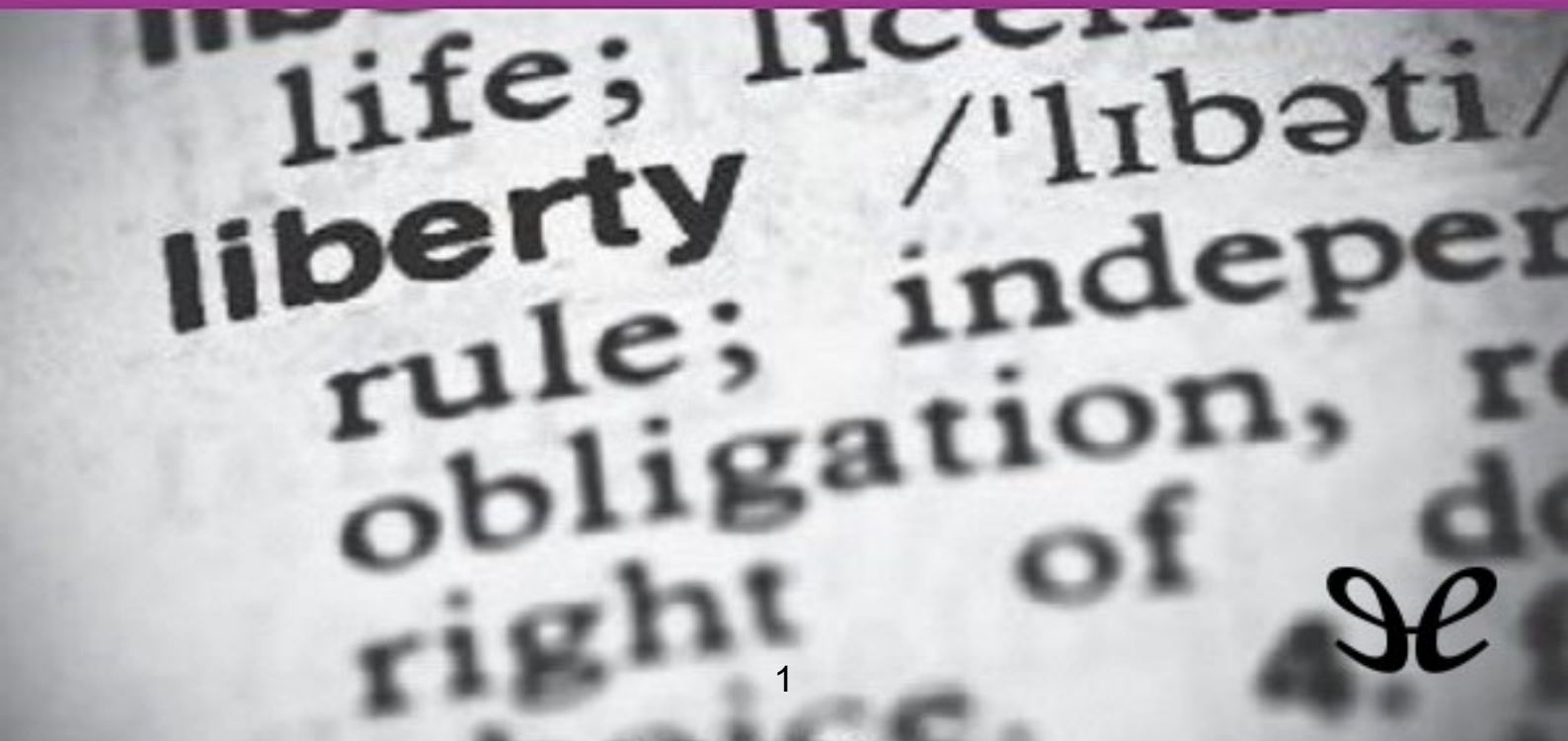
LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL

Henry Hazlitt



Al escribir este libro, Hazlitt está reviviendo una tradición de los siglos XVIII y XIX en los que los economistas escribieron no sólo sobre temas estrictamente económicos, sino también de la relación entre la economía y el bien de la sociedad en general. Adam Smith escribió un tratado moral porque sabía que muchas objeciones a los mercados se basan en estas preocupaciones. Hazlitt asume la causa con resultados espectaculares.

Hazlitt favorece una ética que busca el bienestar general a largo plazo. Leyes, instituciones, normas, principios, costumbres, ideales permanecen o caen según la prueba de si permiten que las personas convivan en paz en beneficio mutuo. Crítico aquí es la comprensión de la pretensión clásica liberal de que los intereses del individuo y de la sociedad en general no son antagónicos sino totalmente compatibles.

Henry Hazlitt

Los fundamentos de la moral

ePub r1.0

Leviatán 15.01.14

Título original: *The Foundations of Morality*

Henry Hazlitt, 1964

Traducción: Jorge Jacobs

Retoque de portada: Leviatán

Editor digital: Leviatán

ePub base r1.0

Predicar moralidad es fácil,

darle un fundamento es difícil.

ARTHUR SCHOPENHAUER

Prólogo

Cualquier propuesta política sensata presupone entender la realidad que las ciencias naturales y sociales investigan. También presupone juicios de valor: nociones sobre el bien y el mal, lo deseable y lo indeseable, lo correcto y lo incorrecto. De esta manera la ética entra no solo en las vidas privadas, sino también en las políticas públicas. Pero ¿cuál es el fundamento de la ética?

Durante muchas décadas, la ética utilitarista ha tenido una mala fama inmerecida, sobre todo en los círculos libertarios. Inspira el desprecio, por considerarla propia de una mentalidad de personas insensatas, codiciosas y sin principios. Supuestamente, invita a la hiperactividad gubernamental, dirigida a maximizar un bienestar colectivo mal entendido. Los críticos, en cambio, cimentarían la ética y las políticas en principios nobles e intuitivamente obvios, como el respeto inquebrantable a la dignidad humana y los derechos humanos naturales.

En este ambiente intelectual hostil, Henry Hazlitt confiesa, franca y valientemente, una ética utilitarista (aunque sí buscó una etiqueta más atractiva: quizá «cooperatismo»). Dos centros de estudio liberales clásicos, primero el Institute for Humane Studies y ahora el FEE, merecen también admiración, por mantener disponible su libro. Hazlitt no menosprecia la dignidad humana ni los derechos, por supuesto que no. Pero precisamente porque son importantes, esos valores merecen una cimentación más sólida que simples intuiciones, presentadas en un lenguaje de noble apariencia. La inviolabilidad de los derechos yace, dice él, «no… en alguna “ley de la naturaleza” mística, pero manifiesta…, [sino], en última instancia (aun cuando a muchos les escandalizará escuchar esto), en consideraciones utilitaristas». (Edición de 1964, p. 286). Los filósofos utilitaristas pueden dar razones, basadas en la realidad, para respetar valores queridos y los preceptos estándar de la moral.

Los hechos desnudos de la realidad objetiva no pueden proveer, por sí

mismos, esta cimentación. También es necesario algún juicio de valor fundamental (o posiblemente más de uno): un juicio tan elemental que descansa más allá de cualquier serie de razones que uno pueda ofrecer. Ejemplos de juicios de valor relativamente *específicos* son, en contraste, las condenas habituales del asesinato, la mentira, la trampa y el robo. Respecto a ellos, uno puede dar razones que aducen las realidades de los asuntos humanos, tanto como intuiciones adicionales y fundamentales. Solo una teoría ética descuidada apela a una variedad de intuiciones específicas, en lugar de apelar a un juicio de valor amplio y fundamental. Hazlitt recomienda aplicar la navaja de Occam a la multiplicación promiscua de intuiciones presuntas.

La intuición fundamental del utilitarismo es la aprobación del florecimiento humano, del éxito de las personas en forjarse una buena vida para sí mismas, y la desaprobación de las condiciones opuestas. Para utilizar una sola palabra en cada caso, aun cuando cada palabra requiere mucha elaboración, el utilitarismo acoge la felicidad y deplora la miseria. Sin duda, este es un juicio de valor inocuo, pero, combinado con el conocimiento positivo del mundo físico y de los asuntos humanos, contribuye mucho a la ética. ¿Qué juicio de valor fundamental o qué criterio podría ser más plausible?

La gran introspección de Henry Hazlitt, siguiendo a escritores como David Hume y Ludwig von Mises, es que rara vez es necesario apelar directamente al criterio de la felicidad sobre la miseria. Es más manejable un criterio sustitutivo. Mises y Hazlitt lo llaman «cooperación social». Significa una sociedad que funciona bien, en la que las personas viven juntas pacíficamente, para su mutuo beneficio, cosechando todas las ganancias de la especialización y el intercambio, entendido este no solo en el sentido restringido de los negocios, sino también de las interacciones informales, favores y cortesías mutuas de la vida cotidiana. Acciones, instituciones, reglas, principios, costumbres, ideales, disposiciones y rasgos del carácter cuentan como buenos o malos, dependiendo de cómo fortalecen o socavan tal sociedad, lo cual es un requisito para la felicidad de sus miembros. La economía y las otras ciencias sociales y naturales tienen mucho que decir sobre qué fortalece o qué socava la cooperación social.

Hazlitt esgrime poderosos argumentos para repudiar la clase de utilitarismo —«utilitarismo de acciones»— que llama a realizar cualquier acción al parecer con mayores probabilidades, en cada ocasión particular, de

contribuir más a la suma total de la felicidad. A pesar de que esa clase se ha reducido ahora casi al nivel de un espantapájaros, todavía es el blanco favorito de los críticos superficiales del utilitarismo. Hazlitt, en cambio, defiende un «utilitarismo de reglas», que, siguiendo la interpretación que de John Stuart Mill hizo John Gray, mejor podría llamarse «utilitarismo indirecto». Hazlitt llama a adherirse, sin excepción casi, a principios éticos que sí satisfagan el criterio utilitarista.

Hazlitt también argumenta que los intereses del individuo fundamentalmente no se oponen a los de la «sociedad». El interés propio, correctamente concebido o de largo plazo, de una persona coincide con aquello que sirve a la cooperación social. (Esta reconciliación se mantiene en un sentido de largo plazo o probabilístico, como lo han explicado el filósofo austriaco Moritz Schlick y otros, ya que la vida no ofrece garantías absolutas).

De todos los libros de Hazlitt sobre diversos temas, y de todos los libros sobre ética que he leído, *Los fundamentos de la moral* es, con mucho, mi favorito. Hazlitt mismo, en una entrevista de 1977, lo mencionó como su favorito de entre los quince que llevaba escritos hasta entonces. Sin embargo —afrontemos el hecho— hasta la fecha ha causado poco revuelo entre filósofos y economistas académicos. ¿Por qué? Una razón de ello, supongo, es que Hazlitt no tenía las credenciales académicas estándar. Él era un hombre profundamente educado, pero principalmente autodidacta. Como no tenía un profesorado, no podía formar una escuela de estudiantes y discípulos. El libro en sí, con sus muchas citas largas de otros autores, puede haber repelido a lectores potenciales, que simplemente lo hojearon. Pero Hazlitt escogió sus citas extraordinariamente bien, y las mismas ayudan a impulsar su argumento.

El libro de Hazlitt es admirable no solo por su contenido, sino también por el estilo de su autor. El editor de una edición resumida (también publicada por FEE) no pudo emplear el enfoque de *Reader's Digest*. Tal como yo lo entiendo, en ese enfoque se trata de eliminar palabras superfluas, reescribiendo incluso oraciones individuales y hasta párrafos completos. La escritura de Hazlitt dejaba poco espacio para tal reducción. En cambio, el editor tuvo que desechar grandes trozos de texto, incluyendo párrafos completos, citas y capítulos. Los lectores que se inician con una versión completa de la obra merecen que se les felicite. Se trata de una exposición total del utilitarismo inteligente, que proporciona, a mi parecer, la base filosófica más sólida para la sociedad humana, que es el ideal de los liberales

clásicos.

LELAND B. YEAGER.

Ludwig von Mises Distinguished Professor of Economics

Emeritus at Auburn University, Alabama

Marzo de 1998

Prefacio

Sería seguramente mal visto, sobre todo respecto a un tema que ha ocupado tanto la atención de las mentes más brillantes del mundo, a lo largo de veinticinco siglos, que un escritor presumiera de mucha originalidad. Tal atribución sería, además, más presuntuosa tratándose de ética que en relación con cualquier otro tema, ya que, como yo mismo puntualizo en mi introducción, cualquier sistema ético que propusiera una «nueva valoración de todos los valores (tradicionales)» estaría seguramente equivocado.

Aun así, el progreso en el ámbito de la ética es posible por las mismas razones que lo ha sido en otras ramas del saber y del pensamiento. «Un enano ve más lejos que un gigante, si está erguido sobre los hombros del gigante». Debido a que nosotros nos alzamos sobre los hombros de nuestros grandes predecesores, y nos beneficiamos de sus introspecciones y soluciones, no es irracional esperar que podamos formular respuestas más satisfactorias, por lo menos a ciertas preguntas sobre ética, que las que ellos fueron capaces de dar. Este progreso consistirá probablemente en lograr más claridad, precisión, rigor lógico, unificación e integración con otras disciplinas.

En principio, yo mismo fui inducido a escribir este libro por la convicción de que la economía moderna había encontrado respuestas a los problemas sobre valores individuales y sociales, que la mayoría de los filósofos morales contemporáneos todavía parecen ignorar del todo. Estas respuestas no solo arrojan una gran luz sobre algunos de los problemas centrales de la ética, sino también nos permiten analizar mejor los méritos *morales* comparativos del capitalismo, el socialismo y el comunismo de lo que muchos especialistas en ética han sido capaces de hacerlo hasta la fecha.

Sin embargo, una vez que decidí escribir este libro, y empecé a pensar y a leer más sobre los problemas de la ética, me fui impresionando progresivamente frente a lo mucho que la teoría ética tenía también que aprender de lo que en jurisprudencia se había descubierto ya. No solo es

cierto que la ley impone una «ética mínima»; que «la ley es un círculo con el mismo centro que la filosofía moral, pero con una circunferencia más pequeña». También lo es que la jurisprudencia ha descubierto métodos y principios para resolver problemas legales, que pueden ser extremadamente esclarecedores, cuando se aplican a los problemas éticos. El punto de vista legal lleva, entre otras cosas, al reconocimiento explícito de la inmensa importancia de actuar estrictamente de acuerdo con las *reglas generales* establecidas. Por eso yo he intentado presentar aquí una «teoría unificada» de la ley, la moral y los buenos modales.

Finalmente, me molestaba cada vez más la falsedad de la *antítesis*, tan comúnmente formulada por los filósofos morales, entre los intereses del individuo y los intereses de la sociedad. Cuando los intereses, bien entendidos, del individuo se consideran en el largo plazo, se puede concluir que están en armonía con, y casi coinciden —si es que no completamente, hasta el punto de llegar a identificarse con ellos— con los intereses de largo plazo de la sociedad misma. Reconocer esto nos lleva a reconocer lo conducente a la *cooperación social* como el gran criterio de la rectitud de las acciones, porque la cooperación social voluntaria es el gran medio para alcanzar no solo nuestros fines colectivos, sino también casi todos nuestros fines individuales.

Por otro lado, me deprime que la mayoría de quienes en los últimos treinta, e incluso sesenta, años han pretendido escribir con seriedad sobre ética (si comenzamos con los *Principia Ethica* de G. E. Moore) hayan mostrado una excesiva preocupación casi solamente por el análisis lingüístico. He comentado esto (en las secciones 7 y 8 del capítulo 23) de manera solo suficiente para resaltar por qué la mayor parte de esta quisquillosidad y logomaquia no es más que una digresión de la verdadera tarea de la ética.

En un campo tan frecuentemente surcado como el de la ética, la deuda intelectual de uno hacia los escritores anteriores consiste en ser tan extenso como para que los reconocimientos específicos parezcan casuales y arbitrarios. Pero los escritores antiguos de quienes más he aprendido son los *utilitaristas británicos*, empezando con Hume y pasando por Adam Smith, Bentham, Mill y Sidgwick. El más grande de ellos es Hume, cuya insistencia en la utilidad de actuar estrictamente de acuerdo con *reglas generales* fue tan extrañamente pasada por alto por casi todos sus sucesores, utilitaristas

clásicos. Mucho de lo mejor, tanto en Adam Smith como en Bentham, parece poco más que una elaboración de las ideas expresadas antes y más claramente por Hume.

Mi mayor deuda con un escritor vivo (como creo que será evidente por las específicas citas que hago de su trabajo) es la que tengo con Ludwig von Mises, cuyas observaciones éticas desafortunadamente no han sido desarrolladas en profundidad, sino aparecen como breves pasajes incidentales en el ámbito de sus grandes contribuciones a la economía y a la «praxeología». Entre los filósofos morales contemporáneos, he aprendido mucho, incluso cuando no estaba de acuerdo con ellos, de Sir David Ross, Stephen Toulmin, A. C. Ewing, Kart Baier, Richard B. Brandt, J. O. Urmson y John Hospers. En el trazo de las relaciones entre la ley y la ética, mis fuentes principales han sido Roscoe Pound, Sir Paul Vinogradoff y F. A. Hayek.

Me siento profundamente endeudado tanto con el profesor von Mises como con el profesor Hospers (adicionalmente a la ayuda que recibí de sus escritos), por leer amablemente mi manuscrito, y brindarme sus críticas y sugerencias. Cualesquiera defectos que mi libro pueda tener aún, y no obstante lo muy corto que yo haya quedado en apreciar el valor de algunas de sus críticas, o en hacer las correcciones adecuadas, estoy seguro de que este es un libro mucho mejor de lo que sería sin su generosa ayuda.

Una pregunta que se le puede ocurrir a ciertos lectores muy al principio, y que debe perseguir a muchos de los que escriben sobre ética en algún momento, durante el transcurso de su estudio y composición, es esta: ¿Para qué sirve la filosofía moral? Un hombre puede saber qué es lo correcto y, sin embargo, no hacerlo. Puede saber que una acción es equivocada, pero carecer de la fuerza de voluntad para refrenarse. Yo solo puedo ofrecer a la teoría ética la defensa que John Stuart Mill hace en su *Autobiography* de la utilidad de su *System of Logic*: «Cualquiera que sea el valor práctico de una verdadera filosofía de estas cosas, apenas será posible exagerar los daños que puede causar una filosofía falsa».

HENRY HAZLITT

Diciembre, 1963

Prefacio a la 2.ª edición

Quiero expresar mi gratitud al Institute for Humane Studies por hacer posible esta nueva edición.

No se han introducido en ella cambios en relación con la edición original de 1964, excepto para corregir algunos errores tipográficos. Esto no quiere decir que mis ideas sobre la ética no hayan sufrido ningún cambio en los últimos nueve años, sino solo que estos no han sido lo suficientemente importantes como para justificar la reescritura de la obra y una nueva redacción de la misma.

Los filósofos morales cambian de opinión a menudo. Las ideas de Bertrand Russell sufrieron cambios tan frecuentes y radicales que en 1952 les escribió a dos antologistas (Sellers y Hospers), que reimprimieron un ensayo suyo, publicado en 1910: «No estoy completamente satisfecho con ninguna de las opiniones sobre ética a las que he logrado llegar, y por eso me he abstenido de escribir nuevamente sobre el tema». (Después, sin embargo, volvió a escribir).

Yo no tengo que reportar giros tan violentos. No puedo pensar, por ejemplo, en modificar mis opiniones, tal como fueron resumidas en el capítulo final. Sin embargo, si estuviera escribiendo el libro nuevamente, no hay duda de que introduciría cambios de énfasis y modificaría algunos puntos de menor importancia. Al discutir el objeto fundamental de la ética, utilizaría la palabra «felicidad» con menos frecuencia y la sustituiría más a menudo por «satisfacción» o «bienestar», o incluso por la palabra «bien». De hecho, dedicaría menos atención a tratar de especificar el objeto fundamental de la conducta. Como la cooperación social es el gran medio para alcanzar casi todos nuestros fines individuales, puede pensarse que esta constituye el objetivo moral que debe alcanzarse.

Si en alguna parte hubiera escrito una oración que parezca implicar que

los individuos son, o deberían ser, siempre impulsados por motivos exclusivamente egocéntricos o eudemónicos, ahora la modificaría o la eliminaría. Enfatizaría más aún de lo que lo hago en la sección ¿Interés propio contra moral?, en el capítulo 14, que las reglas ideales de la moral son aquellas que están mejor proyectadas para servir al interés de *todos* en el largo plazo. Habrá ocasiones en que estas reglas demandarán a un individuo un verdadero sacrificio de sus intereses inmediatos y en que, si ellas así lo requieren, tal sacrificio deberá hacerse por la necesidad dominante de mantenerlas intactas. Este principio moral no es diferente del principio legal, universalmente reconocido, de que un hombre debe cumplir un contrato válido, aun cuando le resulte costoso hacerlo. Las reglas de la moral constituyen un contrato social tácito.

¿Es o no «utilitarista» la filosofía moral defendida en estas páginas? En el sentido de que todas las reglas de conducta deben ser juzgadas por su tendencia a conducir hacia resultados sociales deseables, más que indeseables, cualquier ética racional debe ser utilitarista. Pero, cuando se usa esta palabra, parece que a menudo trae a la mente de los lectores un punto de vista específico de algunos escritores del siglo XIX, si es que no una mera caricatura del mismo. Me pareció muy desalentador que, en una revista calificada de académica, mis ideas fuesen presentadas como «utilitarismo puro» (no sé exactamente qué pueda significar eso), a pesar de que yo había apuntado (capítulo 33, subtítulo Cooperatismo), quizá con un poco de buen humor, que probablemente existen más de trece clases de «utilitarismo», y que, en todo caso, había rechazado inequívocamente el utilitarismo *ad hoc* «clásico» implícito en Bentham, Mill y Sidgwick, y adoptado, en cambio, un «utilitarismo de reglas» como lo planteó antes Hume. La reseña recién citada solo refuerza la convicción que expresé (también en el capítulo 33, subtítulo Cooperatismo) de que el término *utilitarismo* empieza a durar más que su utilidad en la discusión ética. Yo he denominado a mi sistema propio *cooperatismo*, término este que parece ser suficientemente descriptivo.

HENRY HAZLITT

Agosto, 1972

Introducción

1. Religión y deterioro moral

Al igual que otros muchos pensadores, Herbert Spencer escribió su primer libro sobre moral, *The Data of Ethics*, acuciado por un sentimiento de urgencia. En el prefacio de ese volumen, escrito en junio de 1879, le decía a sus lectores que se apartaba del orden establecido originalmente para los volúmenes en su *System of Synthetic Philosophy* porque «indicios, repetidos en los últimos años con creciente frecuencia y claridad, me han mostrado que la salud puede fallar permanentemente, incluso aunque la vida no termine, antes de que llegue a la última parte de la tarea que me he impuesto».

«Es de esta última parte de la tarea», continuaba, «de la que considero que todas las partes precedentes son subsidiarias». Y siguió diciendo que, desde su primer ensayo, escrito en 1842 y titulado *The Proper Sphere of Government*, «mi último propósito, subyacente a todos mis propósitos inmediatos respecto a la conducta, ha sido encontrar una base científica para los principios del bien y del mal».

Además, él consideraba el establecimiento de reglas de buena conducta con una base científica como «… una necesidad apremiante. Ahora que los preceptos morales están perdiendo la autoridad que les daba su supuesto origen sagrado, la secularización de la moral se vuelve imperativa. Pueden suceder pocas cosas más desastrosas que la decadencia y muerte de un sistema normativo que ya no resulta apropiado, antes que se haya desarrollado otro sistema normativo más apto para reemplazarlo. La mayoría de quienes rechazan el credo actual parecen suponer que el órgano de control provisto por este puede ser desechado sin peligro y dejar un vacío, sin que lo llene ningún otro órgano de control. Mientras tanto, aquellos que defienden el credo actual sostienen que, en ausencia de la guía que este provee, no puede

existir ninguna otra: piensan que la única guía posible son los mandamientos divinos».

Los temores de hace más de ochenta años de Spencer en gran parte se han materializado en buena medida, y, en parte al menos, por las mismas razones que él expresó. Juntamente con el deterioro de la fe religiosa, se ha producido un deterioro de la moral. Ello se pone de manifiesto en todo el mundo en el incremento del crimen, el aumento de la delincuencia juvenil, el creciente recurso a la violencia para resolver disputas económicas y políticas internas, el deterioro de la autoridad y la disciplina. Y sobre todo se ve, en sus formas más agudas, en el ascenso del comunismo, esa «religión de la inmoralidad»,[1] entendida ya como doctrina, ya como una fuerza política mundial.

Ahora bien, el deterioro contemporáneo de la moral es, por lo menos en parte, resultado del deterioro de la religión. Probablemente haya millones de personas que creen, junto con Ivan Karamazov en la novela de Dostoyevsky, que de acuerdo con el ateismo «todo es permitido». Y muchos incluso dirán, con su medio hermano Smeyerdakov, que tomó el asunto únicamente al pie de la letra, que «si no hay Dios eterno, tampoco existe la virtud ni necesidad alguna de ella». El marxismo no solo es beligerantemente ateo, sino que busca destruir la religión porque cree que la misma es el «opio de los pueblos»: es decir, porque apoya una moral «burguesa» que desaprueba el engaño, la mentira, la traición, la ilegalidad, la confiscación, la violencia, la guerra civil y el asesinato sistemático, que el comunismo considera necesarios para derrocar o destruir al capitalismo.

Hasta qué punto la fe religiosa sea una base necesaria de la ética lo examinaremos más adelante. Aquí yo tan solo quiero señalar que, a lo largo de la historia, por lo menos una gran parte de las reglas y costumbres morales han tenido siempre un fundamento secular. Esto es cierto no solo de las costumbres morales, sino también de la ética filosófica. Basta mencionar los nombres de moralistas precristianos tales como Confucio, Pitágoras, Heráclito, Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos y los epicúreos, para caer en la cuenta de hasta qué punto es cierto lo que digo. Hasta los religiosos de la Edad Media, representados notablemente por Santo Tomás de Aquino, le debían más de su teoría ética a Aristóteles que a San Agustín.

2. Un problema práctico

Pero, dado que la costumbre moral y la teoría moral pueden tener una base autónoma, o parcialmente autónoma aparte de cualquier fe religiosa específica, ¿cuál es esta base y cómo se la descubre? Este es el problema central de la ética filosófica. Schopenhauer lo resumió así: «Predicar la moral es fácil, darle un fundamento es difícil».

Tan difícil, en efecto, que parece casi imposible. Esa sensación casi de desesperanza ha sido expresada elocuentemente por Albert Schweitzer, uno de los grandes líderes morales de nuestro siglo:

> ¿Tiene algún sentido, sin embargo, arar por milésima segunda vez un campo que ha sido arado ya mil y una veces? ¿Acaso todo lo que se podría decir sobre la moral no ha sido dicho ya por Lao-Tse, Confucio, Buda y Zaratustra; Amós e Isaías; Sócrates, Platón y Aristóteles; Epicuro y los estoicos; Jesús y Pablo; los pensadores del Renacimiento, del «Aufklärung» y del Racionalismo; Locke, Shaftesbury y Hume; Espinoza y Kant; Fichte y Hegel; Schopenhauer, Nietzsche y otros? ¿Hay alguna posibilidad de ir más allá de estas convicciones contradictorias del pasado a nuevas creencias que tendrán una influencia más fuerte y perdurable? ¿Podrá reunirse el núcleo moral de los pensamientos de todos estos hombres en una idea de lo moral, que uniría todas las fuerzas a las que ellos apelan? Debemos confiar en que así sea, si es que no vamos a abandonar la esperanza sobre el destino de la raza humana.[2]

Parecería enormemente presuntuoso, después de esta lista de grandes hombres, escribir otro libro más sobre ética, si no fuera por dos consideraciones: primero, la moral es principalmente un problema *práctico*; segundo, se trata de un problema que todavía no ha sido resuelto satisfactoriamente.

No es un menosprecio a la ética reconocer francamente que los problemas que ella plantea son principalmente prácticos. Si no fueran prácticos, no tendríamos ninguna obligación de resolverlos. Incluso Kant, uno de los más puros entre los teóricos, reconocía la naturaleza esencialmente práctica del pensamiento ético, en el mismo título de su trabajo principal sobre la ética: *La crítica de la razón práctica*. Si perdemos de vista esa meta práctica, el primer peligro es que podamos enredarnos en preguntas sin respuesta, como: ¿Para qué estamos aquí? ¿Cuál es el propósito de la existencia del universo? ¿Cuál es el destino último de la humanidad? El segundo peligro es que podemos caer en la mera trivialidad o el diletantismo, y nos encontremos con una conclusión como la de C. D. Broad:

> No podemos aprender a actuar correctamente, apelando a la teoría ética de la acción correcta, como no podemos jugar bien al golf, apelando a la teoría matemática de la pelota que se usa en este deporte. De ese modo, el interés de la ética es casi completamente teórico, lo mismo que el interés

de la teoría matemática del golf o del billar… La salvación no lo es todo. Y tratar de entender en términos generales lo que uno resuelve en detalle divagando sin rumbo fijo es una gran diversión para aquellas personas a las que les gusta tal cosa.[3]

Una actitud así conduce a la esterilidad. Lo lleva a uno a seleccionar los problemas equivocados como los más importantes, y no brinda ningún parámetro para comprobar la utilidad de una conclusión. Debido a que tantos escritores éticos han tomado una actitud similar, se han perdido a menudo en problemas puramente verbales y con frecuencia se satisfacen con soluciones puramente retóricas. Uno se puede imaginar cuán poco se habría progresado en las reformas legales, la jurisprudencia o la economía, si se hubieran abordado simplemente problemas puramente teóricos, que apenas eran como «una gran diversión para las personas a quienes les gusta tal cosa».

El menosprecio del «simple sentido práctico», tan de moda en la actualidad, no era compartido por Emmanuel Kant, quien precisó: «Ceder ante cada capricho de la curiosidad, y no permitir que nuestra pasión por la investigación sea restringida por nada que no sean los límites de nuestra habilidad, muestra una avidez mental no impropia de la erudición. Pero es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, entre los innumerables problemas que se nos presentan, aquellos cuya solución es importante para la humanidad».[4]

Pero el avance de la ética filosófica no ha sido decepcionante solo porque tantos escritores han perdido de vista sus metas prácticas últimas. También se ha retardado por la excesiva premura de algunos de los principales escritores de ser «originales»: de rehacer completamente la ética de un solo golpe; ser nuevos legisladores, compitiendo con Moisés; «reevaluar todos los valores» con Nietzsche; o agarrarse, como Bentham, a alguna prueba única y demasiado simplificada, como la del placer-y-dolor, o la de la mayor felicidad, y empezar a aplicarla de una manera demasiado directa y radical a todos los juicios morales tradicionales, desechando de plano aquellos que no parecen conformarse inmediatamente con la nueva revelación.

3. ¿Es una ciencia?

Podemos tener un progreso más sólido, creo yo, si al principio no somos muy precipitados o muy ambiciosos. En este libro no emprenderé una larga discusión en torno a la controvertida pregunta sobre si la ética es o puede ser

una «ciencia». Es suficiente señalar que la palabra «ciencia» se utiliza en la actualidad con una amplia gama de significados, y que la lucha por aplicarla a cada rama de la investigación y el estudio, o a cada teoría, es principalmente una lucha por obtener prestigio, y un intento de atribuir precisión y certeza a las conclusiones propias. Me contentaré con señalar que la ética no es una ciencia, en el sentido con que esa palabra se aplica a las ciencias físicas, a la determinación de asuntos de hechos objetivos, o al establecimiento de leyes científicas que nos permiten formular predicciones exactas. Pero la ética tiene los elementos para ser llamada ciencia, si por ello entendemos una búsqueda sistemática, conducida de acuerdo con reglas racionales. No es un mero caos. No es solo una cuestión de opinión, en la que el criterio de una persona es tan bueno como el de cualquier otra; o en la que una declaración es tan verdadera o tan falsa, o carece tanto de sentido, o es tan imposible de verificar como cualquier otra; o en la que ni la inducción racional, ni la deducción, ni los principios de la investigación o de la lógica tienen algo que ver. Si por ciencia, en resumen, entendemos simplemente la investigación racional, orientada a obtener una serie de deducciones y conclusiones, unificada y sistematizada, entonces la ética es una ciencia.

La ética tiene la misma relación con la psicología y la praxeología (teoría general de la acción humana) que la medicina con la fisiología y la patología, o que la ingeniería con la física y la mecánica. Carece de poca importancia llamar a la medicina, a la ingeniería y a la ética ciencia aplicada, ciencia normativa o arte científico. La función de cada una es tratar, de manera sistemática, una clase de problemas que necesitan ser resueltos.

Que la ética sea o no calificada de ciencia es, como he dejado entrever arriba, más que otra cosa un problema semántico; un conflicto por elevar o reducir su prestigio y la seriedad con que debe ser tomada. Pero la respuesta que nosotros demos tiene consecuencias prácticas importantes. Quienes insisten en su derecho al título, y al uso de la palabra «ciencia» en su sentido más estricto, es probable que no solo reclamen para sus conclusiones una inflexibilidad y certeza que no puedan ser discutidas, sino que sigan métodos seudocientíficos, en un esfuerzo por imitar a la física. Es probable que quienes le niegan a la ética el título de cualquier forma concluyan (o ya concluyeron): o que los problemas éticos no tienen sentido ni respuesta y que «lo posible es lo correcto»; o, por el otro lado, que ya conocen todas las respuestas por «intuición», o por un «sentido moral», o por revelación directa

de Dios.

Convengamos entonces, provisionalmente, en que la ética es, por lo menos, una de las «ciencias morales» (en el sentido que John Stuart Mill utilizó la palabra), y en que si no es una «ciencia» en el sentido exacto y más restringido, es, por lo menos, una «disciplina»; por lo menos, una rama del conocimiento o estudio sistematizado; por lo menos, lo que los alemanes llaman un *Wissenschaft*.[5]

¿Cuál es el objeto de esta ciencia? ¿Cuál nuestra tarea frente a ella? ¿Cuáles las preguntas que intentamos contestar?

Empecemos con los objetivos más modestos y luego continuemos con los más ambiciosos. Nuestro objetivo más modesto es encontrar cuál *es* realmente nuestro código moral no escrito; cuáles *son* realmente nuestros juicios morales tradicionales, «espontáneos» o de «sentido común». Nuestro siguiente objetivo debe ser preguntar hasta qué punto estos juicios forman un todo consistente. Donde sean inconsistentes, o parezcan serlo, debemos buscar algún principio o criterio que los armonice, para decidir entre ellos. Después de dos mil quinientos años y miles de libros, existe una enorme probabilidad de que no sea posible una teoría de la ética completamente «original». Probablemente, todos los primeros grandes principios han sido, por lo menos, sugeridos. El progreso en la ética es probable que consista más en definición, precisión, y clarificación, armonización, generalidad y unificación de la misma.

Un «sistema» de ética, entonces, significaría un código o un conjunto de principios que forman un todo consistente, coherente e integrado. Pero, para llegar a esta coherencia, debemos buscar el criterio último, por el cual todas las acciones o reglas de acción deben ser probadas. Debemos llegar a esto tratando simplemente de explicitar lo que estaba solamente implícito, hacer consistentes reglas que solo eran inconsistentes, tornar definitivas o precisas reglas o juicios vagos o indefinidos, unificar lo separado y completar lo que solo se mostraba parcialmente.

Si encontramos este criterio moral básico, esta prueba del bien o del mal, quizás entonces nos veamos obligados a revisar por lo menos algunos de nuestros juicios morales anteriores, y a reevaluar por lo menos algunos de nuestros valores anteriores.

2

El misterio de la moral

Cada uno de nosotros ha crecido en un mundo en el que los juicios morales ya existen. Estos juicios son emitidos cada día por todos sobre la conducta de los demás. Y no sólo nos encontramos a nosotros mismos aprobando o desaprobando cómo actúan otras personas, sino aprobando o desaprobando ciertas acciones, e incluso ciertas *reglas* o *principios* de acción, dejando totalmente de lado nuestros sentimientos sobre quienes los realizan o siguen. Esto es tan complejo que la mayoría de nosotros incluso aplicamos estos juicios a nuestra propia conducta, y la aprobamos o desaprobamos en la medida que juzgamos que esta se conforma con los principios o estándares con los que juzgamos a los demás. Cuando, según nuestro propio juicio, no vivimos a la altura del código moral que habitualmente aplicamos a los otros, nos sentimos «culpables», nos molesta nuestra «conciencia».

Puede ocurrir que nuestros estándares morales personales no sean precisamente los mismos, en todos los aspectos, que los de nuestros amigos, vecinos o conciudadanos, pero son asombrosamente similares. Encontramos mayores diferencias cuando comparamos estándares «nacionales» con los de otros países, y quizá mayores aún cuando los comparamos con los estándares morales de personas que han vivido en un pasado distante. Pero, a pesar de estas diferencias, parecemos encontrar, por lo general, un núcleo casi invariable de similitud, y juicios persistentes que condenan características como la crueldad, la cobardía y la traición, o acciones como mentir, robar o asesinar.

Ninguno de nosotros podemos recordar cuándo empezamos a emitir juicios morales de aprobación o desaprobación. Pareciera más bien que tales juicios nos hayan sido dictados por nuestros padres desde la infancia —bebé «bueno», bebé «malo»— y desde entonces emitimos esos juicios

indiscriminadamente respecto a personas, animales y cosas —«buen» compañero o «mal» compañero, «buen» perro o «mal» perro, e incluso puerta «mala», si nos golpeamos la cabeza con ella—. Sólo gradualmente empezamos a distinguir la aprobación o desaprobación hecha sobre una base moral de la aprobación o desaprobación fundamentada sobre otras bases.

Los códigos morales implícitos probablemente hayan existido por siglos antes de explicitarse —como el decálogo, la ley sagrada de Manu, o el Código de Hammurabi—. Y fue mucho tiempo después de esta explicitación, hablada o escrita, en proverbios, mandamientos o leyes, cuando los hombres empezaron a conjeturar sobre ellos y a buscar conscientemente una explicación común o una razón de ser.

Luego tuvieron que afrontar un gran misterio. ¿Cómo llegó a existir tal código moral? ¿Por qué consistía de cierto grupo de mandamientos y no de otros? ¿Por qué prohibía ciertas acciones? ¿Por qué sólo *estas*? ¿Por qué imponía o mandaba otras? ¿Cómo *sabían* los hombres que ciertas acciones eran «buenas» y otras «malas»?

La primera teoría fue que ciertas acciones eran «buenas» y otras «malas» porque Dios o los dioses así lo habían decretado. Unas acciones eran agradables a Dios (o a los dioses) y otras desagradables. Algunas serían recompensadas por Dios o los dioses, aquí o en el más allá, y otras castigadas, aquí o en el más allá.

Esta teoría —o fe, si se la puede llamar así— se mantuvo por siglos. Todavía es, probablemente, la teoría o fe más frecuente a nivel popular. Pero entre los filósofos, incluso entre los primeros filósofos cristianos, se topó con dos dificultades. La primera: ¿Era entonces este código moral puramente arbitrario? ¿Eran ciertas acciones buenas y otras malas simplemente porque Dios así lo había querido? ¿No sería más bien la causalidad al revés? La naturaleza divina de Dios no podría desear lo malo, sino solamente lo bueno. Él no podría decretar lo malo, sino únicamente lo correcto. Pero este argumento implicaba que el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, eran independientes de la voluntad de Dios e incluso preexistentes a la misma.

Había una segunda dificultad. Incluso si el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, hubieran sido determinados por la voluntad de Dios, ¿cómo podríamos nosotros, los mortales, conocer tal voluntad? La pregunta fue contestada por los judíos de una manera quizá demasiado simple: Dios mismo

dictó a Moisés, en el Sinaí, los Diez Mandamientos, y cientos de otras leyes y juicios. De hecho, escribió incluso los Diez Mandamientos con su propio dedo, sobre tablas de piedra.

Sin embargo, con todo y lo numerosos que los mandamientos y juicios eran, no distinguían claramente la importancia y el grado de pecaminosidad entre cometer asesinato y trabajar el día de reposo. No han sido y no pueden ser consistentemente una guía para los cristianos. Los cristianos no hacen caso de las leyes dietéticas prescritas por el Dios de Moisés. El Dios de Moisés ordenó: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Éxodo 21:24, 25). Pero Jesús ordenó: «A cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra» (Mateo 5:39); «Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os odian» (Mateo 5:44); «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros» (Juan 13:34).

El problema, por tanto, continúa: ¿Qué hacemos para separar lo correcto de lo incorrecto? Otra respuesta, dada incluso por muchos escritores éticos, es que lo hacemos a través de un «sentido moral» especial o por «intuición» directa. La dificultad aquí no sólo es que el sentido moral o intuición de un hombre implica diferentes respuestas que los de otro, sino que el sentido moral o intuición muchas veces no le proporciona una respuesta clara, ni siquiera cuando lo consulte.

Una tercera respuesta es que nuestro código moral es un producto de la evolución social gradual, como el lenguaje, o los modales, o el derecho consuetudinario, y que, como ellos, ha crecido y evolucionado para satisfacer la necesidad de paz, orden y cooperación social.

Una cuarta respuesta es la del simple escepticismo moral o nihilismo, que influye para que se consideren todas las reglas o juicios morales como el resultado de supersticiones sin fundamento. Pero este nihilismo nunca es consistente y pocas veces es sincero. Si alguien que lo profesara fuese tirado al suelo, golpeado brutalmente y robado, sentiría algo notablemente similar a la indignación moral, y expresaría sus sentimientos en palabras muy difíciles de distinguir de aquellas con las cuales se expresa una desaprobación moral.

Una forma menos violenta, sin embargo, de convertir al nihilista moral sería simplemente pedirle que imagine una sociedad en la que no exista ningún código moral, o en la que éste sea exactamente opuesto a los códigos

con los que nos encontramos de continuo. Podríamos pedirle que imaginara cuánto podría prosperar una sociedad (o los individuos de la misma), o incluso continuar existiendo, donde la actitud de descortesía, el rompimiento de las promesas, la mentira, la trampa, el robo, el hurto, golpear, apuñalar, disparar; o la ingratitud, la deslealtad, la traición, la violencia y el caos fueran la norma, y se les tuviera en tal alta estima, o incluso fueran actitudes más apreciadas que sus opuestos: los buenos modales, honrar las promesas, decir la verdad, cultivar la honestidad, la justicia, la lealtad, la consideración con los demás, la paz, el orden y la cooperación social.

Más adelante examinaremos con mayor detalle cada una de estas cuatro respuestas.

Pero las falsas teorías éticas y las posibles falacias respecto de la ética son casi infinitas. Sólo podemos ocuparnos de unas pocas entre las principales que se han sostenido históricamente o que aún siguen estando bastante extendidas. Sería poco rentable y económico explicar en detalle por qué cada teoría falsa está equivocada o es inadecuada, a menos que primero intentemos encontrar los verdaderos fundamentos de la moralidad y el perfil de un sistema de ética razonablemente satisfactorio. Si encontramos la respuesta correcta una vez, será mucho más fácil ver y explicar por qué otras respuestas están equivocadas o, a lo sumo, son verdades a medias. Nuestro análisis de los errores será entonces no sólo más claro, sino más económico. Y usaremos ese análisis de los errores para afinar nuestra teoría positiva y hacerla más precisa.

Ahora bien, hay dos métodos principales, que podemos utilizar para formular una teoría de la ética. El primero podría ser el que podríamos llamar, por identificación más que por exactitud, el método *inductivo* o *a posteriori*. Éste consistiría en examinar cuáles son nuestros juicios morales sobre varios actos o características, y luego tratar de ver si forman un todo consistente, así como en qué principio o criterio común, si es que lo hay, se basan. El segundo sería el método *a priori* o *deductivo*. Este consistiría en hacer caso omiso de los juicios morales existentes: en preguntarnos si un código moral serviría para algún propósito y, de ser así, cuál sería ese propósito; luego, habiendo precisado el propósito, preguntarnos desde qué principios, criterios o códigos se lograría convertir en realidad. En otras palabras, trataríamos de *inventar* un sistema moral, y luego probaríamos los juicios morales existentes con el criterio al que hemos llegado deductivamente.

El segundo fue esencialmente el método de Jeremy Bentham. El primero correspondería a pensadores más cautelosos. El segundo, por sí mismo, sería temerario y arrogante. El primero, por sí mismo, podría resultar muy timorato. Pero como prácticamente todo el pensamiento fructífero consiste de una mezcla juiciosa —el método «inductivo-deductivo»— nos encontraremos utilizando unas veces uno y otras veces el otro.

Empecemos por la búsqueda del criterio moral último.

3

El criterio moral

El pensamiento especulativo surge tarde en la historia de la humanidad. Los hombres actúan antes de filosofar sobre sus acciones. Aprendieron a hablar y desarrollaron el lenguaje siglos antes de mostrar interés alguno por la gramática o la lingüística. Trabajaron y ahorraron, sembraron y cultivaron el campo, diseñaron y forjaron herramientas, construyeron casas, poseyeron, canjearon, compraron, vendieron, e inventaron el dinero, mucho antes de formular cualquier teoría explícita sobre economía. Pusieron en marcha formas de gobierno y legislación, y tuvieron jueces y cortes, antes de formular teorías de política o de jurisprudencia. Actuaban de acuerdo con un código moral, implícito, recompensaban o castigaban, aprobaban o reprobaban las acciones de sus congéneres, según que respetaran o violaran ese código, mucho antes incluso de que se les ocurriera inquirir sobre la razón fundamental de lo que hacían.

Por lo tanto, en principio, parecería tanto natural como lógico iniciar el estudio de la ética con una investigación sobre la historia o la evolución de la práctica y de los juicios morales. Seguramente, a lo largo de nuestro estudio, en algún momento deberíamos ocuparnos de tal búsqueda. Sin embargo, la ética es quizás una disciplina respecto de la cual pareciera más provechoso comenzar por el otro extremo, puesto que es una ciencia «normativa». No una ciencia de *des*cripciones, sino una de *pres*cripciones. No de lo que es o de lo que fue, sino de lo que *debería* ser.

Ciertamente, no podría reclamar validez científica, ni siquiera ser un campo útil de búsqueda, al menos que tal búsqueda se basara de algún modo convincente en lo que fue o en lo que es. Pero aquí nos hallamos justamente en el centro de una antigua controversia. Muchos autores que han escrito sobre ética han sostenido durante los últimos dos siglos que «ninguna

acumulación de secuencias observadas, ninguna experiencia de lo que *es*, ninguna predicción de lo que *será*, pueden probar de manera alguna lo que *debería ser*».[6] Otros incluso han aseverado que no hay forma de pasar de un *ser* a un *deber ser*.

Si la última declaración fuera verdadera, no habría posibilidad de formular una teoría racional de la moral. A menos que nuestros *deberes* sean puramente arbitrarios o puramente dogmáticos, deben en algún sentido surgir de lo que *es*.

Ahora bien: la relación entre lo que es y lo que debería ser siempre es una especie de *deseo*. Reconocemos esto en nuestras decisiones diarias. Cuando tratamos de decidir sobre una acción y pedimos consejo, nos dicen, por ejemplo: «si desea ser doctor, debe ir a la facultad de Medicina; si desea mejorar, debe ser diligente en su negocio; si no quiere engordar, debe cuidar su dieta; si quiere evitar el cáncer pulmonar, debe dejar de fumar»; etc. La forma generalizada de tal consejo puede reducirse a esto: Si usted desea alcanzar un cierto *fin*, *debería* utilizar ciertos *medios*, porque esta es la forma de conseguirlo con mayor probabilidad. El *ser* es el deseo; el *deber ser*, el medio para satisfacerlo.

Hasta aquí, todo bien. Pero ¿cuánto nos acerca esto a una teoría sobre la moral? Si un hombre no desea alcanzar un fin con cuanto hace, no parece existir modo alguno de convencerlo de que debería utilizar ciertos medios para alcanzarlo. Si un hombre prefiere la certeza de engordar o exponerse a un ataque cardíaco, en vez de controlar su apetito o renunciar a sus manjares favoritos; si prefiere el riesgo de contraer un cáncer pulmonar antes que dejar de fumar, cualquier *deber ser* basado en una supuesta preferencia contraria pierde su fuerza.

Una vieja historia, que incluso ya es contada como vieja por Bentham,[7] es la del oculista y el borracho: un campesino, cuyos ojos habían sido dañados por la bebida, fue a pedir consejo a un famoso oculista. Lo encontró sentado a la mesa, con una copa de vino.

—Usted debería dejar de beber —le dijo el oculista.

—¿Cómo así? —contestó el campesino.

—Usted no lo hace, y me parece que sus ojos no son de los mejores.

—Eso es muy cierto, amigo —repuso el oculista—. Pero debe usted saber

que yo amo a mi botella más que a mis ojos.

¿Cómo, entonces, movernos de algún fundamento del deseo a una teoría sobre la ética?

Descubrimos la solución cuando nos atenemos a una perspectiva más amplia y de más largo plazo. Todos nuestros deseos pueden generalizarse como el deseo de sustituir un estado menos satisfactorio por otro más satisfactorio. Es cierto que un individuo, bajo la influencia inmediata de un impulso o de una pasión; en un momento de cólera de rabia o de malicia; con un carácter vengativo; ante un ataque de glotonería; frente a un ansia aplastante de liberar la tensión sexual, o de fumar, beber o drogarse, puede reducir, en el largo plazo, un estado más satisfactorio a uno menos satisfactorio; puede resultar siendo menos feliz en lugar de serlo más. Pero ese estado menos satisfactorio no estaba en su verdadera intención consciente, ni siquiera en el momento en que actuaba. En una mirada retrospectiva, comprende que su acción era insensata; que no mejoró su condición, sino la empeoró; que no actuó de acuerdo con sus intereses de largo plazo, sino en contra de ellos. En sus momentos más tranquilos, está siempre dispuesto a reconocer que debería elegir la acción que mejor promueva sus propios intereses y maximice su propia felicidad (o minimice su infelicidad) *en el largo plazo*. Los hombres sabios y disciplinados rechazan los placeres inmediatos, cuando su indulgencia —pensando en el largo plazo— amenaza con llevarlos muy probablemente a un exceso de miseria o dolor.

Repitiendo y resumiendo: no es verdad que «ninguna cantidad de *ser* pueda hacer un *deber ser*». El *deber ser* descansa, y de hecho debe descansar, sobre un *ser* o sobre un *será*. La secuencia es simple: cada hombre, en sus momentos serenos y racionales, busca su propia felicidad duradera. Esto es un *hecho*; esto es un *ser*. La humanidad ha encontrado, a través de los siglos, que ciertas reglas de acción tienden a promover mejor la felicidad duradera, tanto del individuo como de la sociedad. Estas reglas de acción han sido llamadas reglas *morales*. Por lo tanto, suponiendo que uno busca su propia felicidad duradera, estas son las reglas que uno *debería* seguir.

Esta es toda la base de la llamada ética *prudencial*. De hecho, la sabiduría, o el arte de vivir sabiamente, es quizá solo otro nombre de la ética prudencial.

La ética prudencial constituye una parte muy amplia de la ética en general. Pero toda la ética descansa sobre el mismo fundamento. Los hombres

han descubierto que promueven mejor sus propios intereses, pensando en el largo plazo, no solo absteniéndose de dañar a sus semejantes, sino sobre todo cooperando con ellos. La cooperación social es el principal medio con el que la mayor parte de nosotros alcanzamos la mayor parte de nuestros fines. Es en el reconocimiento implícito, si es que no también explícito de esto, en el que se basan, en última instancia, nuestros códigos morales y nuestras reglas de conducta. La «justicia» en sí misma (como veremos más claramente después) consiste en la observancia de las reglas o principios que más preservan y promueven la cooperación social en el largo plazo.

Descubriremos también, cuando hayamos explorado más el tema, que no hay conflictos irreconciliables entre egoísmo y altruismo, entre egoísmo y benevolencia, entre los intereses de largo plazo del individuo y los de la sociedad. En la mayoría de los casos en los que tales conflictos parecen existir, la apariencia resulta de que solo se toman en cuenta las consecuencias de corto plazo, y no las de largo plazo.

La cooperación social, por supuesto, es un medio en sí misma. Un medio para lograr el objetivo, nunca completamente alcanzable, de maximizar la felicidad y el bienestar de la humanidad. Pero la gran dificultad para hacer de esto último nuestro objetivo directo es la carencia de unanimidad en los gustos, fines y juicios de valor de los individuos. Una actividad que da placer a un hombre puede aburrir mucho a otro. «Lo que cura a uno, a otro lo mata». Pero la cooperación social es el gran medio por el que todos nos ayudamos unos a otros a realizar nuestros fines individuales, y a través de estos los fines de la «sociedad». Además, compartimos un gran número de fines básicos en común, y la cooperación social es el medio principal para lograr alcanzarlos también.

En resumen, el objetivo para cada uno de nosotros de satisfacer nuestros propios deseos, de conseguir —tanto como sea posible— nuestra mayor felicidad y bienestar, se fomenta mejor por el medio común de la cooperación social, y no puede conseguirse de otra manera.

Aquí está, por consiguiente, el fundamento sobre el cual podemos construir un sistema racional de ética.

4

El placer como fin

1. Jeremy Bentham

La doctrina de que el *placer* es el único bien último y el *dolor* el único mal es al menos tan vieja como Epicuro (341-270 a. C.). Pero desde el principio esta doctrina ha sido denunciada como herética por la mayor parte de los moralistas ortodoxos o ascéticos, de tal manera que casi desapareció, hasta que volvió a ser rescatada en los siglos XVII y XVIII. El escritor que entonces la formuló, de la manera más estricta, elaborada y sistemática, fue Jeremy Bentham.[8]

Si podemos juzgarlo por el número de referencias hacia él y hacia sus doctrinas en la literatura sobre el tema —aunque en la mayor parte de los casos se trate de críticas sañudas, o burlonas—, Bentham ha sido el moralista más discutido e influyente de los tiempos modernos. Por tanto puede resultar provechoso comenzar con un análisis de la doctrina hedonista como él la plantea.

Su declaración más conocida (y también la más auténtica)[9] se encuentra en *Principles of Morals and Legislation*. Los párrafos con que se inicia ese libro son valientes y cautivadores.

> La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Solo a ellos les corresponde señalar lo que deberíamos hacer y determinar lo que haremos. Por una parte, el patrón de correcto e incorrecto y, por otra, la concatenación de causas y efectos, están sujetos a su trono. Ellos nos gobiernan en todo lo que hacemos, lo que decimos y lo que pensamos: cada esfuerzo que podamos hacer para liberarnos de este sometimiento sólo servirá para demostrarlo y confirmarlo. De palabra, un hombre puede pretender liberarse de su imperio, pero, en la realidad, permanecerá sujeto todo ese tiempo a él. El *principio de utilidad* reconoce este sometimiento y lo asume como el fundamento de aquel sistema, cuyo objeto es construir el tejido de la felicidad, a través de la razón y la ley. Los sistemas que intentan cuestionarlo tratan con

sonidos en lugar de sentidos, con el capricho en lugar de la razón, con la oscuridad en lugar de la luz.

Debe subrayarse que en la segunda oración de este párrafo Bentham no establece ninguna diferencia entre lo que ha llegado a conocerse desde entonces como la doctrina del hedonismo *psicológico* (siempre realizamos la acción que esperamos nos proporcione el mayor placer) y la doctrina que ha llegado a conocerse como el hedonismo *ético* (siempre *deberíamos* realizar la acción que nos causará el mayor placer o felicidad). Pero dejemos para un capítulo posterior la tarea de desenredar este nudoso problema.

Bentham continúa:

El principio de utilidad es el fundamento del presente trabajo… Por principio de utilidad se entiende aquel que aprueba o desaprueba cada acción en absoluto, según la tendencia que parezca tener a aumentar o disminuir la felicidad del sujeto cuyo interés está en cuestión… Digo de cada acción en absoluto y, por lo tanto, no solo de cada acción de un particular, sino también de cada medida de gobierno. Por utilidad se entiende aquella propiedad de cualquier objeto por la cual el mismo tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo esto, en el caso presente, llega a la misma cosa) o (lo que llega otra vez a la misma cosa) prevenir contra el daño, el dolor, el mal o la infelicidad al sujeto cuyo interés se considera: si el sujeto es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; si un individuo particular, entonces la felicidad de aquel individuo.[10]

Bentham modificó más tarde sus ideas, o al menos su expresión de las mismas. Reconoció su deuda con Hume por el «principio de utilidad», pero consideró el principio demasiado vago. ¿Utilidad para qué? Bentham tomó de un ensayo sobre el gobierno, publicado por Priestley en 1768, la frase «la mayor felicidad del mayor número», pero más tarde substituyó tanto esta frase como la expresión «la utilidad» por «el principio de la mayor felicidad». También, de manera progresiva (como se revela en *Deontology*) substituyó el término «placer» por el de «felicidad» y la expresión «mayor felicidad»; y en *Deontology* llegó a esta definición: «La moralidad es el arte de maximizar la felicidad: proporciona el código de leyes según las cuales se sugiere aquella conducta cuyo resultado, considerando la totalidad de la existencia humana, dejará la mayor cantidad de dicha».[11]

2. La acusación de sensualidad

Pero el gran vendaval de críticas se ha dirigido sobre todo contra la declaración de su teoría tal como la expone en *Principles of Morals and Legislation*, (y contra las malas interpretaciones generalizadas sobre lo que creyó o siguió creyendo).

Como el objetivo principal de estos primeros capítulos será poner el fundamento para una teoría positiva de la moral, trataré aquí solo algunos de los aspectos respecto de los cuales aquella crítica era válida o injustificada; y los trataré no tanto en cuanto se aplican a las doctrinas específicas de Bentham, sino más bien a las doctrinas hedonistas o que tienen que ver con la felicidad en general.

La objeción más frecuente que los escritores antihedonistas y antiutilitaristas hacen contra el hedonismo o el utilitarismo consiste en que el «placer» en que este hace consistir el objetivo de la acción se refiere a un placer puramente físico o *sensual*. Así, Schumpeter lo califica como «la más superficial de todas las filosofías concebibles de la vida», e insiste en que el «placer» del que habla es simplemente el placer resumido en comer bistecs.[12] Moralistas como Carlyle no han vacilado en calificar su teoría de «una filosofía de cerdos». Esta crítica es muy antigua. «Epicúreo» se ha convertido en sinónimo de sensualista y los seguidores de Epicuro han sido condenados como los «cerdos» de Epicuro.

Estrechamente relacionada con esta crítica, y compartiendo con ella casi la misma notoriedad, está la acusación de que el hedonismo y el utilitarismo predican esencialmente la filosofía de la sensualidad y la autoindulgencia, propias del voluptuoso y el libertino.

Ahora bien, aunque es verdad que mucha gente predica y practica la filosofía de la sensualidad, esta recibe muy poco apoyo de Bentham o, para los efectos, de cualquiera de los principales utilitaristas.

Por lo que respecta a la acusación de sensualidad, nadie que haya leído alguna vez a Bentham podrá tener alguna excusa para hacerla.[13] En su detallada enumeración y clasificación de los «placeres», menciona no solamente los relacionados con los sentidos, entre los cuales incluye el placer de la salud y los que se derivan de la riqueza y el poder, o hasta los que se derivan de la adquisición y la posesión, sino también los que tienen que ver con la memoria y la imaginación, la asociación y la expectativa, la amistad, el buen nombre, la piedad, la buena voluntad y la benevolencia. (También es realista y suficientemente ingenuo para incluir en su lista los que se relacionan con la malevolencia o el rencor).

Cuando se hace la pregunta sobre cómo el placer debería ser medido, valorado o comparado, señala para el efecto siete criterios o «circunstancias»:

(1) *intensidad*, (2) *duración*, (3) *certeza* o *incertidumbre*, (4) *cercanía* o *lejanía*, (5) *fecundidad* —o la posibilidad de ser seguido por sensaciones de la misma clase—, (6) *pureza* —o la posibilidad de *no* ser seguido por sensaciones de la clase *opuesta*— y (7) *extensión* —el número de personas a quienes alcanza—.[14]

Pienso que las citas anteriores apuntan a varios de los defectos verdaderos en el análisis de Bentham. Estos incluyen su fracaso en la construcción de un «cálculo hedonista» convincente (aunque su esfuerzo detallado para lograrlo fuera muy instructivo). Incluyen asimismo su tendencia a considerar el «placer» o el «dolor» como algo que puede ser abstraído y aislado de placeres o dolores específicos, y tratado como un residuo físico o químico, o como un resultado homogéneo que puede ser medido cuantitativamente.

Volveré a estos puntos más tarde. Aquí deseo indicar que Bentham y los utilitaristas generalmente no pueden ser acusados con justicia de asignarle al «placer» un sentido puramente sensual. Ni su énfasis en promover el placer y evitar el dolor conduce necesariamente a una filosofía de autoindulgencia. Los críticos del hedonismo o el utilitarismo hablan constantemente como si sus adeptos midieran todos los placeres solo en términos de *intensidad*. Pero las palabras clave en las comparaciones de Bentham son la *duración*, la *fecundidad* y la *pureza*. La más importante de todas, según él mismo, es la *duración*. Al discutir la virtud de la «prudencia egoísta», Bentham enfatiza constantemente la importancia de no sacrificar el futuro por el presente, o la de dar «preferencia al placer futuro mayor sobre el presente menor».[15] «¿No es una virtud la moderación? Sí, sin duda lo es. Pero ¿por qué? Porque, al refrenar el deleite durante un tiempo, después lo eleva a tal grado que hace crecer, en general, la reserva de felicidad».[16]

3. Del mayor número

Las opiniones de Bentham han sido mal entendidas en otro aspecto importante, aunque esto obedezca en gran parte a un error suyo. Una de las frases que se le atribuye —antes citada más a menudo con aprobación por sus discípulos, y ahora blanco más frecuente de sus críticos— es «la mayor felicidad del mayor número». En primer lugar, como hemos visto, no se trata de una frase original de Bentham, sino tomada por él de Priestley (quien a su

vez fue precedido tanto por Hutcheson como por Beccaria); en segundo lugar, Bentham mismo la abandonó más tarde. Cuando él la rechazó, lo hizo con un argumento más claro y poderoso (hasta donde cabe) de los que yo haya oído a cualquier crítico. El argumento es citado por Bowring en las páginas finales del primer volumen de *Deontology*, obra póstuma, y yo lo parafraseo así:

El principio de la mayor felicidad del mayor número es cuestionable, porque puede ser interpretado en el sentido de que quien lo utiliza ignora los sentimientos o el destino de la minoría. Y este carácter discutible se pone más de relieve cuanto más grande percibimos la proporción de la minoría en relación con la mayoría.

Supongamos una comunidad de 4001 personas, en la que la «mayoría» tiene 2001 y la minoría 2000. Supongamos que, para comenzar, cada uno de los 4001 tiene una porción igual de felicidad. Si ahora tomamos la porción de felicidad de cada uno de los 2000 y la dividimos entre los 2001, el resultado no sería un aumento, sino una disminución enorme de la felicidad. Al dejar fuera los sentimientos de la minoría, según el principio del «mayor número», el vacío resultante, en vez de permanecer tal, podría llenarse de mayor infelicidad y sufrimiento. El resultado neto para toda la comunidad no sería una ganancia de felicidad, sino una gran pérdida.

O supongamos que las 4001 personas están al principio en un estado de igualdad perfecta respecto a los medios para conseguir la felicidad, incluyendo poder y opulencia, y poseyendo cada uno no solo igual riqueza, sino igual libertad e independencia. Ahora tomemos a 2000 de ellos o una minoría no importa cuánto más pequeña, reduzcámoslos a un estado de esclavitud, y dividámoslos a ellos y sus anteriores propiedades entre los restantes 2001. ¿En cuántos de la comunidad aumentaría realmente la felicidad? ¿Cuál sería el resultado respecto a la felicidad de la comunidad entera? Las preguntas se responden por sí mismas.

Para hacer la aplicación más específica, Bentham preguntó luego qué pasaría si en Gran Bretaña todos los católicos romanos fueran hechos esclavos y se dividieran entre todos los protestantes; o si en Irlanda todos los protestantes fueran divididos de manera similar entre todos los católicos romanos.

Así que Bentham regresó al principio de la mayor felicidad y habló sobre el objetivo de la ética como el que consiste en maximizar la felicidad de la

comunidad como un todo.

4. «Placer» contra «felicidad»

Esta declaración sobre el criterio último de las reglas morales deja muchas preguntas molestas sin contestar. Podemos posponer la consideración de algunas de ellas para más adelante, pero no podemos evitar abordar otras ahora, si, aunque sea provisionalmente, queremos obtener una respuesta satisfactoria. Algunas de esas preguntas son tal vez solo semánticas o lingüísticas; otras, psicológicas o filosóficas; en algunos casos, quizá resulte difícil determinar si tratamos de hecho con un problema psicológico, moral o puramente verbal.

Esto se aplica sobre todo al uso de los términos *placer* y *dolor*. Bentham mismo, como hemos visto, que al principio hizo que el uso reiterado de estos términos fuera básico en su sistema ético, después tendió progresivamente a abandonar el término *placer* y a inclinarse en favor del término *felicidad*. Pero insistió hasta el final en esto: «la felicidad es un conjunto del que los placeres son partes componentes… No dejen que la mente se desvíe por alguna diferencia surgida entre los placeres y la felicidad… Felicidad sin placer es una quimera y una contradicción: un millón sin ninguna unidad; una yarda cuadrada sin pulgada alguna; un bolso de guineas sin un átomo de oro».[17]

Sin embargo, la felicidad concebida como una mera adición aritmética de unidades de *placer* y *dolor* tiene poca aceptación hoy día, sea por filósofos morales, sicólogos, o el simple hombre de la calle. Las palabras placer y dolor conllevan dificultades persistentes. En vano han advertido algunos filósofos morales que deberían ser usadas y entendidas solo en un sentido puramente formal.[18] La asociación popular de estas palabras con el placer únicamente sensual y carnal es tan fuerte que tal advertencia tiene la garantía de ser olvidada. Mientras tanto, los antihedonistas, consciente o inconscientemente, hacen uso completo de esta asociación, para mofarse y desacreditar a los escritores utilitaristas que usan tales palabras.

Parece ser una demostración de sabiduría práctica, y el mejor modo de minimizar los malentendidos, usar los términos «placer» y «dolor» muy parcamente, si es que no abandonarlos casi del todo en cualquier discusión ética.

5
Satisfacción y felicidad

1. El papel del deseo

La doctrina moderna de la ética eudemónica se formula de manera diferente. Por lo general no se expresa en términos de placeres y dolores, sino de deseos y satisfacciones. Así, evita algunas de las controversias psicológicas y verbales planteadas por las teorías de placer-dolor, que son más antiguas. Como vimos en el capítulo 3, todos nuestros deseos particulares pueden coincidir en el deseo generalizado de sustituir un estado menos satisfactorio por otro más satisfactorio. Según Locke, el hombre actúa porque siente alguna «inquietud»[19] e intenta eliminarla en la medida de lo posible.

Por lo tanto, argumentaré en este capítulo en defensa por lo menos de una forma de la doctrina del «eudemonismo psicológico». Muchos filósofos morales modernos se oponen directamente a doctrinas superficialmente similares, bajo el nombre de «hedonismo psicológico» o «egoísmo psicológico». Consideraremos aquí la crítica hecha por un filósofo moral más antiguo, Hastings Rashdall.

Criticando el «hedonismo psicológico», sostuvo Rashdall que el mismo descansaba en una gran «histerología»: una inversión del orden verdadero de la dependencia lógica; un trastrocamiento de la causa y el efecto:

> El hecho de que una cosa sea deseada implica sin duda que la satisfacción del deseo traerá necesariamente placer. Hay indudablemente placer en la satisfacción de todo deseo. Pero eso es muy diferente de afirmar que el objeto es deseado porque se piensa como algo placentero y en la medida en que se piensa como placentero. De acuerdo con una frase estereotipada, la psicología hedonista entraña una «histerología»: es decir, pone la carreta adelante del caballo. En realidad, la satisfacción imaginada es creada por el deseo, no el deseo por la satisfacción imaginada.[20]

Pero, al hacer esta crítica, Rashdall se vio obligado a conceder algo: el que los hombres realmente tratan de satisfacer sus deseos, cualesquiera que sean. «En realidad, la satisfacción de cada deseo produce necesariamente placer, y por consiguiente, en la idea se concibe como agradable antes de que la acción para satisfacerlo se realice. Esa es la verdad que subyace a todas las exageraciones y tergiversaciones de la psicología hedonista».[21]

Tenemos aquí una base positiva más firme que la antigua psicología del placer-dolor, sobre la cual podemos construir. El filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) manifestó: «Al principio queremos o deseamos un objeto no porque sea agradable o bueno, sino que lo llamamos agradable o bueno porque lo queremos o deseamos; y lo hacemos así porque nuestra naturaleza sensual o suprasensual así lo requiere. No hay, por tanto, ninguna base para reconocer lo que está bien y es digno de ser anhelado fuera de la facultad con lo que se lo desea; es decir, el deseo original y el anhelo en sí mismos».[22] Pero todo esto fue dicho mucho antes por Spinoza en su *Ética* (parte III, prop. IX): «En ningún caso nos esforzamos por algo, o anhelamos, o añoramos, o deseamos algo porque lo juzguemos como bueno, sino que juzgamos una cosa como buena porque nos esforzamos por ella, la anhelamos, la añoramos o la deseamos».

Bertrand Russell, cuyas opiniones sobre la ética se han sometido a muchos cambios menores y han sufrido al menos una gran revolución, se ha decidido finalmente por este punto de vista, como se revela en dos libros publicados con casi treinta años de diferencia.

Comencemos con la primera afirmación:

> Hay una opinión, defendida, por ejemplo, por el doctor G. E. Moore, en el sentido de que «bueno» es una noción indefinible y que sabemos *a priori* ciertas proposiciones generales sobre las clases de cosas que son buenas por sí mismas. Se sabe que tales cosas, como la felicidad, el conocimiento, la apreciación de la belleza, son buenas, según el doctor Moore; también que deberíamos actuar para promover lo bueno y evitar lo malo. Antes yo mismo sostuve esta opinión, pero acabé abandonándola, movido en parte por la lectura de *Wind of Doctrine* del señor Santayana. Ahora pienso que lo bueno y lo malo se derivan del deseo. No quiero decir de una manera simplista que lo bueno sea lo deseado, porque los deseos de los hombres entran en conflicto, y lo «bueno» es, a mi parecer, principalmente un concepto social, diseñado para encontrar la solución a este conflicto. El conflicto, sin embargo, no surge solo entre los deseos de hombres diferentes, sino entre deseos incompatibles de un mismo hombre en tiempos diferentes, o incluso, al mismo tiempo.[23]

Russell pregunta entonces cómo los deseos de un solo individuo pueden armonizarse entre sí, y cómo, de ser posible, los deseos de individuos diferentes pueden armonizarse entre sí también.

En *Human Society in Ethics and Politics*, publicada en 1955, vuelve al mismo tema:

> Al decir conducta «correcta», me refiero a aquella que, en su balance, producirá probablemente más satisfacción que insatisfacción, o menor insatisfacción respecto a la satisfacción, y que, en tal estimado, la pregunta sobre quién disfruta de la satisfacción o sufre la insatisfacción debe considerarse irrelevante… Digo «satisfacción» en lugar de «placer» o «interés». El término «interés», tal como es comúnmente empleado, tiene una connotación demasiado estrecha… El término «satisfacción» es lo suficientemente amplio como para abarcar todo lo que le llega a un hombre con la realización de sus deseos, y estos deseos no necesariamente tienen alguna conexión con uno mismo, salvo que uno los sienta. Uno puede desear —por ejemplo, a mí mismo me ocurre— que se descubra una prueba para el último teorema de Fermat, y puede alegrarse si le otorgan a un brillante matemático joven una subvención suficiente para permitirle buscar esa prueba. La gratificación que uno sentiría en este caso habría que denominarla de satisfacción, y no tanto interés propio satisfecho, como suele entenderse comúnmente.
>
> La satisfacción, en el sentido que le doy a la palabra, no es exactamente lo mismo que el placer, aunque esté íntimamente relacionada con él. Algunas experiencias tienen una calidad satisfactoria, que va más allá de su mero placer; otras, al contrario, aunque sean muy placenteras, no conllevan ese sentimiento peculiar de realización, al que yo llamo satisfacción.
>
> Muchos filósofos han sostenido que los hombres siempre e invariablemente buscan el placer, y que incluso cuando realizan la mayoría de sus actos altruistas tienen este fin en mente. Yo creo que esto es un error. Es cierto, desde luego, que, independientemente de lo que usted pueda desear, conseguirá un cierto placer cuando alcance su objetivo, pero a menudo el placer se debe al deseo, no el deseo al placer esperado. Esto se aplica sobre todo a los deseos más simples, como el hambre y la sed. La satisfacción del hambre o la sed produce placer, pero el deseo de alimento o bebida es directo, y no es, excepto en un gastrónomo, un deseo del placer que el alimento y la bebida puedan proporcionar.
>
> Se acostumbra entre los moralistas impulsar lo que se conoce como «altruismo» y representar la moral como consistiendo principalmente en la propia abnegación. Esta postura, me parece a mí, se suele adoptar por no percatarse de la amplia variedad de deseos posibles. Pocos de los deseos de la gente se concentran totalmente en ellos mismos. De esto hay pruebas abundantes en el predominio de los seguros de vida. Cada hombre actúa necesariamente por sus propios deseos, independientemente de lo que puedan ser, pero no hay razón alguna por la cual tales deseos deban ser todos egocéntricos. Tampoco es siempre cierto que los deseos que conciernen a otras personas se traducirán en mejores acciones que aquellos otros que son más egoístas. Un pintor, por ejemplo, podría ser impulsado por el afecto familiar a pintar cuadros por dinero, pero podría ser mejor para el mundo si pintara obras maestras y dejara a su familia sufrir las incomodidades de una pobreza relativa. Debe admitirse, sin embargo, que la inmensa mayoría de la humanidad tiene una tendencia a favor de sus propias satisfacciones, y que uno de los objetivos de la moral es disminuir la fuerza de esa tendencia.[24]

2. ¿«Felicidad» o «bienestar»?

Así, los códigos de moral tienen su punto de partida en los deseos, decisiones, preferencias y valoraciones humanas. Pero el reconocimiento de esto, importante como es, nos ayuda a avanzar solo un pequeño trecho hacia la construcción de un sistema ético, o incluso a una base para evaluar reglas y

juicios éticos existentes.

Daremos los siguientes pasos en los capítulos que siguen. Antes de que lleguemos a esos capítulos, que estarán principalmente dedicados al problema de los *medios*, preguntémonos si podemos dar alguna respuesta satisfactoria a la pregunta sobre los *fines*.

No será suficiente decir, como algunos filósofos morales modernos lo han hecho, que los fines son «plurales» y totalmente inconmensurables. Con esto se evade completamente uno de los problemas más importantes de la ética. El problema ético, como se presenta en la práctica en la vida diaria, es precisamente *qué* curso de acción «deberíamos» tomar: precisamente, qué «fin», entre otros «fines» contrarios, deberíamos perseguir.

Por ejemplo, afirman frecuentemente los filósofos morales que, aunque la «felicidad» pueda ser un elemento del fin último, la «virtud» también es un fin último, que no puede ser subsumido bajo la «felicidad» o resuelto en ella. Pero supongamos que un hombre encara un problema, con una decisión en la que, según él, un curso de acción determinado tendería más a promover la felicidad (y no necesaria o simplemente solo la suya, sino también la de otros), mientras otro curso de acción contrario sería el más «virtuoso». ¿Cómo puede él resolver su problema? Una decisión racional solo puede ser tomada sobre alguna base común de comparación. O la felicidad no es un fin último, sino un medio para alcanzar algún fin ulterior, o la virtud no es un fin último, sino un medio para alcanzar algún fin ulterior. Y esto, ya sea que la felicidad deba ser valorada en términos de su tendencia a promover la virtud, o la virtud en términos de su tendencia a promover la felicidad, o las dos en términos de su tendencia a promover algún fin ulterior, más allá de ambas.

Una confusión que se ha interpuesto en el camino a la hora de solucionar este problema ha sido el empecinamiento de los filósofos morales de subrayar el —según ellos— agudo contraste entre «medios» y «fines», y luego suponer que aquello que pueda demostrarse que es un medio para conseguir algún fin ulterior debe ser *simplemente* un medio, y no puede tener ningún valor «en sí mismo»; o, como ellos lo expresan, no puede tener ningún valor «intrínseco».

Más tarde veremos en detalle que la mayor parte de cosas o valores objeto de la búsqueda humana son tanto medios como fines; que una cosa puede ser un medio para conseguir un fin próximo que, a su vez, es un medio para conseguir algún fin adicional que, por su parte, puede ser también un medio

para conseguir otro fin ulterior; que estos «medios-fines» llegan a ser valorados no solo como medios, sino como fines en sí mismos; en otras palabras, adquieren no solo un valor derivado o «instrumental», sino cuasi«intrínseco».

Pero aquí debemos dejar sentada categóricamente una de nuestras conclusiones provisionales. En todo momento hacemos no lo que nos proporciona el mayor «placer» (usando la palabra en su connotación habitual), sino lo que nos da mayor satisfacción (o menor insatisfacción). Si actuamos bajo la influencia de ciertos impulsos, o del miedo o la cólera o la pasión, hacemos lo que nos da la mayor satisfacción momentánea, sin tomar en cuenta las consecuencias que tendrá en el futuro. Si actuamos tranquilamente después de reflexionar, hacemos lo que pensamos que probablemente nos dará la mayor satisfacción (o la menor insatisfacción) en el largo plazo. Pero, cuando juzgamos moralmente nuestras acciones (y, sobre todo, cuando juzgamos moralmente las acciones de *otros*), la pregunta que hacemos o deberíamos hacer es esta: ¿Qué acciones o reglas de acción promoverían más la salud, la felicidad y el bienestar, en el largo plazo, del agente individual?, o si hay conflicto, ¿qué reglas de acción promoverían más la salud, la felicidad y el bienestar, en el largo plazo, de la comunidad entera o de toda la humanidad?

He usado el enunciado largo «salud, felicidad y bienestar» como el equivalente más cercano a la eudemonía de Aristóteles, que parece incluir las tres. Y lo he usado porque algunos filósofos morales creen que la felicidad, incluso si representa la felicidad más duradera de la humanidad, es un objetivo demasiado estrecho o demasiado innoble. A fin de evitar disputas estériles sobre palabras, yo debería estar dispuesto a llamar al objetivo último simplemente «lo bueno» o «el bienestar». No podría haber entonces ninguna objeción basada en que este objetivo último, este *summum bonum*, este criterio abarcador de todos los medios u otros fines, no fuese suficientemente inclusivo o noble. No tengo ninguna objeción seria contra el uso del término *bienestar* para referirse a este objetivo último, aunque prefiero el término *felicidad*, que se sostiene a sí mismo como suficientemente inclusivo, pero que, aún así, es más específico. Dondequiera que use la palabra *felicidad* por sí sola, cualquier lector puede añadir silenciosamente *y/o bienestar*, si piensa que la adición es necesaria para aumentar la comprensión o la nobleza del objetivo.

3. El placer no puede ser cuantificado

Antes de abandonar la materia de este capítulo, parece razonable tratar de responder algunas objeciones contra la visión eudemónica que en él se presenta.

Una de ellas tiene que ver con la relación que dice el deseo al placer, la presunta falacia de histerología, mencionada al inicio del capítulo. Sospecho que la gente que hace el mayor hincapié en esta falacia es culpable de una confusión de ideas. Su posición se pone de manifiesto en esta forma: «Cuando tengo hambre, deseo alimento, no placer». Pero esta declaración depende, para poder ser convincente, de una ambigüedad de la palabra «placer». Si sustituimos «placer» por *satisfacción*, la declaración se torna susceptible: «cuando tengo hambre, deseo alimento, no la satisfacción de mi deseo». Lo que está implicado aquí no es un contraste entre dos cosas diferentes, sino solo entre dos modos diferentes de declarar la misma cosa. La declaración: «cuando tengo hambre, deseo alimento» es concreta y específica; en cambio, la declaración: «deseo satisfacer mis deseos» es general y abstracta. No hay ninguna antítesis. Según el ejemplo, el alimento es simplemente el medio específico de satisfacer un deseo específico.

Aún así, desde el tiempo del obispo Butler, este punto ha sido objeto de dura controversia. Tanto los hedonistas como los antihedonistas olvidan frecuentemente que tanto la palabra «placer» como la palabra «satisfacción» son simplemente *abstracciones*. Un placer o una satisfacción en general no existen separados de un placer o una satisfacción *específica*. El «placer» en general no puede separarse o aislarse de placeres o fuentes de placer específicos, como si fuera una especie de jugo homogéneo puro.

Tampoco puede el placer ser medido o cuantificado. La tentativa de Bentham de cuantificar el placer fue ingeniosa, pero terminó en fracaso. ¿Cómo puede uno medir la intensidad de un placer, por ejemplo, contra la duración de otro? ¿O la intensidad del «mismo» placer contra su propia duración? ¿Qué disminución de la intensidad es exactamente igual a exactamente qué aumento de la duración? Si se responde que el individuo decide esto, siempre que toma una decisión, entonces se está diciendo que es su *preferencia* subjetiva la que realmente cuenta, no la «cantidad» de placer que recibe.

Los placeres y satisfacciones pueden compararse en términos de *más* o *menos*, pero no pueden cuantificarse. Así, podemos decir que son *comparables*, pero, en otro respecto, no podemos llegar a decir que son *mensurables*. Podemos decir, por ejemplo, que preferimos ir esta noche a oír la sinfónica que a jugar al *bridge*, que es quizá el equivalente a decir que ir esta noche a oír la sinfónica nos daría más placer que ir a jugar al *bridge*. Pero no podemos decir sensatamente que preferimos ir esta noche a oír la sinfónica 3.72 veces más que a ir a jugar al *bridge* (o que nos daría 3.72 veces más placer).

Así, cuando decimos que un individuo «trata de maximizar sus satisfacciones», debemos ser cuidadosos y no olvidarnos de que usamos el término «maximizar» metafóricamente. Es una forma elíptica de decir: «tomar en cada caso la acción cuya ejecución parece prometernos los resultados más satisfactorios». No podemos usar legítimamente aquí el término «maximizar» en el sentido estricto en que se utiliza en matemáticas, para significar la *suma* más grande posible. Ni las satisfacciones ni los placeres pueden ser cuantificados. Solo pueden compararse en términos de *más* o *menos*. Para decirlo de otra manera: pueden compararse ordinalmente, no cardinalmente. Podemos hablar de nuestra primera, segunda y tercera elección. Podemos decir que esperamos conseguir más satisfacción (o placer) haciendo A que haciendo B, pero nunca podemos decir exactamente *cuánto* más.[25]

4. Sócrates y la ostra

Al comparar placeres o satisfacciones entre sí, es legítimo decir que uno es más o menos que el otro, pero es simplemente confuso decir, con John Stuart Mill, que uno es «más alto» o «más bajo» que el otro. A este respecto Bentham fue mucho más lógico, cuando escribió: «Siendo la cantidad de placer igual, tan buena es la tachuela como la poesía». Cuando, tratando de eludir esta conclusión, Mill insistió en que los placeres deberían ser medidos por «la calidad… como por la cantidad»,[26] abandonó, en efecto, al placer en sí mismo como el estándar de guía de la conducta y apeló a algún otro estándar, no especificado claramente. Ello implicaba que valoramos los estados de conciencia por alguna otra razón distinta de que resulten agradables o no.

Si abandonamos el «placer» como estándar y lo sustituimos por satisfacción, resulta claro que si la satisfacción que brinda es el estándar de conducta y Juan Pérez consigue más satisfacción de jugar al ping-pong que de leer poesía, entonces él se justifica jugando al ping-pong. Uno puede decir, si así lo desea, siguiendo otra vez a Mill, que probablemente preferiría la poesía, si tuviera «experiencia en ambas» actividades. Pero eso está lejos de ser seguro. Depende de qué tipo de persona sea Pérez, cuáles sean sus gustos, cuáles sus capacidades físicas y mentales, y cuál su humor en ese momento. Insistir alguien en que debería leer poesía en lugar de jugar al ping-pong (aunque este último le proporcione un placer intenso y la poesía simplemente lo aburra o irrite), con base en que si juega al ping-pong y renuncia a la poesía, se ganará su desprecio, es apelar al esnobismo intelectual más que a la moral.

De hecho, Mill causó mucha confusión en el ámbito de la ética cuando escribió: «Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. Y si el tonto o el cerdo son de opinión diferente, es porque solo conocen el lado de la pregunta que a ellos respecta. Los otros sujetos de la comparación conocen ambos lados».[27]

Ahora bien: se puede dudar de que los otros sujetos de la comparación conozcan ambos lados. Un hombre inteligente nunca ha sido cerdo, y no sabe exactamente cómo se siente un cerdo o cómo se sentiría él si fuera un cerdo: él podría tener entonces preferencias de cerdo, cualesquiera que estas fueran.

En todo caso, Mill ha introducido simplemente un elemento irrelevante. Apela a nuestro esnobismo, a nuestro orgullo o a nuestra vergüenza. Anadie que lea algo de filosofía le gustaría confesar que preferiría ser un hombre ordinario en lugar de un genio; y no digamos que preferiría ser un cerdo a ser un hombre ordinario. Se espera que el lector diga: «¡mil veces, *no*!».

Pero esta no es la cuestión. Si nos plegamos al tema, entonces contestaremos: Es mejor ser Sócrates satisfecho que Sócrates insatisfecho. Mejor ser un ser humano satisfecho que un ser humano insatisfecho. Mejor ser un tonto satisfecho que un tonto insatisfecho. Hasta mejor ser un cerdo satisfecho que un cerdo insatisfecho.

Cada uno de estos sujetos, estando insatisfecho, es por lo general capaz de iniciar alguna acción que lo haría menos insatisfecho. Las acciones que lo

harían menos insatisfecho en el largo plazo, suponiendo que no fuesen a costa de otras personas (o cerdos), serían las más apropiadas que él podría iniciar. La decisión de iniciar tales acciones es una opción real.

La decisión referida por Mill no lo es. Ni un ser humano ni un cerdo, indistintamente de sus propios deseos, pueden cambiar su estado animal por otro. Tampoco un tonto puede hacerse un Sócrates simplemente por un acto de decisión, ni Sócrates convertirse en un tonto porque sí. Pero los seres humanos son, por lo menos, capaces de elegir las acciones que parecen más aptas para proporcionarles la mayor satisfacción en el largo plazo.

Si un idiota es feliz quedándose boquiabierto ante la televisión, pero se sentiría miserable tratando de leer a Platón o a Mill o a G. E. Moore, sería cruel, y hasta estúpido, tratar de obligarlo a hacer lo último, simplemente porque se piensa que esas lecturas harían feliz a un genio. Difícilmente podría considerarse más «moral» para un hombre común torturarse o aburrirse leyendo libros intelectuales, en lugar de novelas policíacas, si las últimas le proporcionaran verdadero placer. La vida moral no debería confundirse con la vida intelectual. La vida moral consiste en seguir el curso que conduce al individuo a la mayor felicidad duradera alcanzable en su caso, y a cooperar con otros hasta donde lo permitan las capacidades que realmente tiene, en lugar de las que podría desear tener o pensar que «debería» tener.

Sin embargo, los filósofos morales apelan a este parámetro críptico y esnobista una y otra vez. En una de sus muchas fases como filósofo moral, Bertrand Russell repitió en cierta ocasión el argumento de Platón de que la ostra siente placer sin tener conocimiento del mismo. Imagine ese monótono placer tan intenso y prolongado como quiera. ¿Lo elegiría usted? ¿Es ese su bien? Santayana contestó:

> Se espera que el lector británico, lo mismo que la juventud griega ruborizada, conteste instintivamente: ¡No! Esto es un argumento *ad hominem* (y no puede haber ninguna otra clase de argumento en la ética). Pero el hombre que da la respuesta requerida no lo hace tanto porque tal respuesta sea evidente, que no lo es, cuanto porque él es la clase requerida de hombre. Él está impresionado por la idea de parecerse a una ostra. Sin embargo, el placer invariable, sin memoria o reflexión, sin la tediosa mezcla de imágenes arbitrarias, es justamente lo que el místico, el voluptuoso y quizás la ostra encuentran que está bien… La imposibilidad frente a la cual las personas intentan satisfacerse con un placer puro como un objetivo radica en su deseo de imaginación; o, mejor dicho, en que son dominadas por una imaginación exclusivamente humana. [28]

Llevemos el argumento de Santayana un paso más adelante. Presumamos que el filósofo moral preguntó: «Suponga que usted podría obtener más

placer, tanto inmediatamente como en el largo plazo, del que usted obtiene ahora al ver las obras de Shakespeare, pero sin haber leído, visto u oído nunca una obra de Shakespeare, y permaneciendo completamente ignorante del trabajo de ese dramaturgo. ¿Elegiría usted este placer mayor?». Cualquier amante de Shakespeare contestaría probablemente que *no*. ¿Pero no será esto simplemente porque él no creería en esa alternativa hipotética? ¿Porque él simplemente no podría *imaginarse* a sí mismo obteniendo el placer proporcionado de Shakespeare sin leer o ver las obras shakesperianas? Difícilmente puede concebirse el placer como una abstracción pura, separada de un placer particular.

El antihedonista puede responder triunfalmente que, si la gente rechaza sustituir una *clase* de placer por otro, o una *calidad* de placer por otro, es porque han hecho algún otro tipo de prueba, aparte de la «cantidad» de placer. Pero se le debería indicar que la prueba que él aplica a placeres específicos intelectuales o «más altos» podría aplicarse, con la misma clase de resultados, a placeres específicos sensuales, carnales o «inferiores». Situémonos frente a un voluptuoso y hagámosle este planteamiento: «Suponga que, por algunos otros medios, usted podría conseguir más placer del que obtendría de dormir con la mujer más seductora del mundo, pero sin tener este privilegio: ¿elegiría usted este mayor, pero incorpóreo, placer?». Cualquier libertino a quien hicieran esta pregunta probablemente contestaría también con un *no* enfático. La razón sería básicamente la misma que la del amante de Shakespeare. La gente no puede imaginar o creer en un placer puramente abstracto, sino solo en un placer concreto.

Cuando a un hombre le piden que se imagine a sí mismo *sintiendo* placer, aunque privado de todas las *fuentes* presentes del mismo —de todas las cosas o actividades que aquí y ahora le *brindan* placer— naturalmente se considerará incapaz de sentirse así. Es como pedirle que se imagine enamorado, pero no *de* alguien en concreto.

La respuesta resulta más clara cuando abandonamos la palabra «placer» y la sustituimos por *satisfacción*. No hablamos generalmente de la «cantidad» de satisfacción, como nos vemos tentados a hacerlo con «placer», sino solo de *más* o *menos* satisfacción. Tampoco hablamos de la «calidad» de tal satisfacción. Simplemente preguntamos si este o aquel objeto o actividad nos dan más o menos satisfacción que otros. Reconocemos, además, que personas diferentes encuentran satisfacción en cosas diferentes, y que la misma persona

que hoy encuentra satisfacción en una actividad puede encontrarla mañana en otra totalmente distinta. Ninguno de nosotros elige *permanentemente* o *siempre* placeres «más altos» frente a placeres «más bajos», o viceversa. Incluso el asceta más convencido se detiene para comer o para satisfacer otras necesidades corporales. Y el más devoto admirador de las tragedias shakesperianas puede saborear una buena comida justo antes de ir al teatro.

En el capítulo 18 volveremos a una discusión más completa del problema de «la tachuela contra la poesía».

5. Eudemonismo psicológico

Anuncié al inicio de este capítulo que argumentaría en defensa de por lo menos una forma de la doctrina del «eudemonismo psicológico».

Algunos antihedonistas (entre quienes podría citar otra vez a Hastings Rashdall[29] como un ejemplo excepcional) han adoptado lo que parece ser una hábil forma de librarse del argumento hedonista. Primero procuran mostrar que el «hedonismo *psicológico*» no puede explicar nuestros verdaderos motivos al actuar. Entonces señalan que, mientras el «hedonismo *ético*» es todavía posible, resulta ridículo sostener que es *deber* de alguien buscar el propio placer incluso si no siempre lo quiere.

Esta refutación descansa en una serie de falacias, que se ponen notoriamente de manifiesto cuando abandonamos la palabra «placer», con sus connotaciones especiales, y en cambio hablamos de «satisfacción» o «felicidad».

Aun a riesgo de repetirnos, examinemos algunas de las principales falacias en el ataque contra el hedonismo psicológico:

1. *La suposición de que «placer» se refiere solo, o principalmente, al placer sensual o carnal*. Casi no hay ningún escritor antihedonista que no haga, al menos tácitamente, esta suposición. Por eso parece aconsejable a los eudemonistas abandonar las palabras «hedonista» y «placer», y en su lugar hablar de «satisfacción» o «felicidad». Dondequiera que encontremos la palabra «placer» debemos estar atentos contra su ambigüedad, pues lo mismo puede significar: (1) placer sensual que (2) un apreciado estado de conciencia. [30]

2. *La negativa a ver que la posición hedonista o eudemonista puede ser declarada negativamente*. Los antihedonistas acusan a los hedonistas de argumentar, por ejemplo (y algunos errados hedonistas realmente lo hacen), que un hombre se hace mártir voluntariamente porque piensa que el «placer» del martirio predominará sobre el dolor. Más bien él acepta el martirio (cuando podría evitarlo), porque prefiere la agonía física de la tortura, quema o crucifixión a la desgracia o angustia espiritual de rechazar a su Dios, o sus principios, o traicionar a sus amigos. No está eligiendo «placer» de ninguna clase; está eligiendo lo que considera una agonía menor.

3. *Los antihedonistas (sobre todo Rashdall, que le dedica muchas páginas) tratan de refutar el hedonismo refiriéndose a lo que llaman la falacia «histerológica»*. Cito a Rashdall otra vez: «La psicología hedonista explica el deseo por el placer, mientras que, de hecho, el placer debe su existencia completamente al deseo».[31] Y otra vez: «[el hedonismo] hace de la “satisfacción” esperada la condición del deseo, mientras que el deseo es realmente la condición de la satisfacción».[32]

Aquí el contraste entre «deseo» y «satisfacción» es de dudosa validez. Se trata de una diferencia verbal más que psicológica. Es simplemente tautológico decir que lo que realmente deseo es la satisfacción de mis deseos. Es verdad que no trataré de satisfacer un deseo, a menos que ya lo tenga. ¡Pero es la satisfacción del deseo, más bien que el deseo en sí mismo, lo que deseo! La objeción de Rashdall se reduce a la trivialidad de que deseamos un placer solo porque lo deseamos. Decir que busco la satisfacción de mis deseos es otra forma de decir que deseo la «felicidad», pues mi felicidad consiste en satisfacer mis deseos.

4. *Otra objeción al hedonismo es la que se origina con el obispo Butler. Esta declara que lo que quiero no es «placer», sino alguna cosa específica*. Cito otra vez la oración referida hace poco: «Cuando tengo hambre, deseo alimento, no placer». Ya hemos indicado que en ella simplemente se enfatizan los *medios* específicos por los cuales busco la satisfacción de un deseo específico. No hay ninguna antítesis real aquí: solo una opción entre la declaración concreta y abstracta de la situación.

5. *Los antihedonistas procuran desacreditar el hedonismo psicológico, indicando que un hombre a menudo rechaza realizar la acción que parece prometer el placer más inmediato o más intenso*. Pero esto no demuestra nada

en absoluto sobre el hedonismo psicológico ni, especialmente, sobre el eudemonismo psicológico. Esto puede significar nada más que el hombre busca su mayor placer (o satisfacción o felicidad) en el largo plazo. «Mide» el placer o la satisfacción o la felicidad por la *duración*, así como por la intensidad.

6. *El argumento final contra el hedonismo o eudemonismo psicológico es que los hombres actúan con frecuencia bajo la influencia de meros impulsos, pasión o enojo, y no hacen las cosas calculadamente para proporcionarse el máximo placer, satisfacción o felicidad*. Esto es cierto. Pero también lo es que, en sus momentos de calma, es su felicidad duradera lo que busca cada hombre.

Replanteemos y resumamos esto. Es verdad que los hombres no procuran maximizar una mera abstracción, o cierto jugo homogéneo llamado «placer». *Buscan la satisfacción de sus deseos*. Y a esto es a lo que nos *referimos* cuando decimos que buscan la «felicidad».

El intento de un hombre de satisfacer alguno de sus deseos puede entrar en conflicto con la satisfacción de otro. Si, en un momento de impulso o pasión, intenta satisfacer un deseo simplemente momentáneo, puede hacerlo solo a costa de renunciar a una satisfacción mayor y más duradera. Por lo tanto debe *elegir* entre los deseos que quiere satisfacer; debe procurar reconciliarlos con los deseos contrarios de otros, así como con sus propios deseos contrarios. En otras palabras, debe tratar de *armonizar* sus deseos y maximizar sus satisfacciones en el largo plazo.

Esta es la reconciliación del eudemonismo psicológico y ético. Un hombre no puede actuar de tal modo que siempre maximice su propia felicidad duradera. Puede tener una visión corta o una voluntad débil, o ser esclavo de sus pasiones momentáneas. Pero, incluso así, es un eudemonista psicológico, pues, en sus momentos de calma, desea maximizar sus propias satisfacciones o su felicidad en el largo plazo. Debido a esto el argumento ético puede alcanzarlo y convencerlo. Si alguien puede mostrarle exitosamente que ciertas acciones que satisfacen alguna pasión momentánea, o aparentan promover algún interés propio inmediato, reducirán su satisfacción total en el largo plazo, su razón aceptará nuestro argumento y procurará enderezar su conducta.

Esta no es necesariamente una apelación al mero «egoísmo». La mayor

parte de las personas sienten simpatía espontánea por la felicidad y el bienestar de otros, en particular de su familia y sus amigos, y serían incapaces de encontrar mucha satisfacción o felicidad para sí mismos, si no fueran compartidas por al menos los más cercanos a ellos, e incluso por toda la comunidad. Buscarían su propia satisfacción y felicidad mediante actos de bondad y amor. Hasta a individuos completamente «egoístas» se les logra convencer de que pueden promover mejor sus propios intereses duraderos a través de la cooperación social, y de que no pueden conseguir la cooperación de otros si ellos mismos no contribuyen generosamente con lo propio.

De hecho, incluso el individuo más egocéntrico, necesitando no solo ser protegido contra la agresión de otros, sino deseando la cooperación activa de los demás, descubre que va a favor de su propio interés defender y promover una serie de reglas morales (y también legales) que prohíban el rompimiento de las promesas hechas, hacer trampas, robar, agredir, asesinar y, adicionalmente, también un conjunto de reglas morales que prescriban la cooperación, el servicio y la bondad con los semejantes.

La ética es un medio más que un fin último. Tiene valor derivado o «instrumental» más que valor «intrínseco» o final. Una ética racional no puede construirse simplemente sobre la base de lo que «deberíamos» desear, sino sobre la base de lo que deseamos realmente. Cada uno desea sustituir un estado menos satisfactorio por otro más satisfactorio. Pascal dijo: «La vida ordinaria de los hombres se parece a la de los santos. Unos y otros buscan satisfacción y se diferencian solo por el objeto en el que la ponen». Cada uno desea su propia felicidad duradera. Esto es verdadero, aunque solo sea porque es tautológico. Nuestra felicidad duradera es simplemente otro nombre que le ponemos a lo que realmente deseamos para el largo plazo.

Esta es la base no solo de las virtudes prudenciales, sino también de las sociales. Va en el interés duradero de cada uno de nosotros practicar tanto las virtudes sociales como las prudenciales y, por supuesto, hacer que todos los demás las practiquen.

Aquí está la única respuesta persuasiva, a la pregunta: «¿Por qué debería yo actuar moralmente?». Un *deber ser* siempre tiene como base un *ser* o un *será* y de ellos emerge.

6
Cooperación social

1. Todos y cada uno

El objetivo último de la conducta de cada uno de nosotros, en cuanto individuos, es maximizar la propia felicidad y el propio bienestar. Por tanto el esfuerzo que cada uno de nosotros realice, como miembro de la sociedad, debe concretarse en inducir y persuadir a *todos los demás* para que actúen, a fin de maximizar la felicidad y el bienestar duraderos de la sociedad en conjunto, y hasta, si fuera necesario, impedir por la fuerza que alguien actúe en sentido contrario, pues la felicidad y el bienestar de cada uno se promueven observando la misma conducta con la que se promueven la felicidad y el bienestar de todos. A la inversa: la felicidad y el bienestar de todos se promueven observando la conducta con la cual se promueven la felicidad y el bienestar de cada uno. En el largo plazo, los objetivos del individuo y de la «sociedad» (considerada esta palabra como el nombre que cada uno de nosotros damos al *conjunto* de todos los individuos) se unen y tienden a coincidir.

Podemos formular esta conclusión de otra forma: el objetivo de cada uno de nosotros es maximizar la propia satisfacción; y cada uno de nosotros reconocemos que la propia satisfacción puede maximizarse mejor cooperando con otros y contando con la cooperación de ellos. Por consiguiente, la sociedad misma puede definirse como la combinación de los individuos en un esfuerzo cooperativo.[33] Si tenemos presente esto, no hay ningún mal en decir que, así como el objetivo de cada uno de nosotros es maximizar su propia satisfacción, el de la «sociedad» es maximizar la satisfacción de cada uno de sus miembros; o, si esto no puede lograrse completamente, tratar de

reconciliar y armonizar tantos deseos como sea posible y minimizar la insatisfacción o maximizar la satisfacción de tantas personas como sea posible en el largo plazo.

Así, en nuestro objetivo se prevé continuamente tanto el estado presente de bienestar como el estado futuro de bienestar; la maximización tanto de la satisfacción presente como de la satisfacción futura.

Pero esta formulación del objetivo último nos hace avanzar solo un poquito hacia un sistema de ética.

2. El camino hacia el objetivo

Fue un error de la mayoría de los utilitaristas más antiguos, así como de los primeros moralistas, suponer que, si ellos pudieran encontrar y definir alguna vez el objetivo último de la conducta, el gran *summum bonum*, su misión estaría consumada. Parecían así caballeros medievales, dedicando todos sus esfuerzos a la búsqueda del Santo Grial y suponiendo que, una vez encontrado, su tarea habría concluido.

Sin embargo, incluso suponiendo que hemos encontrado, o hemos tenido éxito en enunciarlo, el objetivo «último» de la conducta, no tenemos más acabada nuestra tarea que si hubiéramos decidido ir a Tierra Santa. Debemos saber la manera de llegar allí. Debemos conocer los medios y la forma de obtenerlos.

¿Por qué medios vamos a lograr el objetivo de nuestra conducta? ¿Cómo sabremos con qué conducta tendremos la mayor probabilidad de conseguir este objetivo?

El gran problema de la ética es que no hay dos personas que encuentren su felicidad o satisfacción exactamente en las mismas cosas. Cada uno de nosotros tiene su propio conjunto peculiar de deseos, sus propias valoraciones particulares, sus propios fines intermedios. La unanimidad en los juicios de valor no existe y probablemente nunca existirá.

Esto parece constituir un dilema, un callejón sin salida lógica, del que los escritores éticos más antiguos lucharon para escapar. Muchos de ellos pensaron que habían encontrado la salida en la doctrina de que los objetivos últimos y las reglas éticas eran conocidos por «intuición». Cuando surgía el

desacuerdo sobre estos objetivos o reglas, trataban de superarlo consultando sus propias conciencias individuales y guiándose por sus propias intuiciones privadas. Esta no era una buena salida. Sin embargo, hay un camino para escapar.

El camino radica en la *cooperación social*. Para cada uno de nosotros, la cooperación social es el gran medio con el que alcanzar casi todos nuestros fines. Por supuesto, la cooperación social no es para cada uno de nosotros el fin último, sino un medio. Este planteamiento tiene la gran ventaja de que no se requiere ninguna unanimidad en cuanto a los juicios de valor para hacerla funcionar.[34] Pero es un medio tan central, tan universal, tan indispensable para la realización prácticamente de todos nuestros otros fines, que hay poco daño en considerarla como un fin en sí misma, e incluso en tratarla como si fuera *el* objetivo de la ética. De hecho, precisamente porque ninguno de nosotros sabe *exactamente* lo que proporcionaría la mayor satisfacción o felicidad a otros, la mejor prueba de nuestras acciones o reglas de acción es el grado hasta el que con ellas se promueven una cooperación social que permite mejor a cada uno de nosotros perseguir *nuestros propios* fines.

Sin la cooperación social, el hombre moderno no podría haber conseguido la más mínima fracción de los fines y satisfacciones que con ella ha conseguido. La misma subsistencia de la inmensa mayoría de nosotros depende de ella. No podemos tratar la subsistencia como despreciablemente material e indigna de nuestra atención moral. Mises nos lo recuerda: «Incluso los fines más sublimes no pueden ser buscados por gente que no haya satisfecho primero las necesidades de su cuerpo animal».[35] Philip Wicksteed lo ha dicho más concretamente: «Un hombre no puede ser ni santo, ni amante, ni poeta, a menos que haya tenido algo que comer».[36]

3. La división del trabajo

El gran medio de la cooperación social es la división y la combinación del trabajo. La división del trabajo aumenta enormemente la productividad de cada uno y, por lo tanto, la productividad de todos. Esto se ha reconocido casi desde que la economía empezó a considerarse como ciencia. Reconocerlo así es, en efecto, el fundamento de la economía moderna. No es una mera coincidencia que la formulación de esta verdad se encuentre en la primera

oración del primer capítulo del gran libro *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, publicado en 1776: «La mayor mejora de los poderes productivos del trabajo, y la mayor parte de la habilidad, destreza y juicio con los cuales este es dirigido o aplicado, parecen haber sido efectos de la división de trabajo».

Adam Smith pone a continuación el ejemplo «de una empresa casi insignificante, en la que la división del trabajo ha sido tomada muy en cuenta: se trata del negocio de la fabricación de alfileres». Cuenta que «un trabajador no educado en este negocio (que la división del trabajo ha hecho un negocio diferenciado), ni familiarizado con el uso de la maquinaria empleada en él (a cuyo descubrimiento la misma división del trabajo ha dado probablemente lugar), podría escasamente, a pesar de poner en ello la mayor diligencia, hacer un alfiler al día, y seguramente nunca veinte». Dada la forma como el trabajo se ha desarrollado (estamos en 1776), nos dice: «Un hombre saca el alambre, otro lo endereza, un tercero lo corta, un cuarto lo afila, un quinto lo esmerila por un extremo, para lograr la cabeza». Así sucesivamente, de modo que «la ocupación importante de hacer un alfiler se divide, de esta manera, aproximadamente en dieciocho operaciones distintas». Cuenta como él mismo conoció «una pequeña factoría de esta clase, donde solo trabajaban diez hombres» y aun así «podrían hacer entre todos más de cuarenta y ocho mil alfileres en un día. Cada uno, por lo tanto, haciendo una décima parte de cuarenta y ocho mil alfileres, podría considerarse como fabricando cuatro mil ochocientos alfileres en un día. Pero si hubieran trabajado todos por separado e independientemente, y sin que ninguno hubiera sido educado en este negocio peculiar, ellos seguramente no podrían haber hecho veinte cada uno, quizás ni uno siquiera al día; es decir, seguramente, ni la ducentésima, quizás ni la cuatromilésimoctogésima parte de lo que actualmente son capaces de realizar, como consecuencia de una división y combinación apropiadas de sus operaciones diferentes».

Smith prosigue mostrando, a base de ilustraciones adicionales, cómo «la división del trabajo… en el grado que pueda introducirse, se traduce, en cada situación, en un aumento proporcional de los poderes productivos del trabajo»; y cómo «la separación de oficios y empleos diferentes parece haber ocurrido a consecuencia de esta ventaja».

Él atribuye este gran aumento de la productividad a «tres circunstancias diferentes: primero, el aumento de destreza en cada trabajador particular; segundo, el ahorro del tiempo que comúnmente se pierde en pasar de una

clase de trabajo a otro; finalmente, la invención de un gran número de máquinas, que facilitan y reducen el trabajo, permitiendo a un hombre hacer la tarea de muchos». Estas tres «circunstancias» se explican después detalladamente.

«La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo» —concluye Smith— «da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo».

Pero esto lo lleva a formularse una pregunta adicional, de cuya respuesta trata en su segundo capítulo. «Esta división del trabajo, que tantas ventajas implica, no es en principio efecto de ninguna sabiduría humana, que prevé y quiere aquella opulencia general a la que dicha división conduce. Es la necesaria, aunque muy lenta y gradual, consecuencia de una cierta propensión de la naturaleza humana, que no tiene en mente tan grande utilidad: la propensión a permutar, trocar e intercambiar una cosa por otra».

Al entender el origen de la división del trabajo sobre la base de una inexplicable «propensión a permutar, trocar e intercambiar», como a veces parece sostener en su argumento siguiente, Adam Smith se equivocó. La cooperación social y la división del trabajo descansan sobre el reconocimiento (aunque a menudo implícito, más bien que explícito) del individuo de que tal división promueve su propio interés: o sea, de que la labor realizada de acuerdo con la división del trabajo es más productiva que el trabajo aislado. De hecho, el propio argumento siguiente de Adam Smith, en el capítulo II, claramente lo reconoce así:

> En una sociedad civilizada [el individuo] necesita a cada instante la cooperación y asistencia de la multitud… El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones: Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta; y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.

«Sólo el mendigo», indica Smith en la ampliación del argumento, «depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos; pero no en absoluto», ya que «con el dinero que un hombre le da, él compra alimento», etc.

«Es por trato, por trueque y por compra», sigue Adam Smith, «que recibimos la mayor parte de los servicios mutuos que necesitamos, es esta misma inclinación a negociar la que al principio da lugar a la división del trabajo. En una tribu de cazadores o pastores, un individuo, pongamos por caso, hace arcos y flechas con más rapidez y destreza que ningún otro. Frecuentemente los intercambia por ganado o piezas de caza con sus compañeros; y al final descubre que de esta manera puede adquirir más ganado y más piezas de caza que si él mismo saliera al campo a capturarlos. Es así como, siguiendo su propio interés, se dedica casi exclusivamente a hacer arcos y flechas, convirtiéndose en una especie de armero». Smith continúa explicando cómo surgen otros especialistas.

En resumen: cada uno de nosotros, persiguiendo nuestro propio interés, descubrimos que podemos ser más efectivos a través de la cooperación social. La creencia de que hay un conflicto básico entre los intereses del individuo y los de la sociedad es insostenible. La sociedad no es más que el nombre que le damos a la combinación de los esfuerzos de los que cooperan con un fin determinado.

4. La base de la vida económica

Veamos un poco más de cerca la base motivacional de este gran sistema de la cooperación social, a través del intercambio de bienes o servicios. Acabo de usar la frase «interés propio», después del ejemplo de Adam Smith, cuando habla de los «propios intereses», el «amor propio» y las «ventajas» del carnicero y el panadero. Pero deberíamos procurar no suponer que la gente entra en estas relaciones económicas de unos con otros simplemente porque cada uno busca sólo su ventaja «interesada» o «egoísta». Veamos cómo un economista agudo replantea la esencia de esta relación.

La vida económica, escribe Philip Wicksteed, «consiste en todo ese complejo de relaciones en las que entramos con otra gente, y nos prestamos nosotros o nuestros recursos a la promoción de sus objetivos, como un medio indirecto de fomentar los nuestros».[37] «Por procesos directos e indirectos de intercambio, o la alquimia social cuyo símbolo es el dinero, las cosas que tengo y las que puedo hacer son transmutadas en las cosas que quiero y en las que podría hacer».[38] La gente coopera conmigo en la relación económica

«no principalmente, o no únicamente, porque estén interesados en mis objetivos, sino porque tienen ciertos objetivos propios; y así como yo descubro que solo puedo asegurar la consecución de mis objetivos asegurando la cooperación con ellos, también ellos descubren que solo pueden realizar los suyos asegurando la cooperación de otros, y que yo me encuentro en la posición, directa o indirectamente, de poner esta cooperación a disposición de ellos. Por tanto, una gran diversidad de nuestras relaciones con otros integran un sistema de ajuste mutuo, por el cual promovemos los objetivos de cada uno simplemente como una forma indirecta de promover los nuestros».[39]

Hasta ahora, quizá el lector no haya descubierto ninguna diferencia sustancial entre la postura de Wicksteed y la de Adam Smith. Sin embargo, hay una muy importante. Yo participo en una relación económica o comercial con usted, para el intercambio de bienes o servicios por dinero, principalmente para promover *mis* objetivos, no los suyos, y usted, por su parte, participa en ella principalmente para promover sus objetivos, no los míos. Pero esto no significa que alguno de nuestros objetivos sea necesariamente egoísta o egocéntrico. Yo podría contratar sus servicios como impresor, para publicar, a mi costa, un folleto en el que demandara mayor consideración con los animales. Una madre que compra comestibles en el mercado irá donde pueda conseguir la mejor calidad o el precio más bajo, y no para ayudar a algún tendero en particular; sin embargo, en la compra de comestibles puede tener en mente las necesidades y gustos de su marido o de sus hijos más que sus propias necesidades o sus gustos. «Difícilmente podríamos concluir que, cuando Pablo de Tarso se hospedó en casa de Aquila y Priscila, en Corinto, y trabajó con ellos fabricando tiendas, lo hiciera por motivos egoístas… La relación económica o el nexo comercial son igualmente necesarios para desarrollar la vida del campesino y el príncipe, el santo y el pecador, el apóstol y el pastor, el más altruista y el más egoísta de los hombres».[40]

Al llegar a este punto, el lector podría estarse preguntando si este es un libro de ética o de economía. Pero he enfatizado esta cooperación económica porque tiene un relieve tan importante en nuestra vida diaria. Juega, de hecho, un papel mucho más grande en nuestra vida diaria del que la mayor parte de nosotros somos capaces de suponer. La relación de empleador y empleado (no obstante las ideas falsas y la propaganda de los socialistas marxistas y los sindicatos) es esencialmente una relación cooperativa. Cada uno necesita al

otro para lograr sus propios objetivos. El éxito del empleador depende de la diligencia, la habilidad y la lealtad de sus empleados; los empleos y los ingresos de los empleados, del éxito del empleador. Incluso la competencia en el campo económico, tan comúnmente considerada por socialistas y reformadores como una forma de guerra económica,[41] es parte de un gran sistema de cooperación social, que promueve la continua invención y mejora de productos, la reducción de costos y precios, la multiplicación de opciones diversas y el aumento del bienestar de los consumidores. La competencia por los trabajadores eleva constantemente los salarios, y la competencia por los empleos mejora el desempeño y la eficiencia. La verdad es que los competidores no cooperan *directamente* unos con otros, pero cada uno, al competir por el favor de terceros, procura ofrecer más ventajas a estos terceros de las que su rival puede ofrecer. Así, cada uno promueve el sistema completo de la cooperación social. La competencia económica es simplemente el resultado de los esfuerzos individuales por alcanzar la posición más favorable en este sistema de la cooperación, y debe existir en cualquier modo concebible de organización social.[42]

La cooperación económica, como he dicho, abarca un ámbito mucho más grande de nuestra vida diaria del que la mayor parte de nosotros somos capaces de entender, e incluso del que estamos dispuestos a admitir. El matrimonio y la familia son, entre otras cosas, una forma no solo biológica, sino también económica, de cooperación. En las sociedades primitivas, el hombre cazaba y pescaba, mientras la mujer preparaba los alimentos. En la sociedad moderna, el marido es todavía responsable de la protección física y el suministro de alimento a la esposa y a los hijos. Cada miembro de la familia gana en esta cooperación, y es en gran parte sobre el reconocimiento de esta ganancia económica mutua, y no simplemente sobre las alegrías del amor y el compañerismo, sobre el que se asientan más sólidamente los fundamentos de la institución del matrimonio.

Pero, aunque las ventajas de la cooperación social sean económicas en un muy alto grado, no son únicamente económicas. A través de la cooperación social promovemos todos los valores —directos e indirectos, materiales y espirituales, culturales y estéticos— de la civilización moderna.

Algunos lectores verán alguna semejanza, y otros pueden suponer incluso una identidad, entre el ideal de la cooperación social y el ideal de Kropotkin de la «ayuda mutua».[43] Ciertamente hay una semejanza. Pero la cooperación

social me parece no solo una *frase* mucho más apropiada que la ayuda mutua, sino un *concepto* mucho más apropiado y preciso. Casos típicos de cooperación ocurren cuando dos hombres reman en un barco o en una canoa en lados diferentes, cuando cuatro hombres levantan y trasladan un piano o un cajón aplicando sus manos a esquinas opuestas, cuando un carpintero contrata a un ayudante, cuando una orquesta interpreta una sinfonía.

No vacilaríamos en decir que cualquiera de estas actividades es una tarea cooperativa o un acto de cooperación, pero deberíamos dudar de calificarlos a todos como ejemplos de «ayuda mutua». La «ayuda» implica asistencia *gratuita*: los ricos ayudando a los pobres, los fuertes ayudando a los débiles, el superior compasivo ayudando al inferior. También parece implicar el carácter de un acto *desordenado* y *esporádico*, más bien que el de una cooperación *sistemática* y *continua*. La frase «cooperación social», por otra parte, parece cubrir no solo todo lo que la expresión «ayuda mutua» conlleva, sino el mismo objetivo y la base de la vida en sociedad.[44]

7

Largo plazo frente a corto plazo

1. La falacia del voluptuoso

No hay ningún conflicto irreconciliable entre los intereses del individuo y los de la sociedad. Si lo hubiera, la sociedad no podría existir. La sociedad es el gran medio a través del cual los individuos persiguen y realizan sus fines. Y dado que no es más que otro nombre con el que se designa la combinación de los individuos para cooperar entre sí, la sociedad es también el medio con el que cada uno de nosotros promueve la consecución de los objetivos de otros como una forma indirecta de alcanzar los nuestros. En una mayoría abrumadora de casos esta cooperación es *voluntaria*. Son solo los colectivistas quienes presumen que los intereses del individuo y de la sociedad (o el Estado) son fundamentalmente opuestos, y que el individuo solo puede ser llevado a cooperar en la sociedad mediante coacciones draconianas.

La verdadera distinción que debe hacerse, sobre todo en aras de la claridad ética, no es entre el individuo y la sociedad, ni siquiera entre «egoísmo» y «altruismo», sino entre intereses de corto plazo e intereses de largo plazo. Esta distinción se hace constantemente en la economía moderna.[45] En ella se basan en gran parte los economistas para condenar las políticas de aranceles, subsidios, fijación de precios, control de alquileres, subsidios agrícolas, imposiciones sindicales, financiación del déficit e inflación. Quienes dicen en tono burlón que «en el largo plazo todos estaremos muertos»[46] son tan irresponsables como los aristócratas franceses, cuyo lema era *après nous le dèluge* (después de nosotros, el diluvio).

La distinción entre intereses de corto plazo e intereses de largo plazo ha

estado siempre implícita en los juicios éticos de sentido común, especialmente en los concernientes a la ética prudencial. Pero rara vez ha recibido un reconocimiento explícito, y menos aún con esas palabras.[47] El moralista clásico que estuvo más cerca de formularlo sistemáticamente fue Jeremy Bentham. Y lo hace no comparando intereses de corto plazo con intereses de largo plazo, o las consecuencias de las acciones a corto plazo con las consecuencias de las mismas a largo plazo, sino comparando cantidades mayores o menores de placer o de felicidad. Así, en su esfuerzo por juzgar acciones comparando las cantidades o «valores» de los placeres que proporcionan o que de ellas resultan, mide estas cantidades por la «duración» (gradualmente, hasta siete grados) y por «la intensidad».[48] Una postura típica suya, en su *Deontology*, es esta: «¿No es la moderación una virtud? Sí, sin duda lo es. Pero ¿por qué? Porque, al contener el placer durante un tiempo, después lo eleva a un nivel que deja, en general, una adición mayor a la reserva de felicidad».[49]

Los motivos de sentido común relativos a la moderación y otras virtudes prudenciales son con frecuencia malentendidos o ridiculizados por los escépticos éticos:

> Tengamos vino y mujeres, alegría y risa;
> sermones y soda el día después.

Así cantó Byron. Lo que esto significa es que los sermones y la soda son el pequeño precio que se paga por la diversión. También Samuel Butler generalizó con cinismo la distinción entre moralidad e inmoralidad, en cuanto dependen simplemente del orden de precedencia entre placer y dolor: «La moral surge dependiendo de si el placer precede o sigue al dolor. Así, es inmoral emborracharse, porque el dolor de cabeza viene después de la bebida, pero, si el dolor de cabeza viniera primero y la embriaguez después, sería moral emborracharse».[50]

Cuando hablamos seriamente, por supuesto que para nada se cuestiona si el dolor o el placer son primero, sino cuál excede al otro en el largo plazo. Las confusiones que resultan de no entender este principio conducen no solo, por una parte, a los sofismas de los escépticos éticos, sino también, por la otra, a las falacias de los escritores antiutilitaristas y de los ascetas. Cuando los antiutilitaristas atacan no simplemente el cálculo del dolor-placer de los benthamitas, sino hasta el principio de la mayor felicidad, o la maximización

de las satisfacciones, se podrá concluir que casi invariablemente suponen, de manera tácita o expresa, que los estándares utilitaristas solo toman en consideración las consecuencias inmediatas o de corto plazo. Su crítica es válida solo cuando se aplica a formas burdas de las teorías hedonista y utilitarista. Más adelante volveremos a un análisis más largo de esto.

2. La falacia del asceta

Otra forma de confusión conduce al resultado opuesto: las teorías y criterios del ascetismo. El criterio utilitarista, aplicado consistentemente, solo pregunta si una acción (o, más exactamente, una regla de acción) tenderá a conducir, en el largo plazo, a un exceso de felicidad y de bienestar o a un exceso de infelicidad y de malestar, a todos aquellos a quienes afecta. Uno de los grandes méritos de Bentham fue que intentó aplicar el criterio a fondo y consistentemente. Aunque no fuera totalmente exitoso, porque había varios instrumentos importantes de análisis de los cuales carecía, fueron notables el grado de éxito que tuvo y la firmeza con que mantuvo este criterio.

Respecto a los intereses del bienestar a largo plazo del individuo, le resulta necesario al mismo hacer ciertos sacrificios a corto plazo o sacrificios aparentes. Debe poner ciertas restricciones inmediatas a sus impulsos, a fin de prevenirse frente a arrepentimientos posteriores. Debe aceptar una cierta privación hoy, ya sea con el fin de cosechar una mayor compensación en el futuro o de prevenirse contra una privación mayor en ese mismo futuro.

Pero, debido a una asociación confusa, los ascetas concluyen que la restricción, privación, sacrificio o dolor a los que uno debe someterse a veces en el presente por el futuro, es algo virtuoso y digno de elogio en sí mismo. El ascetismo fue cáusticamente definido por Bentham como «aquel principio que, como el principio de utilidad, aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que parece tener de aumentar o disminuir la felicidad del sujeto cuyo interés está en juego, pero de una manera inversa: aprobando acciones en cuanto que tiendan a disminuir su felicidad, y desaprobándolas en cuanto que tiendan a aumentarla».[51] Y continúa: «Es evidente que cualquiera que repruebe cualquier mínima partícula de placer como tal, sea cual fuere la fuente de que se deriva, es *por tanto* un partidario de los principios del ascetismo».[52]

Es posible un juicio más favorable si damos del ascetismo otra definición. Como Bentham mismo explicó, el término ascetismo proviene etimológicamente de una palabra griega que significa *ejercicio*. Bentham continúa: «Las prácticas por las cuales los monjes procuraron distinguirse de otros hombres fueron denominadas ejercicios. Estos ejercicios consistían en una gran variedad de artilugios que tenían para atormentarse».[53]

Sin embargo, si rechazando esta definición, pensamos en el ascetismo como en una forma de *atletismo*, análogo a lo que los atletas o los soldados practican para endurecerse contra una posible adversidad, o contra probables pruebas de fuerza, coraje, valentía, esfuerzo y resistencia en el futuro; o incluso como un proceso de restricción para refinar «el sabor intenso del placer esporádico», entonces el ascetismo es algo que sirve a un objetivo utilitarista y hasta hedonista.

La confusión del pensamiento seguirá mientras sigamos usando la misma palabra, *ascetismo*, en ambos sentidos. Solo podemos evitar la ambigüedad atribuyéndole nombres diferentes a cada situación o a cada caso.

Voy a rechazar la tentación semántica de aprovechar el prestigio moral tradicional del ideal ascético utilizando el término *ascetismo* solo en el sentido «bueno» de una disciplina, o de una restricción previsora asumida para maximizar la felicidad en el largo plazo. Si hiciera esto, me sentiría obligado entonces a usar exclusivamente alguna otra palabra —como *flagelantismo*, por ejemplo— en el sentido «malo» de mortificación o autotormento. Nadie puede constituirse en dictador del uso de las palabras. Solo puedo decir, por lo tanto, que, en vista del uso tradicional, pienso que sería más honesto y menos confuso limitar la palabra *ascetismo* al sentido antiutilitarista, antihedonista, antieudemonista de abnegación y autotormento, por el propio bien, y elegir otra palabra, que podría ser *autodisciplina*, o incluso acuñar una palabra nueva, como *disciplinismo*,[54] para referirse a la doctrina que propugna la abstinencia y la restricción, no por sí mismas, sino solo en cuanto sirven como medios para aumentar la felicidad en el largo plazo.

La distinción entre la consideración de las consecuencias en el corto y en el largo plazo es tan básica, y se aplica tan frecuentemente, que uno podría justificarse por tratar de hacerla, por sí misma, el fundamento completo de un sistema de ética, y decir, sin más, que en esencia la moral no consiste en la

subordinación del «individuo» a la «sociedad», sino en la subordinación de objetivos inmediatos a objetivos de largo plazo. El principio del largo plazo es un fundamento necesario, si no suficiente, de la moral. Bentham no logró verter el concepto (que se ha explicitado principalmente por la economía moderna) exactamente en estas palabras, pero se acercó a él insistiendo constantemente en la necesidad de considerar las consecuencias futuras, lo mismo que las presentes, de cualquier forma de conducta, y en su intento de medir y comparar «cantidades» de placer, no solo en términos de «intensidad», sino también de «duración». Muchos esfuerzos se han hecho por precisar la diferencia entre *placer* y *felicidad*. Uno de ellos es el que se fija en la diferencia entre una satisfacción momentánea y una satisfacción permanente, o al menos prolongada, entre el corto y el largo plazo.

3. Subvalorando el futuro

Quizás este sea el momento más apropiado para advertir al lector contra algunas malas interpretaciones posibles del principio del largo plazo. Cuando se nos pide que tomemos en cuenta las probables consecuencias de una acción o regla de acción equis en el largo plazo, no significa que debamos desatender, ni siquiera que podamos justificar desatender, sus probables consecuencias a corto plazo. Lo que realmente se nos pide que tomemos en consideración son las consecuencias *netas totales* de una acción o regla de acción equis. Se justifica que sopesemos el placer de la bebida de esta noche frente al dolor de cabeza de mañana, el placer de la cena de esta noche frente al dolor de la indigestión de mañana o el inoportuno aumento de peso, el placer de las vacaciones de este verano en Europa frente al precario saldo de nuestra cuenta bancaria en el próximo otoño. No deberíamos ser engañados por el término «largo plazo» hasta suponer que el placer, la satisfacción o la felicidad deban ser valorados solo de acuerdo con su duración: su «intensidad», «certeza», «proximidad», «fecundidad», «pureza» y «grado» también cuentan. En cuanto a esta introspección Bentham estaba en lo cierto. En los raros casos de conflicto, es la regla de acción que promete *más* satisfacción, antes que simplemente una satisfacción *más larga*, o una mayor satisfacción *futura*, la que deberíamos seguir. No necesitamos valorar la satisfacción futura probable por *encima* de la satisfacción presente. La única razón por la que es necesario hacer un esfuerzo especial para mantener el

costo futuro en mente, en el momento de la tentación es que nuestra naturaleza humana es demasiado propensa a ceder ante el impulso presente y a olvidar el costo del futuro. Si realmente el placer inmediato pesa más que el probable costo futuro, entonces rechazar un placer no es más que un puro ascetismo o un acto de autoprivación. Constituir esto en una regla de acción no aumentaría la felicidad, la reduciría.

En otras palabras, si aplicamos el principio del largo plazo, debemos hacerlo con una cierta dosis de sentido común. Debemos limitarnos a la consideración del largo plazo *relevante*: el finito y razonablemente cognoscible largo plazo.

Este es el grano de verdad en la cínica máxima de Keynes de que «*en el largo plazo* todos estaremos muertos».[55] Sin duda, *ese* largo plazo podemos ignorarlo justificadamente. No podemos penetrar en la eternidad.

Sin embargo, ningún futuro, ni siquiera los cinco minutos que siguen a nuestro presente, es *seguro*, y en ningún momento podemos hacer otra cosa que actuar sobre probabilidades (aunque, como veremos, respecto a una determinada conducta o a equis regla de acción, algunas probabilidades sean más probables que otras). Hay gente capaz de preocuparse por el destino de la humanidad mucho más allá de la probable duración de su propia vida.

El principio del largo plazo presenta todavía otro problema. Consiste en el valor que deberíamos vincular a dolores y placeres futuros, comparados con los presentes. En su lista de las siete «circunstancias» (o, como él más tarde las llamó, «elementos» o «dimensiones»), según las cuales deberíamos valorar un dolor o un placer, Bentham incluye estas: «3. Su *certeza* o *incertidumbre*»; y «4. Su *proximidad* o *lejanía*». Ahora bien: un dolor o un placer remotos tienden a ser menos seguros que uno cercano. De hecho, se piensa ampliamente que su incertidumbre está en función de su lejanía. Pero la pregunta que hacemos ahora es hasta qué punto se justificaba que Bentham supusiera que deberíamos darle menos valor a un dolor o placer remotos que a uno cercano, aun cuando se desatendiera el elemento de certeza o incertidumbre, o como en la lista de Bentham, se tratara como una consideración separada.[56]

La mayoría de nosotros no podemos evitar valorar un bien proyectado en el futuro menos que ese mismo bien considerado en el presente. Valoramos la cena de hoy, por ejemplo, más que una cena similar imaginada a un año plazo.

¿Estamos en lo «correcto» o estamos en lo «incorrecto» al hacerlo así? Es imposible contestar la pregunta planteada de esa manera. Todos nosotros «subvaloramos» un bien vislumbrado en el futuro, comparado con ese mismo bien considerado en el presente. Esta «subvaloración» es tan universal que se puede cuestionar si se trata de una subvaloración en absoluto. Económicamente, el valor de algo es aquel en que ha sido valorado. Es el valor *para* alguien. No se puede pensar en un valor económico independientemente de quien valora. ¿Es el valor ético completamente diferente del valor económico? ¿Existe el valor ético «intrínseco» de un bien (como muchos moralistas se empeñan en pensar) aparte de que alguien haga o haya hecho la correspondiente valoración del mismo? Más tarde discutiré este punto con mayor amplitud.[57] Aquí solo estamos ocupados ahora con la pregunta de cómo «deberíamos» valorar bienes o satisfacciones futuros, comparados con los presentes.

Cuando vemos el valor relativo que realmente les adjudicamos, concluimos que en el mundo económico se ha calculado una «tasa de interés» que es, en efecto, el promedio, o promedio compuesto, de la tasa de descuento que la comunidad aplica en el mercado a bienes futuros, comparados con bienes presentes. Cuando la tasa de interés es el 5%, $1.05 no valdrán dentro de un año más que $1 hoy, o dentro de un año $1 no valdrá más que aproximadamente 95 centavos hoy. Si un individuo (en necesidad desesperada) valora $2 dentro de un año en no más que $1 hoy, quizás tengamos derecho a decir que subvalora el futuro, comparado con los bienes presentes. Pero que, simplemente porque *hay* una tasa de interés o una tasa de descuento en el tiempo, tengamos derecho a decir que *la comunidad económica en conjunto* «subvalora» el futuro, es algo muy dudoso. Las comunidades subdesarrolladas tienen una tasa más alta de descuento respecto del tiempo futuro que las comunidades desarrolladas. Los pobres tienden a valorar de una manera relativa más alta que los ricos los bienes presentes. Pero ¿podemos decir que la menor valoración que la humanidad en conjunto hace de los bienes futuros comparados con los bienes presentes es una valoración «equivocada»?

Por mi parte, no haré un esfuerzo mayor por contestar esta pregunta en el campo ético del que hago por contestarla en el campo económico. Lo más que podemos hacer es juzgar la valoración que hace el individuo en comparación con la que hace la comunidad entera. Sí podemos decir, sin embargo, que

cualquier acción basada en una subestimación o subvaloración de las consecuencias futuras causará menos felicidad total que otra basada en una estimación o valoración más justa de tales consecuencias.

La diferencia entre consecuencias a corto plazo y las de largo plazo era implícitamente, aunque no expresamente, la base del sistema ético que Bentham presentó en su *Deontology*. En esta obra clasifica todas las virtudes bajo los dos encabezados principales de Prudencia y Beneficencia. Luego los divide en cuatro capítulos, bajo los títulos de «Prudencia con uno mismo», «Prudencia hacia fuera», «Benevolencia eficiente negativa» y «Benevolencia eficiente positiva».

Es esta consideración de las consecuencias de largo plazo la que atribuye a la prudencia un papel mucho más importante en la ética del que comúnmente se suponía que tiene. Así lo sugiere el encabezado de Bentham «Prudencia hacia afuera». La felicidad de cada uno de nosotros depende de nuestros semejantes y de nuestro acuerdo y cooperación con ellos. Nadie puede desatender la felicidad de los demás sin correr el riesgo de perder o menoscabar la propia.

En resumen: La distinción entre los efectos de la conducta a corto y a largo plazo es más válida que las comparaciones tradicionales entre los intereses del individuo y los intereses de la sociedad. Cuando el individuo actúa en sus propios intereses de largo plazo, tiende a actuar también en el interés a largo plazo de la sociedad entera. Cuanto más largo sea el plazo que consideramos, más probable será que los intereses del individuo y de la sociedad se identifiquen. La conducta moral está en el interés de largo plazo del individuo.

Reconocer esto es vislumbrar la solución de un problema moral básico, que de otra forma parece implicar una contradicción. Las dificultades que surgen cuando esto no se reconoce claramente pueden verse en el siguiente pasaje de otro escritor:

> Los diversos sistemas morales son sistemas de principios, cuya aceptación por cada uno pareciera exigir la anulación del interés propio en pro del interés de todos, aunque seguir las reglas de la moralidad no sea, por supuesto, idéntico a seguir el interés propio. Si lo fuera, no podría haber ningún conflicto entre una moralidad equis y el interés propio, y ninguna razón para obedecer reglas que anulen el interés propio… La respuesta a la pregunta «por qué ser moral» es, por tanto, esta: deberíamos ser morales porque ser moral es seguir reglas estatuidas para anular el interés propio, siempre y cuando sea el interés de todos la razón de que cada uno deje a un lado su propio interés. [58]

Sin embargo, si enfatizamos la distinción entre intereses de corto y de largo plazo, la solución a este problema resulta mucho más simple y no implica ninguna paradoja. Entonces volveríamos a escribir el pasaje anterior así: Los sistemas morales son sistemas de principios, cuya aceptación por cada uno, anulando los dictados aparentes del interés propio inmediato, implica el interés a largo plazo de todos. Deberíamos ser morales porque ser moral es seguir reglas que descuidan el interés propio aparente en el corto plazo, y han sido establecidas para promover nuestro verdadero interés propio de largo plazo, así como el interés de otros que son afectados por nuestras acciones. Es solo desde un punto de vista cortoplacista como los intereses del individuo parecen estar en conflicto con los de la «sociedad», y viceversa.

Las acciones o reglas de acción no son «correctas» o «incorrectas» en el sentido que lo es una proposición en física o matemáticas, sino oportunas o inoportunas, aconsejables o poco aconsejables, provechosas o dañinas. En resumen, en ética el criterio apropiado no es la «verdad», sino la *sabiduría*. Adoptar este concepto es, en efecto, volver al concepto de los antiguos. La petición moral de Sócrates es la petición para conducir nuestras vidas con sabiduría. Los Proverbios, del Antiguo Testamento, no hablan normalmente de virtud o de pecado, sino de sabiduría o insensatez. «La sabiduría es lo principal; por lo tanto, alcanza sabiduría… El temor del Señor es el principio de la sabiduría… Un hijo sabio hace feliz a un padre, pero un hijo insensato es la carga de su madre… Como un perro retorna a su vómito, así el insensato a su locura».

Reservaremos para capítulos posteriores la ilustración y aplicación detallada del principio del largo plazo. Aquí todavía estamos interesados por los fundamentos epistemológicos o teóricos de la ética más que por su carácter de guía práctica, casuística o detallada. Pero es posible dar ahora el siguiente paso, de lo teórico a lo práctico. Una de las implicaciones más importantes del principio del largo plazo (que, extrañamente, Bentham dejó de reconocer de manera expresa) es que debemos actuar no tanto intentando, por separado y en cada caso, pesar y comparar las consecuencias específicas probables de una decisión o curso de acción moral, en comparación con otro, sino actuando según alguna *regla o conjunto de reglas generales establecidas*. A esto es a lo que se refiere actuar *de acuerdo a principios*. No son las consecuencias (imposibles de conocer de antemano) de un *acto* específico las que tenemos que considerar, sino las consecuencias probables en el largo

plazo, de seguir una determinada *regla* de acción.

Por qué y cómo es esto así lo veremos en el siguiente capítulo.

8

La necesidad de reglas generales

1. La contribución de Hume

David Hume, probablemente el más grande de los filósofos británicos, hizo tres contribuciones principales a la ética. La primera fue la formulación y la aplicación consistente de «el principio de la utilidad».[59] La segunda, su consideración de la compasión. La tercera, no menos importante que las otras, indicar no solo que debemos adherirnos inclaudicablemente a las *reglas generales* que rigen la acción, sino por qué es esencial esto para asegurar los intereses y la felicidad de la humanidad y del individuo.

Sin embargo, resulta desconcertante en la historia del pensamiento ético que esta tercera contribución haya sido tan a menudo pasada por alto, y no solo por escritores subsecuentes de la escuela utilitarista, incluido Bentham, sino hasta por historiadores de la ética, cuando hablan del mismo Hume.[60] Quizás una razón de ello sea que Hume, cuando habla sobre moral en su *A Treatise of Human Nature* (1740), dedica solo unos pocos párrafos a este punto. Y en su *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, publicada doce años más tarde (en 1752) —que en su autobiografía calificó de «incomparablemente el mejor» de todos sus escritos históricos, filosóficos o literarios— le dedicó menos espacio aún. Pero incluso así, es tan importante y tan central, que todo el espacio y el tiempo que dediquemos a comentarlo parecerá poco.

Comencemos con la propia exposición que del principio y de sus motivos hace Hume en *Treatise*:

> Un solo acto de justicia es frecuentemente contrario al *interés público*; y si existiese solo, sin ser seguido por otros, podría ser, en sí mismo, muy perjudicial para la sociedad. Cuando un hombre de

mérito, de disposición caritativa, restituye una gran fortuna a un avaro, o a un intolerante sedicioso, actúa justa y loablemente; pero la verdadera víctima es el público. Cada acto individual de justicia, considerado aparte, no conduce más al interés privado que al público; y es fácilmente comprensible que un hombre pueda empobrecerse en un solo momento de integridad, y tener razón para desear que, en cuanto a aquel simple acto, las leyes relativas a la justicia deberían haber sido suspendidas en el universo al menos en aquel momento. Pero, dado que los actos aislados de justicia pueden ser contrarios al interés público o privado, es seguro que el plan o esquema completo es muy propicio, o incluso absolutamente necesario, tanto para el sostén de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable y fijada por reglas generales. Aunque en un principio el público sea la víctima, este mal momentáneo será ampliamente compensado por la persistencia estable de la regla, y por la paz y el orden que ello genera en la sociedad. Incluso cada persona individual debe sentirse ganadora al hacerse balance, pues sin justicia la sociedad se ve obligada a disolverse inmediatamente, y cada uno caerá en una condición salvaje y aislada, infinitamente peor que la peor situación que pueda ser posible suponer en la sociedad. Por consiguiente, cuando los hombres han tenido la suficiente experiencia para observar que —independientemente de cualquiera que pueda ser la consecuencia de cualquier acto individual de justicia realizado por una sola persona— todo el sistema de acciones en el que la sociedad entera concurre es infinitamente ventajoso para el todo y para cada parte, no pasa mucho tiempo sin que la justicia y la propiedad se impongan. Todos los miembros de la sociedad son sensibles a este interés: cada uno expresa este sentido a sus semejantes junto con la resolución que ha tomado de ajustar sus acciones al mismo, a condición de que los otros hagan igual. Ya no es más un requisito inducir a cualquiera de ellos a realizar un acto de justicia, para quien tiene la primera oportunidad. Esto se convierte en un ejemplo para otros. Así, la justicia se establece ella misma por una especie de convención o acuerdo: es decir, por un sentido de interés, que se supone es común a todos, y donde cada acto individual se realiza con la expectativa de que los otros actuarán lo mismo. Sin este acuerdo, nadie habría soñado nunca que existiera una virtud como la justicia, ni habría sido inducido a conformar sus acciones con ella. Considerado cualquier acto en particular, mi justicia puede ser perniciosa en todo sentido. Solo suponiendo que otros imitarán mi ejemplo, puedo ser inducido a practicar esta virtud, pues solamente esa combinación puede hacer ventajosa la justicia, o darme a mí mismo un motivo para conformarme con sus reglas.[61]

Unas treinta páginas más adelante, Hume observa: «La avidez y la parcialidad de los hombres traerían rápidamente el desorden al mundo, si no fueran refrenadas por algunos principios generales e inflexibles. Por consiguiente, fue con miras a esta inconveniencia que los hombres establecieron aquellos principios, y han consentido en controlarse a sí mismos por reglas generales, no alteradas por el rencor y el favor, o por visiones particulares de interés privado o público».[62]

Una docena de años después, Hume retorna al tema en su *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, aunque lamentablemente lo hace menos central de su argumento que en el trabajo anterior. En el cuerpo de *Inquiry Concerning the Principles of Morals* solo encontramos una o dos referencias breves, en una sola oración, a «la necesidad de reglas, dondequiera que los hombres tengan cualquier intercambio unos con otros».[63] Solo cuando llegamos a la conclusión volvemos a encontrar, por segunda vez, una breve referencia a la necesidad de «rendir homenaje a las reglas generales».[64] Y

solo cuando llegamos a los apéndices encontramos un análisis más amplio, aunque limitado a dos o tres páginas:

> La ventaja que resulta [de las virtudes sociales de justicia y fidelidad] no es consecuencia de cada acto individual, sino del sistema completo, en el que ha concurrido toda o la mayor parte de la sociedad. La paz y el orden generales son los apoyos de la justicia, o no apropiarse de las posesiones de otros; pero el respeto particular al derecho particular de un ciudadano individual puede, con frecuencia, considerado por sí mismo, producir consecuencias perniciosas. El resultado de los actos individuales es aquí, muchas veces, directamente opuesto al resultado de la totalidad de las acciones; y el primero puede ser muy dañino, mientras que el segundo es ventajoso en el más alto grado. Las riquezas heredadas de un padre son un instrumento perverso en manos de un mal heredero. En algún caso, el derecho de sucesión puede resultar perjudicial. Su beneficio surge solo de la observancia de la regla general, y es suficiente si compensa todos los males y molestias que se derivan de caracteres y situaciones particulares.[65]

Hume habla entonces de «reglas generales, inflexibles y necesarias para apoyar la paz y el orden generales en la sociedad», y continúa:

> Todas las leyes de la naturaleza que regulan la propiedad, así como todas las leyes civiles, son generales y consideran solamente algunas circunstancias esenciales del caso, sin tomar en cuenta los caracteres, situaciones y conexiones de la persona interesada, o cualquier consecuencia particular que pueda resultar de la determinación de estas leyes en cualquier caso particular que se ofrezca. Ellas privan, sin escrúpulos, a un hombre caritativo de todas sus posesiones, si han sido adquiridas por equivocación, sin título válido, para entregarlas a un avaro egoísta, que ya ha amontonado inmensas reservas de riqueza superflua. La utilidad pública requiere que la propiedad sea regulada por reglas generales inflexibles; y aunque tales reglas sean adoptadas como mejor sirven al mismo fin de la utilidad pública, es imposible prevenir con ellas todas las privaciones particulares o hacer que resulten consecuencias benéficas de cada caso individual. Es suficiente que el plan completo sea necesario para apoyar a la sociedad civil y, debido a ello, el bien, en general, subsista por encima del mal.[66]

2. El principio en Adam Smith

Sería imposible exagerar la importancia de este principio, tanto en la ley como en la ética. Más tarde pondremos de manifiesto que, entre otras cosas, él solo puede reconciliar lo que es verdadero en algunas controversias tradicionales de la ética: por ejemplo, la antigua disputa existente entre el utilitarismo benthamiano y el formalismo kantiano, entre relativismo y absolutismo, y hasta entre la ética «empírica» y la «intuitiva».

La mayor parte de los comentaristas de Hume ignoran completamente el punto. Incluso Bentham, que no solo tomó el principio de utilidad de Hume, sino que lo bautizó con el engorroso nombre de utilitarismo —que subsistió—,[67] pasó por alto, para todos los propósitos prácticos, esta calificación vital. Es natural buscar algún rastro de la influencia del principio de las reglas

generales de Hume en Adam Smith, su admirador y joven amigo durante doce años y —al menos en algunos aspectos doctrinales— también su discípulo. (Muchos de los puntos de vista sobre comercio, dinero, interés, el equilibrio y la libertad del comercio, impuestos y crédito público, tratados en *The Wealth of Nations*, habían sido tratados ya por Hume en sus *Essays, Moral, Political and Literary*, publicados unos treinta años antes). De hecho, Adam Smith incorporó el principio de las reglas generales en su *Theory of Moral Sentiments* (1759), concretamente en la parte III, capítulos IV y V. Él lo dice de manera elocuente:

> Nuestras observaciones continuas sobre la conducta de otros nos conducen sin darnos cuenta a formular, para nuestro propio uso, ciertas reglas generales sobre lo que es adecuado y apropiado hacer o evitar…[68] El respeto a esas reglas generales de conducta es lo que se denomina apropiadamente «sentido del deber», un principio de las máximas consecuencias en la vida humana, único por el cual la mayoría de los hombres son capaces de regir sus acciones…[69] Sin este respeto sagrado a las reglas generales, no hay ningún hombre en cuya conducta se pueda confiar mucho. Es esto lo que constituye la diferencia más esencial entre un honorable hombre de principios y un sujeto despreciable. El primero se adhiere en todas las ocasiones, firmemente y con resolución, a sus máximas, y conserva durante toda su vida un nivel de conducta uniforme. El otro actúa variable y accidentalmente, según el nivel de su humor, su inclinación o su interés…[70] De la observancia tolerante de estos deberes [justicia, verdad, castidad, fidelidad] depende la misma existencia de la sociedad humana, que se reduciría a nada, si la humanidad no fuera generalmente respetuosa con aquellas importantes reglas de conducta.[71]

Pero, a pesar de esta enfática formulación del principio, Adam Smith hace una calificación dudosa, que es, de hecho, inconsistente con él. Nos dice —al parecer en contradicción con Hume— que «originalmente no aprobamos o condenamos acciones particulares, porque, después de examinadas, puedan resultar de acuerdo o ser inconsistentes con una cierta regla general. La regla general, al contrario, se conforma partiendo de la experiencia de que, en determinadas circunstancias, todas las acciones de una cierta clase son aprobadas o desaprobadas de alguna manera».[72] Continúa manifestando que «el hombre que primero vio cometer un asesinato» no tendría que reflexionar, «para concluir que tal acción era horrible», que había sido violada «una de las reglas más sagradas de la conducta».[73] Y se vuelve irónico a costa «de varios autores muy eminentes» —¿Hume entre ellos?— que «articulan sus sistemas como si hubieran supuesto que los juicios originales de la humanidad, en cuanto a lo correcto o lo incorrecto, habían sido formulados como las decisiones de un tribunal jurídico: primero, considerando la regla general y, en segundo lugar, preguntándose si la acción particular sometida a consideración había sido comprendida correctamente».[74]

Smith simplifica demasiado el problema y no reconoce su propia inconsistencia. Si, desde el principio de los tiempos, siempre hubiéramos reconocido al instante —solo al verlas, oírlas o hacerlas— qué acciones eran correctas y cuáles incorrectas, no tendríamos *necesidad* de formular reglas generales y disponernos a cumplirlas, a menos que la regla general fuera: hacer siempre lo correcto y nunca lo incorrecto. No tendríamos ni siquiera necesidad de estudiar o discutir sobre ética. Podríamos prescindir de todos los tratados al respecto y abstenernos hasta de cualquier discusión de problemas éticos específicos. Toda la ética podría resumirse en la regla anterior. Incluso de los diez mandamientos sobrarían nueve.

3. Redescubrimiento en el siglo XX

Lamentablemente, el problema es más complicado. Es cierto que nuestros actuales juicios éticos sobre algunas acciones son instantáneos: parecen basarse en el aborrecimiento del acto en sí mismo, y no en alguna consideración sobre sus consecuencias (aparte de aquellas que parecen inherentes al acto mismo, como el sufrimiento del torturado o la muerte del asesinado), o en algún juicio en el sentido de que implican la violación de una regla general abstracta. Sin embargo, la mayor parte de estos juicios instantáneos, en efecto, pueden estar en parte o principalmente basados en el hecho de que se está violando una regla general. Podemos ver con horror a otro coche que se aproxima velozmente hacia nosotros por el lado izquierdo de la carretera (que es el que le corresponde), aunque no haya nada *intrínsecamente* incorrecto en conducir por el lado izquierdo del camino, y todo el peligro se derive de violar una regla general. De hecho, no menos que en la ley, en nuestros juicios privados tratamos de decidir de acuerdo con qué regla general deberíamos actuar o de acuerdo con qué regla general debería clasificarse un determinado acto. Los tribunales deben decidir si un acto equis es asesinato en primer grado, homicidio sin premeditación, o legítima defensa. Si un paciente tiene una enfermedad incurable, el doctor a quien piden tranquilizarlo debe decidir si debe decirle una mentira, o ahorrarle un sufrimiento inútil. Cuando tratamos de decidir (si es que alguna vez lo hacemos conscientemente) si decimos o no a nuestra anfitriona que no podemos recordar una tarde anterior tan maravillosa, lo que estamos tratando de decidir es si esto sería un perjurio, un acto de hipocresía o el cumplimiento

de un deber que las formas corteses suelen reclamarnos.

A veces, decidir según qué regla debe clasificarse un acto puede significar un problema difícil. F. H. Bradley estaba tan impresionado con esto que hasta lamentó cualquier esfuerzo por solucionar el problema «mediante una deducción reflexiva», e insistió en que solo debe hacerse esto «mediante una subsunción intuitiva que ignora que se trata de una subsunción». Y argumentaba: «Ningún acto en el mundo tiene *ningún* aspecto que merezca ser subsumido bajo una buena regla; por ejemplo, robar en economía, preocuparse por las propias relaciones, protestar contra las malas instituciones, hacerse justicia uno mismo, etc.», y *razonar* sobre esta materia conduce directamente a la inmoralidad. (*Ethical Studies*, págs. 196-197). Pienso que no deberíamos tomar muy en serio un argumento tan oscurantista. Seguido rigurosamente condenaría todo razonamiento sobre ética, incluso el del propio Bradley. El problema de decidir según qué regla debe ser clasificado un acto es algo que nuestros tribunales y jueces deben resolver mil veces al día, y no por «subsunción intuitiva», sino razonando sobre lo que se sostendrá en la apelación. En ética este problema no suele presentarse muy a menudo, pero cuando se presenta es porque nuestras «subsunciones intuitivas» entran en conflicto.

La necesidad de reconocerle inflexibilidad a las reglas generales es simple. Incluso los calificativos que se le den deben ser pensados de acuerdo con esas mismas reglas. Cualquier «excepción» que se haga en este sentido no debe ser caprichosa, sino susceptible de ser declarada por la propia regla, de formar *parte* de ella, y de ser *personificada* por ella. En resumen: incluso aquí debemos ser guiados por la generalidad, la previsibilidad, la certeza, y la no decepción de expectativas razonables.

El gran principio que Hume descubrió y formuló fue que, mientras la conducta debería ser juzgada por su «utilidad» —es decir: por sus consecuencias, por su tendencia a promover la felicidad y el bienestar— no son los actos específicos los que deberían ser juzgados así también, sino las *reglas* generales de acción. Son solo las consecuencias probables a largo plazo de estas reglas, y no de los actos específicos, las que pueden ser razonablemente previstas. F. A. Hayek lo expresó así:

> Es cierto que la justificación de cualquier regla particular de la ley debe ser su utilidad… Pero, hablando en general, solo la regla en su conjunto debe justificarse así, no cada una de sus aplicaciones. La idea de que cada conflicto, sea de la ley o de la moral, debería decidirse de la manera que parecería más oportuna a alguien que pudiera prever todas las consecuencias de tal

decisión, implica negar la necesidad de cualquier regla. «Solo una sociedad de individuos omniscientes podría dar a cada persona completa libertad para sopesar cada acción particular sobre bases utilitaristas generales». Un utilitarismo «tan extremo» conduce al absurdo; y solamente lo que se ha llamado utilitarismo «restringido» tiene, por lo tanto, alguna importancia para nuestro problema. Sin embargo, pocas creencias han sido más destructivas del respeto a las reglas de la ley y de la moral que la idea de que la regla es vinculante solo si el efecto beneficioso de observarla puede ser reconocido en cada caso particular.[75]

El principio de actuar de acuerdo con reglas generales ha tenido en la ética una historia curiosa. Dicho principio está implícito en la ética religiosa (los diez mandamientos), en la ética «intuitiva» y en la ética del «sentido común»: en los conceptos de «hombre de principios» y «hombre de honor»; es formulado explícitamente por Hume, el primer utilitista; luego es pasado casi completamente por alto por Bentham, el *utilitarista* clásico, y solo parcialmente vislumbrado por Mill; ahora, prácticamente en la década pasada, ha sido descubierto de nuevo por un grupo de escritores.[76] Ellos le han dado el nombre de *utilitarismo de reglas*, en contraste con el *utilitarismo de hechos* —más antiguo— de Bentham y de Mill. La primera denominación me parece excelente (aunque yo preferiría *utilitismo de reglas*, expresión un poco menos incómoda), pero la propiedad de esta segunda es más cuestionable. En *ambos* casos son las consecuencias probables de un acto las que se juzgan: en el primero son las consecuencias probables del acto *como una instancia* [efecto, consecuencia] *de seguir una regla*; y en el segundo, las consecuencias probables de un acto *considerado en sí mismo*, aparte de cualquier regla general. Quizás un nombre mejor fuera *utilitismo ad hoc*.

En cualquier caso, a menudo habrá una diferencia profunda en nuestro juicio moral, según el criterio que apliquemos. No hay bases para que los niveles del utilitismo *directo* o *ad hoc* no sean, necesariamente y en cada caso, menos exigentes que los del utilitismo *de reglas*. De hecho, pedirle a alguien que *cada vez que actúe* haga aquello «que contribuirá más que cualquier otro acto a la felicidad humana» (como algunos utilitaristas más antiguos pensaron) es imponerle una elección opresiva e imposible. Es imposible para cualquiera saber todas las consecuencias que un acto equis tendrá cuando se lo considera aislado. Sin embargo, no le resultará imposible saber cuáles serán las consecuencias probables de *seguir una regla generalmente aceptada*, pues tales consecuencias probables son ya conocidas, como resultado de toda la experiencia humana. Son los resultados de la experiencia humana previa los que han conformado nuestras reglas morales tradicionales. Cuando al individuo se le pide simplemente que siga alguna

regla aceptada, las cargas morales que pesan sobre él no son imposibles de soportar. Los remordimientos de conciencia que puedan sobrevenirle si su acción no tiene las consecuencias más benéficas son también soportables. No es la menor de las ventajas de que todos actuemos según reglas morales comúnmente aceptadas que nuestras acciones sean previsibles por otros, y las de los demás previsibles por nosotros, con la consecuencia adicional de que así seremos más capaces de cooperar unos con otros, ayudándonos mutuamente a perseguir nuestros fines individuales.

Cuando juzgamos un acto por mero utilitismo *ad hoc*, es como si preguntáramos: ¿Cuáles serían las consecuencias de este acto, *si* pudiera ser considerado aislado, como un acto único aquí y ahora, sin las consecuencias propias de un acto *precedente* o de un *ejemplo para otros*? Si esto fuera así, estaríamos desatendiendo deliberadamente las que pueden ser sus consecuencias más importantes.

En la persecución de las implicaciones adicionales del principio de actuación según reglas generales, debemos considerar la relación total entre la ética y la ley.

9
Ética y ley

1. Ley natural

En las sociedades primitivas la religión, la moral, la ley, las costumbres, los modales existen como un todo no diferenciado.[77] Los límites entre estas instituciones o categorías son nebulosos e indefinidos. Sus respectivos ámbitos se distinguen solo gradualmente. Durante generaciones, no solo la ética conserva una base teológica, sino también la jurisprudencia, que fue parte de la teología durante dos siglos, antes de la Reforma.

Es la doctrina de la ley natural la que empieza a ilustrar lo relativo a la fusión y separación de los campos de la ética, la ley y la teología. Con la teoría del derecho natural los griegos pusieron un fundamento moral teórico a la ley. Los juristas romanos convirtieron el derecho natural en ley natural, y procuraron descubrir el contenido de esta ley natural y ponerlo en relieve. La Edad Media puso a la ley natural un fundamento teológico. En los siglos XVII y XVIII se obvió este fundamento y se sustituyó, al menos parcialmente, por un fundamento racional. A finales del siglo XVIII, Kant trató de sustituir el fundamento racional por un fundamento metafísico.[78]

Pero ¿qué es la ley natural y cómo surgió este concepto? En las manos de los abogados romanos, las teorías griegas sobre lo que era correcto por naturaleza y lo que era correcto por convenio o promulgación derivaron en la diferencia entre ley por naturaleza y ley por costumbre o promulgación. Las reglas basadas en la razón eran ley por naturaleza. Lo correcto o lo justo por naturaleza se convirtió en ley por naturaleza o ley natural. De esta manera comenzó la identificación de lo legal y lo moral, característica esta de los

pensadores de la ley natural desde entonces.[79]

En la Edad Media el concepto de ley natural fue identificado con el de ley divina. La ley natural procedía inmediatamente de la razón, pero, en última instancia, de Dios. Según Tomás de Aquino, era una reflexión de la «razón de la sabiduría divina que gobierna el universo entero». Pensadores posteriores no vieron conflicto entre ley natural y ley divina. Según Grocio, por ejemplo, ambas se basaban en la razón eterna y en la voluntad de Dios, que solo desea la razón. Esta es también la visión de Blackstone. La misma se refleja en la visión de jueces americanos, como, por ejemplo, el juez Wilson, quien nos dice que Dios «está bajo la gloriosa necesidad de no contradecirse a sí mismo».[80]

El concepto de ley natural ha jugado un papel importante tanto respecto a la confusión como al progreso legal. La confusión se deriva de su desafortunado nombre. Cuando la ley natural es identificada con las «leyes de la naturaleza», se llega a suponer que el pensamiento humano no puede tener ninguna parte en su formación o creación. Se presume que preexiste. Simplemente es función de nuestra razón descubrirla. De hecho, muchos escritores que han escrito sobre la ley natural soslayan totalmente la razón. No es necesaria. Sabemos lo que es la ley natural —o al menos parecen saberlo *ellos*— mediante un conocimiento intuitivo directo.

Esto despertó la ira de Bentham. Él sostuvo que la doctrina de la ley natural era simplemente uno de los «artilugios para evitar la obligación de apelar a cualquier parámetro externo, y para convencer al lector de que aceptara el sentimiento u opinión del autor como una razón en sí misma… Una gran multitud habla continuamente de la ley de la naturaleza; luego manifiestan sus sentimientos sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto: estos sentimientos, usted debe entenderlo, son capítulos y secciones de la ley de la naturaleza… El más imparcial y abierto de todos ellos es el hombre, que hablando claro, dice: soy del número de los elegidos. Ahora bien, el mismo Dios se cuida de informar a sus elegidos sobre lo que es correcto. Con tan buen resultado que no solamente se limitan a conocerlo, sino que hasta realizan el esfuerzo que sea necesario para practicarlo. Así es que, si algún hombre quiere saber lo que es correcto y lo que es incorrecto, no tiene otra cosa que hacer que venir a mí».[81]

Sin embargo, si pensamos en la ley natural como simplemente un nombre

poco apropiado para la ley ideal —o «la ley como debería ser»—, y si, además, tenemos la humildad o la precaución científica para suponer que no sabemos intuitiva o automáticamente qué es dicha ley, pero que se trata de algo que debe ser descubierto y formulado por experiencia y razón; y que podemos mejorar constantemente nuestros conceptos, sin alcanzar nunca el carácter definitivo o la perfección, entonces tenemos un instrumento poderoso para reformar continuamente la ley positiva. Estos eran, de hecho, la hipótesis y el método implícitos del mismo Bentham.

2. El derecho consuetudinario

La ley positiva y la moral «positiva» son ambas resultado de un largo crecimiento histórico. Crecieron juntas, como parte de una tradición y costumbre no diferenciadas que incluía la religión. Pero la ley tendió a secularizarse y a independizarse de la teología antes que la ética. También se hizo más definida y explícita. El derecho consuetudinario angloamericano, en particular, se desarrolló a través de costumbres de decisiones judiciales. Los jueces individuales comprendieron, implícitamente —si no de manera explícita—, que la ley y su aplicación deben ser seguras, uniformes y previsibles. Ellos trataron de solucionar los casos individuales de acuerdo a sus «méritos»; pero reconocieron que su decisión respecto de un caso debe ser «consistente» con su decisión respecto de otro, y que las decisiones de una corte deben ser consistentes con las de otras, de modo que no puedan ser revertidas fácilmente mediante apelación.

Buscaron, por tanto, la conformación de reglas generales, según las cuales pudieran ser abordados y resueltos los casos particulares. Para conformar estas reglas generales se apoyaron en analogías, tanto con sus propias decisiones anteriores como con las decisiones anteriores de otras cortes. Por lo general, los abogados litigantes no impugnaban la existencia o validez de estas reglas. No negaron que los casos deberían resolverse de acuerdo con precedentes establecidos. Pero trataron de descubrir y citar las analogías y precedentes que favorecieran su criterio particular. El abogado de una parte sostendría que el caso de su cliente era análogo al caso anterior Y, no al X, y que, por tanto, debería resolverse conforme a la regla B, no a la regla A, mientras el abogado de la otra parte argumentaría lo contrario.

De esta manera, sobre la base de los precedentes y del razonamiento analógico, se desarrolló el gran cuerpo del derecho consuetudinario. Por supuesto, hubo en ello al principio una gran reverencia al mero precedente en sí, indistintamente de que el mismo fuera racional o irracional. Pero era claro que constituía una muestra de racionalidad útil respetar el precedente en sí mismo: esto sirvió de base para aplicar la ley de una manera segura, uniforme y previsible. También había, incluso en las primeras etapas, y posteriormente cada vez más, un elemento de racionalidad útil en las decisiones particulares. Al tratar de resolver un caso, tomando en cuenta los pros y los contras en torno al mismo, un juez probablemente consideraría no solamente los probables efectos prácticos de su decisión particular, sino también los probables efectos prácticos de otras decisiones parecidas en torno a otros casos. Así, el derecho consuetudinario se fue conformando tanto por inducción como por deducción: al resolver casos particulares los jueces fueron dando lugar a la conformación de reglas generales; es decir, a reglas que se aplicarían en casos parecidos; y cuando llegara a ellos un nuevo caso concreto, buscarían la regla general preexistente y más relevante de acuerdo con la cual sería más apropiado y justo resolverlo.

Así, los jueces hicieron la ley y la aplicaron. Pero el derecho consuetudinario adolecía de un amplio margen de incertidumbre. Cuando los precedentes entraban en conflicto y las analogías eran discutibles, los litigantes no podían saber de antemano por cuál precedente o analogía se guiaría un juez en concreto. Cuando la regla general o el principio se habían conformado sobre la base de declaraciones vagas o inconsistentes, nadie podría saber de antemano qué forma de la regla aceptaría un determinado juez como válida o determinante. ¿Cómo podrían protegerse los hombres contra decisiones caprichosas o arbitrarias? ¿Cómo podrían saber de antemano si sus acciones eran legales o si los contratos y acuerdos en los que participaban serían considerados válidos? Ante esta perspectiva se impuso la necesidad de una ley escrita y más explícita.

Pero la ley en conjunto —el derecho consuetudinario y el derecho escrito—, consistía en un cuerpo de reglas generales —y hasta de «reglas generales para conformar la regla general», de acuerdo con la cual resolver un caso particular— en crecimiento estable y cada vez más consistente. El intento de hacer estas reglas generales más precisas y consistentes, y descubrir una base utilitaria para ellas o construirlas sobre tal base, condujo al desarrollo de la

filosofía de la ley y a la ciencia de la jurisprudencia.

Los tratadistas de jurisprudencia estaban más o menos divididos en dos escuelas: la analítica y la filosófica. «La jurisprudencia analítica rompió completamente con la filosofía y con la ética… El modelo ideal del jurista analítico era un sistema de preceptos legales lógicamente consistentes y lógicamente interdependientes… Suponiendo una separación de poderes exacta, lógicamente definida, el jurista analítico sostenía que la ley y la moral eran distintas, no relacionadas, y que a él solo le preocupaba la ley»…[82]Por otra parte, «a lo largo del siglo XIX los juristas filosóficos dedicaron la mayor parte de su atención a la relación de la ley con la moral, la relación de la jurisprudencia con la ética».[83]

Sin embargo, hay aquí una ironía. Mientras la mayor parte de los tratadistas de jurisprudencia se han preocupado por las relaciones de la ley con la ética, procurando hacer las normas legales consecuentes con las exigencias éticas y descubrir lo que la jurisprudencia tiene que aprender de la ética, los moralistas no se han esforzado para nada por descubrir lo que podrían aprender de la jurisprudencia. Y así han supuesto tácitamente que mientras la ley es algo creado y desarrollado por el hombre, que debe ser perfeccionado por él, la ética es algo creado por Dios y dado a conocer al hombre por intuición. La gran mayoría de los tratadistas de ética han supuesto algo similar. Incluso los moralistas evolutivos y los utilitaristas no se han preocupado de ver qué podrían aprender estudiando la ley y la jurisprudencia.

Y —lo más extraño de todo— esto era cierto hasta de Jeremy Bentham, que hizo importantes contribuciones tanto a la jurisprudencia como a la ética, y cuyo libro más famoso se titula, significativamente, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Sin embargo, también él estuvo principalmente preocupado por lo que la legislación tenía que aprender de la moral, o mejor dicho, por lo que ambas tenían que aprender del principio de utilidad o el principio de la mayor felicidad, y no por la gran lección que la filosofía ética tenía que aprender de la jurisprudencia y de la ley: la importancia y la necesidad de reglas generales.

Sin embargo, Bentham nos legó un símil revelador: «La legislación es un círculo con el mismo centro que la filosofía moral, pero su circunferencia es más pequeña».[84] En 1878 Jellinek subsumió la ley en la moral del mismo modo, al declarar que la ley era una ética mínima, o que solo era una parte de

la moral: la parte que tenía que ver con las condiciones indispensables del orden social. Al resto de la moral, deseable, pero no indispensable, lo llamó «un lujo ético».[85]

3. El relativismo de Anatole France

La gran lección que la filosofía moral tiene que aprender de la filosofía legal es la necesidad de adherirse a reglas generales. También tiene que aprender la naturaleza de dichas reglas. Estas deben ser, además de generales, ciertas, uniformes, regulares, previsibles e iguales en su aplicación. «Las reglas sobre la propiedad, el comercio, la seguridad de las adquisiciones y de cualquier otra transacción, en una sociedad de organización económica compleja, pueden y deben ser de aplicación general y absoluta».[86] «La misma concepción de la ley implica ideas de uniformidad, regularidad y previsibilidad».[87]

Nadie ha descrito la ley mejor que F. A. Hayek, en su libro *The Constitution of Liberty*. Según él, debe estar libre de arbitrariedad, privilegio o discriminación. Debe aplicarse a todos, y no simplemente a personas o grupos particulares. Debe ser cierta. Debe consistir en la imposición de reglas conocidas. Estas reglas deben ser generales y abstractas, en lugar de específicas y concretas. Tan claras que las decisiones de las cortes sean previsibles. En resumen, la ley debe ser cierta, general e igual para todos.[88] «El contraste verdadero con un reinado del estatus es el reinado de leyes generales e iguales; de reglas que son las mismas para todos».[89] «Como funcionan de acuerdo con las expectativas que crean, es fundamental que sean aplicadas siempre, independientemente de que las consecuencias, en algún caso particular, parezcan o no deseables».[90] Las leyes verdaderas deben ser «conocidas y ciertas… El punto más importante es que las decisiones de las cortes puedan ser predecibles».[91]

Cuando estos requisitos se cumplen, los requisitos de la libertad también se cumplen. Como dijo John Locke: «El fin de la ley no es abolir o limitar la libertad, sino conservarla y ampliarla… Ya que la libertad es no tener limitaciones ni sufrir violencia de parte de otros, algo que no puede existir donde no hay ley».[92]

«La libertad de los hombres bajo un determinado gobierno es tener una

regla permanente según la cual vivir, común a cada miembro de la sociedad, y promulgada por el poder legislativo erigido legalmente; una libertad que me permita seguir mi propia voluntad en todas las cosas donde dicha regla no la prescribe, y no estar sujeto a la voluntad inconstante, incierta y arbitraria de otro hombre».[93]

Cuando la justicia se representa como una matrona ciega que preside los tribunales, no significa que sea ciega a la realidad del caso concreto, sino a la riqueza, la posición social, el sexo, el color, la apariencia, la simpatía u otras circunstancias que rodean a las partes en litigio. Significa que se reconoce y acepta que la justicia, la felicidad, la paz y el orden solo podrán establecerse, a largo plazo, por el respeto a reglas generales más que por respetar los «méritos» de cada caso particular. Esto es lo que Hume quiere decir cuando insiste en que la justicia requerirá a menudo que un hombre bueno y pobre sea obligado a pagarle dinero a un hombre rico y malo, si, por ejemplo, el pago se relaciona con una deuda legítima. Y esto es lo que los defensores de una «justicia» *ad hoc* —una «justicia» que solo considera los «méritos» específicos del caso particular ante la corte, y no lo que el alcance de la regla de aquella decisión implicaría— nunca han entendido. Casi todo el peso de los escritores y los intelectuales de los últimos dos siglos, en su respuesta a las preguntas tanto legales como morales, ha apuntado en esta dirección *ad hoc*. Su actitud se resume en la famosa mofa irónica de Anatole France: «La igualdad majestuosa de la ley que prohíbe tanto al rico como al pobre dormir bajo los puentes, pedir en las calles y robar el pan».[94]

Pero ni Anatole France ni ninguno de los que abogan por una justicia *ad hoc* se han molestado nunca en aclarar qué reglas o guías, aparte de sus propios sentimientos inmediatos, aplicarían en lugar de la igualdad ante la ley. ¿Decidirían en cada caso de robo sobre cuánto «necesitaba» el ladrón la cosa robada o cuán poco la «necesitaba» su dueño legítimo? ¿Calificarían de ilegal solo que un hombre rico le robe a un hombre pobre, pero de legal que alguien le robe a otro más rico que él? El mismo Anatole France, en su magnánima postura, ¿habría considerado correcto que alguien lo plagiara o pirateara sus escritos, con la única condición de que el pirata o plagiario pudiera mostrar que no era todavía tan próspero o conocido como Anatole France?

La tesis sostenida por Thomas Huxley de que no solo es ilegal, sino inmoral, para un hombre robar un pan, incluso estando hambriento, les parece una declaración victoriana, cruel y escandalosa, a todos nuestros relativistas

éticos «modernos», a todos los teóricos *ad hoc* que se enorgullecen de su «compasión» peculiar. Pero nunca han sugerido ellos qué reglas deberían sustituir a las reglas generales que deploran, o cómo deberían determinarse las excepciones. La única regla general que parecen realmente tener en mente es una que rara vez se atreven a manifestar: que cada uno debería ser una ley para sí mismo, y que cada uno debería decidir por sí mismo, por ejemplo, si su «necesidad» es lo bastante grande, o la de su víctima lo bastante pequeña, como para justificar el robo a la misma.

4. Círculo interno y externo

Antes de terminar esta discusión sobre la relación entre la ley y la ética, regresemos al símil de Bentham según el cual la ley es un círculo con el mismo centro que la filosofía moral, pero con una circunferencia menor, y a la conclusión similar de Jellinek, según la cual la ley es una «ética mínima». Tratemos de ver exactamente dónde termina el radio del círculo legal menor y por qué termina allí.

Podemos hacer esto con unas ilustraciones concretas. La primera es la del profesor que dijo: «Muchachos, sean puros de corazón o los azotaré».[95] El punto es que la ley solo puede funcionar mediante sanciones —castigo, resarcimiento, prevención forzosa— y, por lo tanto, solo puede asegurar la moralidad externa de las palabras y las acciones.

La segunda ilustración es la de un joven atlético, con una cuerda y un salvavidas a mano, que se sienta en la banca en un parque, a la orilla de un río, y ve impasiblemente cómo un niño se ahoga, aunque hubiera podido evitarlo sin el menor peligro.[96] La ley ha rechazado que en tales casos se tenga alguna responsabilidad. Como dijo Ames, «Él no le quitó nada a una persona en peligro; simplemente no dejó que un extraño se beneficiara de una ventaja… La ley no obliga a la benevolencia a un hombre respecto de otro. Se deja a la conciencia de uno elegir ser o no un buen samaritano».[97]

Este razonamiento legal es también apoyado a causa de ciertas dificultades prácticas de la prueba. Supongamos que hay más personas en la orilla, y cada una sostiene que otra está en una posición mucho mejor para efectuar el rescate. O supongamos que tomamos la pregunta más amplia, lanzada por Dean Pound: «Si Juan Pérez está indefenso y hambriento,

¿debería demandar a Henry Ford o a John D. Rockefeller?».[98] Esto eleva la pregunta sobre la dificultad para responder en quién recae el deber de ser el buen samaritano.

Pero, si pasamos por alto estas dificultades prácticas, y volvemos a nuestra ilustración original sobre el hombre que está sentado solo en una banca y deja tranquilamente que el niño se ahogue, sabiendo que no hay ninguna otra persona de quien pueda llegarle ayuda alguna, excepto de él, no cabe pregunta alguna respecto a cuál sería el juicio de la moral de sentido común sobre su acto. El caso es suficiente para ilustrar la esfera, mucho más amplia, de la ética comparada con la ley.[99] La moral demanda una benevolencia activa más allá de la requerida por la ley. Pero cuánto y hasta dónde se extienda esta es asunto que se tratará en otro capítulo.

10

Reglas de tránsito y reglas morales

Podemos ilustrar y reforzar la comparación hecha en el último capítulo entre la ética y la ley, tomando lo que a primera vista puede parecer un ejemplo trivial: la necesidad de formular, hacer cumplir y ajustarse a reglas de tránsito.

Una mirada más atenta mostrará, supongo, que la ilustración no es tan trivial. En los Estados Unidos y hasta en Europa, este ejemplo constituye el contacto más frecuente del ciudadano con la ley: ello exige una estricta observancia diaria, cada hora e incluso cada momento, de reglas prescritas para todos e impuestas a todos indiscriminadamente.

Es instructivo notar que Hume, insistiendo a mediados del siglo XVIII sobre «la necesidad de reglas dondequiera que los hombres tuvieran cualquier intercambio unos con otros», prosiguió así: «Sin reglas, no pueden siquiera rebasar unos a otros en el camino. Los carreteros, los cocheros y los postillones tienen principios por los cuales conceden la vía; y estos principios se basan fundamentalmente en la facilidad y en la conveniencia mutuas».[100]

Ahora bien, la primera cosa que debe tomarse en cuenta en relación con las reglas de tránsito es que ilustran con especial fuerza el principio de John Locke, según el cual «el fin de la ley no es abolir o limitar la libertad, sino conservarla y ampliarla».[101] No existen para reducir o hacer más lento el tráfico, sino para hacerlo más fluido y maximizarlo hasta el mayor grado compatible con la seguridad mutua. Las luces rojas no se encienden para obligar a la gente a que se detenga frente a ellas. Las luces y las reglas no existen solo porque sí, sino para facilitar un flujo de tráfico más libre, con menos problemas, y para reducir al mínimo los conflictos, los accidentes y las disputas.

Es cierto que las reglas de tránsito descansan en parte en decisiones

arbitrarias (aunque estas decisiones «arbitrarias», por lo general, se originan en costumbres inmemoriales). Al principio puede tratarse de un asunto indiferente, si decidimos que los coches deben circular unos a la derecha de otros, como en los Estados Unidos y en la mayor parte de los demás países, o por la izquierda, como en Inglaterra. Pero *una vez fijada la regla*, y siendo, por lo tanto, cierta y conocida, es de suma importancia que cada uno la cumpla. Al hacer valer las reglas de tránsito, como en otros ámbitos mucho más amplios de la ley y la moral, no podemos permitir el ejercicio del juicio privado, ni que cada individuo decida por sí mismo, por ejemplo, si es mejor conducir por el lado derecho o por el lado izquierdo de la vía. Es este un ejemplo de una regla que debe obedecerse *simplemente porque ya ha sido establecida*, porque *es* la regla aceptada.

Este principio tiene la más indiscutible actualidad. Obedecemos y deberíamos obedecer las reglas en cuanto a la ley, los modales y la moral simplemente porque *son* las reglas establecidas. Esta es su utilidad. Cooperamos mejor a que otros logren realizar sus fines actuando según reglas *con las cuales los demás pueden contar*. Cooperamos si somos capaces *de confiar* unos en otros, si somos capaces *de prever confiadamente* lo que los otros van a hacer. Y solo podemos tener esta confianza y esta seguridad mutua tan esenciales si unos y otros actuamos de acuerdo con la regla establecida y cada uno sabe que el otro actuará también de acuerdo con la misma regla. Cuando dos conductores avanzan directamente uno hacia el otro, manejando cada uno de ellos a una milla por minuto cerca de un camino rural estrecho, cada uno debe prever que el otro, mucho antes de cruzar, ha de moverse y pasar por la derecha (o en Inglaterra por la izquierda), como prescribe la regla establecida.

En resumen, tanto en el ámbito de la ética como en el de la ley, debe seguirse la regla tradicional y aceptada, *a menos que haya motivos claros y fuertes contra ella*. La carga de la prueba nunca está a cargo de quien cumple la regla establecida, sino a cargo de quien la desconoce, la tergiversa o la viola. Pero incluso, si la regla fuera defectuosa, puede ser imprudente para el individuo ignorarla o desafiarla, al menos que espere lograr que en *general* se modifique.

Cada regla moral debe ser juzgada, por supuesto, de acuerdo con su utilidad. Pero algunas reglas morales son útiles simplemente porque son aceptadas. En cualquier caso, esta aceptación establecida se *añade* a la

utilidad de las reglas que son útiles en otros términos.

Es tarea del moralista, y hasta del utilitarista respecto a las reglas, no tanto *precisar* la regla moral apropiada que rige en una situación particular, sino *encontrar* esa regla moral apropiada. En esto se parece a un juez cuando descubre e interpreta la ley más relevante. La falacia de muchos moralistas, tanto antiguos como modernos, ha sido suponer que podemos comenzar ab initio, arrancar de raíz todas las reglas éticas existentes, o ignorarlas, y empezar de nuevo. Esto sería obviamente tonto e imposible tratándose, por ejemplo, del idioma. No es menos tonto, y es mucho más peligroso, hacer lo mismo con códigos morales establecidos que, como los idiomas, son el producto de una evolución social de siglos. La mejora o perfección de los códigos morales, así como la mejora o perfección de los idiomas, debe conseguirse a base de reformas graduales.

Se ha comprobado una y otra vez cómo la moral de tribus salvajes decae y se desintegra cuando afrontan el código moral completamente ajeno de sus conquistadores «civilizados». Pierden el respeto a su antiguo código moral antes de aprender a respetar el nuevo. Adquieren únicamente los vicios de la civilización. Los moralistas que han predicado la sustitución radical, de acuerdo con algún «nuevo» principio mal digerido y muy simplificado, han logrado el efecto de minar la moral existente, generar escepticismo e indiferencia, y establecer unas reglas según las cuales el individuo actúa sean «una cuestión de gusto personal».

La ilustración de las reglas de tránsito aclara también la filosofía del utilitarismo. El hedonismo ingenuo o el utilitarismo ordinario permitirían al conductor hacer lo que le produzca más placer en cada momento. Si en un caso particular pudiera llegar más rápido a su destino, sin respetar la luz roja, pero también sin accidentarse y sin ser atrapado, puede hacerlo. Pero un utilitarismo realmente culto insistiría en que solo por la adhesión estricta de todos a reglas de tránsito generales puede lograrse, en el largo plazo, un flujo del tránsito más tranquilo y voluminoso, menos disputas y accidentes, y la satisfacción máxima de los conductores.

Tenemos todavía una lección adicional que aprender de la analogía de las reglas de tránsito. En general, como ocurre con las reglas morales, debemos adherirnos inflexiblemente a ellas. Es cierto que la conveniencia y hasta la utilidad en el largo plazo requieren que a veces deba haber excepciones. *Pero*

hasta las excepciones deben regirse por reglas. Por ejemplo, se permite que los camiones de bomberos, patrullas y ambulancias circulen a pesar de la luz roja. *Pero solo en ciertas condiciones específicas*. Para que lo anterior pueda justificarse, el carro de los bomberos debe ir a un incendio, no regresar de él, después de haberlo apagado. La patrulla debe circular en persecución de los criminales o atendiendo a una llamada de socorro. La ambulancia debe movilizarse también por una situación de emergencia. Pero debe reconocerse que ni siquiera estas excepciones están exentas de peligro para los peatones, el tráfico cruzado y hasta los mismos ocupantes del carro de los bomberos, la patrulla o la ambulancia.

Ninguna de estas excepciones significa que alguien sea libre para pasarse una luz roja por ser un funcionario público o un personaje muy importante, o tan solo por considerar inconveniente detenerse. Del mismo modo, y por la misma razón, nadie es libre para desobedecer la ley moral por considerarse un superhombre. Si preguntaran a un conductor: «¿Por qué se pasó usted la luz roja?» y él contestara: «Porque soy un genio», el humor y el descaro no serían inferiores al de los Nietzsche, los Oscar Wilde, y muchedumbres de «rebeldes» con estilo propio, en sus reclamos de estar más allá de la moral. Si las reglas no son universal e inflexiblemente obedecidas, pierden su utilidad. Citando a Locke una vez más: «La libertad es no tener limitaciones ni sufrir violencia de parte de otros, lo cual no puede existir donde no hay ley».[102]

Queda una lección más por aprender de la analogía con las reglas de tránsito, o quizá sea simplemente una repetición de las lecciones anteriores, pero de otra forma. Uno de los objetivos de las reglas de tránsito, como de toda ley y de toda moral, es aprender *cómo mantenerse fuera del camino de cada uno*. Respecto al tráfico, cada uno de nosotros puede tener un destino diferente, lo mismo que en la vida cada uno puede tener un objetivo diferente. Esta es una razón por la que todos debemos someternos a unas reglas generales, que no solo nos ayuda a evitar choques de frente, sino permiten a cada uno llegar a nuestro destino antes y más seguros. Las reglas de tránsito, como las legales y las morales en general, no son adoptadas porque sí. En principio no son adoptadas para limitar, sino para liberar: para *minimizar* la frustración y la represión en el largo plazo, y para maximizar la satisfacción de todos y, por lo tanto, de cada uno.

Las reglas de tránsito son, en suma, un microcósmico sistema legal y moral. Su objetivo específico es maximizar la fluidez del tráfico y la

seguridad, permitiendo a cada uno llegar a su destino, interfiriendo lo menos posible en el camino de los otros. Siempre que los caminos se crucen o de alguna manera entren en conflicto, *alguien* debe ceder el derecho de paso a alguien más. Debo cederle el paso a usted algunas veces, y otras debe cedérmelo usted a mí. Estos tiempos deben determinarse inequívocamente y de modo inconfundible por una regla general o juego de reglas generales. (Según las reglas de tránsito, el tráfico de las calles laterales debe reconocer y respetar la prioridad de las avenidas principales; los carros de la izquierda deben ceder el paso a los de la derecha). Pero quién tiene el derecho de paso se determina no por quién soy yo, o usted, o el de más allá, sino por una *situación objetiva* o que puede ser definida objetivamente.

Así, las reglas de tránsito encarnan e ilustran uno de los principios más generalizados de la ley y la moral. Como un escritor dijo, hablando de la ley: «El problema consiste en permitir tanto ejercicio de cada deseo personal como sea compatible con el ejercicio de otros deseos… [Una ley] es la limitación de la libertad de acción de alguien para evitar la colisión con otros… En la vida social, como sabemos, los hombres no solo tienen que evitar colisiones, sino promover y propiciar todo tipo de cooperación, y el rasgo común de cualquier forma de cooperación es la limitación de los deseos individuales para conseguir un objetivo común».[103]

Escribió Dean Pound, resumiendo la visión de Kant: «El problema de la ley es lograr que seres conscientes, con libre albedrío, no interfieran los unos con los otros. Debe pedírseles que cada uno de ellos ejerza su libertad de una manera consistente con la libertad de todos los demás, ya que todos los demás deben ser considerados también como fines en sí mismos».[104]

11

Moral y modales

Recordemos una vez más —como al principio del capítulo 9— que en las sociedades primitivas la religión, la moral, la ley, las costumbres y los modales existieron como un todo indiferenciado. No podemos decir con certeza qué fue primero. Suponemos que todas estas instituciones se produjeron juntas. Solo en tiempos relativamente modernos se han podido diferenciar claramente unas de otras. A medida que esto ha ocurrido se han ido desarrollando tradiciones también diferentes.

En ningún caso esta diferencia es tan marcada como la que existe entre la ética religiosa y los modales. Muy a menudo, los códigos morales, sobre todo los más vinculados a raíces religiosas, son ascéticos y severos. En cambio, los códigos relativos a los modales, requieren por lo general que seamos, al menos en apariencia, alegres, simpáticos, cordiales y corteses: en resumen, una fuente de alegría contagiosa para otros. En algunos aspectos, tanto ha crecido la distancia entre las dos tradiciones que un tema frecuente en las obras de teatro y en la novela durante los siglos XVIII y XIX, y hasta hoy en día, es el contraste del diamante en bruto, ese proletario o campesino ordinario, de honestidad inflexible y corazón de oro, y la señora o señor afables, pulidos, de modales perfectos, pero completamente amorales y con un corazón de hielo.

El exagerado énfasis puesto en este contraste ha sido desafortunado. Ha impedido a la mayor parte de autores que han escrito sobre ética reconocer que tanto los modales como la moral descansan en el mismo principio subyacente. Ese principio es *la compasión, la bondad y la consideración para con los otros*.

Es cierto que una parte de cualquier código de modales es simplemente convencional y arbitraria, como saber qué tenedor usar para la ensalada, pero

el corazón de cada código de modales es mucho más profundo. Los modales se desarrollaron no para hacer la vida más complicada y torpe —aunque algunos modales demasiado ceremoniosos solo a esto contribuyan—, sino para hacerla, en el largo plazo, más tranquila y sencilla: un armónico baile, y no una serie de golpes y sacudidas. El grado en que esto se desarrolle es la prueba de cualquier código de modales.

Los modales son una moral de tono menor. Los modales son a la moral lo que el cepillado, el lijado y el barniz final de un mueble fino son al aserrado, desbaste y talla de la madera: los retoques finales.

Emerson es uno de los pocos escritores modernos que han reconocido explícitamente la base ética de los modales. «Los buenos modales», escribió, «son hechos de pequeños sacrificios».

Comentemos este aspecto de los modales un poco más. Los modales, como hemos visto, consisten en tener consideración con los otros. Son una deferencia hacia los otros. Uno intenta tratar a los otros con una cortesía indefectible. Uno trata constantemente de respetar los sentimientos de los otros. Son malos modales monopolizar la conversación, hablar demasiado de uno mismo, jactarse, porque todo esto irrita a los demás. Son buenos modales ser modesto, o al menos aparentarlo, porque esto los complace. Son buenos modales del fuerte ceder ante el débil, del sano considerar al enfermo, del joven ser paciente con el viejo.

De hecho, los códigos de modales, han establecido un orden de precedencia complicado —no escrito, pero bien entendido— que sirve en el reino de la cortesía como las reglas de tránsito que comentamos en el capítulo anterior. Este orden de precedencia es un juego de «reglas de tránsito», concretado en la decisión, por ejemplo, de quién pasa primero por una puerta. El caballero cede el paso a la dama; el más joven, al más viejo; el sano, al enfermo o lisiado; el anfitrión, al huésped. A veces estas categorías se mezclan, o prevalecen otras consideraciones, y entonces la regla se vuelve confusa. Pero, a largo plazo, el código no escrito establecido por los buenos modales ahorra tiempo a la hora de observarlo y tiende a eliminar de la vía las sacudidas y los malestares menores.

La verdad de esto es más probable que se reconozca cuando los modales se deterioran. «Mi generación de radicales y fracasados», escribió Scott Fitzgerald a su hija, «nunca encontró nada que ocupara el lugar dejado por las

antiguas virtudes de trabajo y coraje, y las antiguas gracias de cortesía y educación».

La ceremonia puede ser demasiado complicada, exige tiempo, es cansada y aburrida, pero sin ceremonia la vida sería árida, tosca y grosera. En ninguna parte es esta verdad más claramente reconocida que en el código moral de Confucio: «Las ceremonias y la música no deberían ser descuidadas por nadie en ningún momento… El poder instructivo y transformador de las ceremonias es sutil. Detienen la depravación antes que haya cobrado forma, dando lugar a que los hombres se orienten diariamente hacia lo que está bien y se guarden de la maldad, sin ser conscientes de ello… Dada su naturaleza, las ceremonias y la música se parecen al cielo y a la tierra: penetran las inteligencias de virtudes espirituales, hacen descender a los espíritus de lo más alto y elevan a las almas abatidas».[105]

Para reconocer la verdad de esto, solo tenemos que imaginar lo desnuda y vacía que les parecería la vida a muchos sin ceremonias de matrimonio, exequias, bautizos y servicios dominicales en la iglesia. Este es el gran atractivo de la religión para muchos que tienen una creencia muy tibia en los dogmas sobre los cuales su religión ostensiblemente se fundamenta.

En la ética de Confucio los modales desempeñan un papel principal. No sé de ningún filósofo moderno que haya procurado deliberadamente basar su sistema ético en un fortalecimiento y en una idealización del código tradicional de los modales, pero probablemente el esfuerzo resultaría instructivo y, a primera vista, menos disparatado que cualquier otro basado en una idealización del ascetismo y la autodegradación.

He dicho que los modales son una ética menor. Pero en otro sentido son una ética mayor, porque son, de hecho, la ética de la vida diaria. Cada día y casi cada hora de nuestras vidas, aquellos de nosotros que no somos ermitaños o anacoretas tenemos una oportunidad de practicar la ética menor de los buenos modales, de la bondad y la consideración para con los otros en las pequeñas cosas, de los pequeños sacrificios. Solo en grandes y raras ocasiones la mayoría de nosotros nos vemos obligados o tenemos la oportunidad de practicar lo que podría llamarse una ética heroica. Sin embargo, la mayoría de los que escriben sobre ética parecen estar preocupados, casi con exclusividad, por la ética heroica, la nobleza, la magnanimidad, el amor que lo abarca todo, la santidad, el autosacrificio. Y desprecian cualquier esfuerzo por definir o

encontrar las reglas, o incluso buscar la razón fundamental, detrás de la ética cotidiana para las masas.

Tenemos que estar más preocupados por la moralidad *cotidiana* y relativamente menos por la moralidad de *crisis*. Si en los tratados de ética hubiera más preocupación por la moralidad cotidiana, se acentuaría mucho más de lo que lo hace la importancia de los buenos modales, la cortesía, la consideración con los otros en las pequeñas cosas (un hábito que debe transmitirse a cosas más grandes). Ellos elogiarían la cooperación social del día a día, que consiste en hacer el trabajo propio a conciencia, de manera eficaz y alegremente.

Sin embargo, la mayoría de escritores sobre ética todavía contraponen los modales y la moral, en lugar de tratarlos como complementarios. No hay ningún carácter más frecuente en la ficción moderna que el hombre o la mujer de modales agradables y pulidos, y todo el espectáculo externo de la cortesía, pero completamente frío, calculador, egoísta y a veces hasta diabólico en el fondo. Tales caracteres existen, pero son la excepción, no la regla. Se encuentran menos frecuentemente que sus opuestos: la persona recta, honesta, e incluso de buen corazón, que a menudo es involuntariamente brusca o grosera, e «irrita a la gente». La existencia de ambas clases de personas es, en parte, el resultado de la existencia en compartimentos separados de la tradición de la moral y la tradición de la buena crianza. Los moralistas han tendido demasiado a menudo a tratar la etiqueta como si no tuviera ninguna importancia, o incluso como irrelevante para la moral. El código de la buena crianza, sobre todo el código del «caballero», fue en gran parte, durante un largo período, un código de clase. El código del «caballero» se aplicaba principalmente a sus relaciones con otros caballeros, no con sus «inferiores». El caballero pagaba sus «deudas de honor» —por ejemplo, sus deudas de apuestas— pero no sus deudas con los comerciantes pobres. No obstante, los deberes especiales y nada triviales, impuestos a veces por la *noblesse oblige*, el código de la buena crianza, como existió en los siglos XVIII y XIX, no necesariamente excluyó un esnobismo a veces cruel.

Pero los defectos del código convencional de la moral y del código convencional de los modales se corrigen cuando las dos tradiciones se funden: cuando el código de los modales es tratado, en efecto, como una extensión del código de la moral.

Se supone a veces que los dos códigos dictan acciones diferentes. Se piensa que el código tradicional de la ética enseña que siempre se debería decir la verdad exacta y literal. La tradición de la buena crianza, por otra parte, pone su énfasis en no herir los sentimientos de otros, y hasta en complacerlos a costa de la verdad exacta.

Un ejemplo típico tiene que ver con la tradición de lo que usted le dice a su anfitrión y a su anfitriona a la salida de una cena. Usted los felicita, supongamos, por una maravillosa comida y a esto añade que no recuerda una noche más agradable. La verdad exacta y literal puede ser que la comida fue mediocre, o menos que mediocre, y que la noche fue solo moderadamente agradable o un completo aburrimiento. Sin embargo, a condición de que sus exageraciones y protestas sobre el placer no sean tan torpes o extremas que parezcan falsas o irónicas, el curso que usted ha tomado está de acuerdo con los dictados de la moral no menos que con los de la etiqueta. No se gana nada lastimando los sentimientos de otras personas —y no digamos de despertar el rencor contra usted— sin ningún propósito. Técnicamente, usted puede haber dicho una falsedad. Pero, como sus comentarios de despedida son algo aceptado, esperado y convencional, no son una mentira. Además su anfitrión y su anfitriona realmente no han sido engañados: ellos saben que su elogio y su gratitud están de acuerdo con un código convencional, prácticamente universal, y sin duda han tomado la sinceridad de sus palabras con el descuento del caso.

Las mismas consideraciones se aplican a todas las formas corteses de correspondencia: «estimado señor», «su seguro servidor», «sinceramente suyo», e incluso, hasta hace poco, «su humilde servidor». Hace siglos que estas formas dejaron de ser tomadas en serio y literalmente. Pero su omisión sería una grosería deliberada e innecesaria, desaprobada igualmente tanto por el código de los modales como por el de la moral.

Una moral racional reconoce también que hay excepciones al principio de que uno siempre debería decir toda la verdad, literal y exacta. ¿Deberían decirle a una muchacha sencilla que, debido a su sencillez, difícilmente encontrará marido? ¿Deberían decirle a una madre embarazada que su hijo mayor ha muerto en un accidente? ¿Debe decírsele a un hombre, que tal vez no lo sabe, que está muriéndose irremediablemente de cáncer? Hay ocasiones en que puede ser necesario decir tales verdades, y ocasiones en que no deben decirse o en que simplemente deben callarse. La regla de decir la verdad,

sobre bases únicamente utilitaristas, es, considerada correctamente, una de las más rígidas e inflexibles de todas las reglas de la moral. Las excepciones a ella deberían ser raras y muy bien definidas. Pero casi todos los moralistas, con excepción de Kant, han admitido que hay tales excepciones. Lo que éstas sean, y cómo deberían trazarse las reglas que rigen las excepciones, no tiene por qué ser detallado aquí. Simplemente debemos tomar nota de que las reglas de moral y las reglas de los buenos modales pueden y deben armonizarse entre sí.

Nadie en los tiempos modernos ha reconocido más claramente la importancia de los modales que Edmund Burke:

«Los modales tienen más importancia que las leyes. En gran medida, sobre ellos descansan las leyes. La ley solo nos toca por aquí y por allá, de vez en cuando. Los modales son lo que nos fastidia o calma, corrompe o purifica, exalta o degrada, barbariza o refina, por una influencia constante estable, uniforme, insensible, similar a la del aire que respiramos. Les dan a nuestras vidas su forma completa y su color. Según su calidad, ayudan a la moral, la suministran o la destruyen totalmente».[106]

12
Prudencia y benevolencia

1. La *deontología* de Bentham

En ninguna parte se encuentra una discusión sobre la ética privada más lógica, mejor organizada o más estimulante que en los dos volúmenes de la *Deontology or the Science of Morality* de Jeremy Bentham. Sin embargo, estos dos volúmenes han tenido una historia desafortunada. Fueron publicados póstumamente, en 1834. Ni siquiera está claro, si nos fiamos de su portada, que sean totalmente de Bentham. Vale la pena, por varias razones, transcribir el texto de la portada en su totalidad: «*Deontology or the Science of Morality*, en que la armonía y la coincidencia del deber y el interés propio, la virtud y la felicidad, la prudencia y la benevolencia son explicadas y ejemplificadas. De los manuscritos de Jeremy Bentham. Arreglado y editado por John Bowring».

Todo el trabajo de Bentham, debido en parte a su misma variedad y volumen, a sus excentricidades estilísticas, a su propio descuido y apatía para publicarlo, y a su oposición a revisar y editar personalmente la mayor parte de sus manuscritos, ha estado en un relativo abandono hasta hace poco tiempo. Aunque su influencia ha sido enorme, lo ha sido principalmente de manera indirecta, a través de Dumont, John Austin, James Mill y, sobre todo, John Stuart Mill. Aun así, el abandono de la *Deontology* ha excedido incluso el abandono general del resto del trabajo de Bentham. Hasta ha sido considerada de dudosa autenticidad. Se ha sospechado que muchos espacios entre las notas de Bentham fueron llenados por su editor Bowring. Independientemente de cuál sea la verdad, en la mayor parte del libro me parece que se muestra la mano del maestro.

El objetivo principal de este capítulo —partiendo de la presentación que Bentham hace en su *Deontology*— es discutir la «armonía y coincidencia» de la prudencia y la benevolencia. Pero, debido a que la *Deontology* ha estado agotada desde su edición original, y a que los volúmenes originales son muy difíciles de encontrar, haré un resumen de su contenido algo más amplio del que de otra manera se justificaría para una discusión de las relaciones entre prudencia y benevolencia.

La *Deontology* comienza con una declaración general del tema utilitarista, procurando enfatizar «la alianza entre interés y deber». «En un grado muy alto… los dictados de la prudencia prescriben las leyes de la benevolencia eficaz… Un hombre que se perjudica a sí mismo más de lo que beneficia a otros de ninguna manera sirve a la causa de la virtud, ya que disminuye la cantidad de felicidad» (I, p. 177). «La prudencia es la virtud primaria del hombre. Nada se gana para la felicidad, si la prudencia pierde más de lo que la benevolencia gana» (I, pp. 189-190).

Bentham sostiene que «siendo la prudencia y la benevolencia efectiva… las dos únicas virtudes intrínsecamente útiles, todas las otras deben derivar su valor de ellas y estar subordinadas a ellas» (I, p. 201). Él trata de aplicar este criterio sistemáticamente a las virtudes mencionadas por Hume: sociabilidad, bondad, humanidad, misericordia, gratitud, amabilidad, generosidad, beneficencia, justicia, discreción, laboriosidad, frugalidad, honestidad, fidelidad, verdad (veracidad y sinceridad), precaución, iniciativa, diligencia, economía, moderación, paciencia, constancia, perseverancia, prudencia, consideración, alegría, dignidad, coraje, tranquilidad, cortesía, ingenio, decencia, limpieza, castidad y lealtad.

Bentham indica correctamente que la lista de virtudes de Hume no es sistemática, sino desordenada y sin unidad; que muchas de ellas se solapan y otras son simplemente nombres diferentes de la misma cosa. Tampoco cree que todas ellas merezcan el nombre de virtud. «Coraje», declara valientemente, «puede ser una virtud o puede ser un vicio… Para un hombre, valorarse por su coraje, sin referencia a las ocasiones en las cuales se ejerce, es valorarse en una cualidad que posee en grado mucho más alto un perro, sobre todo si el perro está rabioso» (I, p. 251).

Bentham hasta escribe un capítulo sobre lo que él llama «falsas virtudes», entre las que incluye el desprecio de la riqueza (párrafos sarcásticos dirigidos

contra Sócrates y Epicteto), el amor por la acción, la atención, la iniciativa y la prontitud. En todos los puntos advierte:

> Los afectos pueden estar tan comprometidos con un aspecto de una pregunta como para interferir con un juicio correcto sobre su mérito moral. Una madre roba un pan para satisfacer el hambre de su hijo hambriento. Qué fácil sería estimular las simpatías a favor de su ternura maternal, para sepultar cualquier otra consideración sobre su honradez en la profundidad de aquellas simpatías. Y, en verdad, solamente una estimación más amplia y dinámica, como la que sacaría el caso de las regiones del sentimentalismo y lo llevara a las regiones más amplias del bienestar público, podría conducir alguna vez a la formación de un juicio correcto en tales asuntos [I, pp. 259-260].

En el segundo volumen —sorprendentemente autónomo y completo en sí mismo— Bentham[107] comienza otra vez con una introducción y «Declaración general» sobre principios generales. Aquí lo encontramos derivando del énfasis sobre los «placeres» y los «dolores», en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, a una referencia casi exclusiva al efecto de la conducta sobre «la felicidad» y «la miseria». Aun cuando todavía rechaza «cualquier distinción entre los placeres y la felicidad», e insiste en que «la felicidad es un conjunto del que los placeres son partes integrantes» (II, p. 16), el cambio es de todos modos significativo. Bentham parece ansioso por prevenir la acusación —o el malentendido— de que está preocupado únicamente por los placeres y por dolores físicos o sensuales.

Pero él sostiene la esencia de su «cálculo hedonista». Las preguntas del moralista, argumenta, pueden en lo abstracto

> … ser reducidas a estas preguntas: ¿A qué costo de dolor futuro o sacrificio de placer futuro se compra un placer presente? ¿Qué compensación de placer futuro puede esperarse por un dolor presente? De este examen debe desarrollarse la moral. La tentación es el placer presente, el castigo es el dolor futuro; el sacrificio es el dolor presente, el deleite es la recompensa futura. Las preguntas sobre virtud y vicio son, en su mayor parte, reducidas al peso de lo que *es* contra lo que *será*. Al hombre virtuoso lo espera una provisión de felicidad en el futuro; el hombre vicioso ha gastado pródigamente sus ingresos de felicidad en el presente. Hoy, el hombre vicioso parece tener un equilibrio de placer en su favor; mañana, ese equilibrio se ajustará, y el después se anotará totalmente a favor del hombre virtuoso. El vicioso es un derrochador y desperdicia lo que es mucho mejor que la riqueza, la salud, la juventud, o la belleza…; es decir, la felicidad. Porque todas estas sin felicidad valen muy poco. La virtud es una economista prudente, que recupera con intereses todo lo gastado [II, pp. 27-28].

«La moral», continúa Bentham, «es el arte de obtener la felicidad en grado máximo: proporciona un código de leyes, según las cuales se sugiere aquella conducta cuyo resultado, considerando la totalidad de la existencia humana, dejará la mayor cantidad de felicidad» (II, p. 31).

2. Cómo conduce la prudencia…

Bentham reduce las virtudes a dos, prudencia y benevolencia efectiva, pero divide a cada una de estas, respectivamente, en prudencia de consideración propia y prudencia de consideración a otros, y en benevolencia eficiente negativa y benevolencia eficiente positiva, y dedica un largo capítulo a cada una de las cuatro.

Sobre estas cuatro piedras angulares construye Bentham su palacio de la moral. Está preocupado por mostrar que cada una de ellas conduce naturalmente, y casi inevitablemente, a la siguiente. Comienza con la prudencia de consideración propia, que se refiere a las acciones cuya influencia no llega más allá del actor. El actor se mueve cerca de «aquella prudencia que es exigida de él a consecuencia de su interrelación con los otros; una prudencia que está estrechamente relacionada con una benevolencia, y sobre todo con una benevolencia consistente en abstenerse de…» (II, p. 81).

Por lo que respecta a las acciones externas, «lo que la prudencia puede hacer, y todo lo que la prudencia puede hacer, es elegir entre el presente y el futuro; y hasta donde la totalidad de la felicidad aumente, dar la preferencia al mayor placer en el futuro sobre el menor placer en el presente» (II, p. 82). Pero, advierte, el sacrificio de un placer inmediato, que no nos garantiza aumentar nuestra propia felicidad futura o la de alguien más hasta una cantidad mayor que la inmediatamente sacrificada, «es mero ascetismo; algo completamente opuesto a la prudencia; un fruto del engaño»; «locura»; y nada de virtud, solo vicio (II, p. 34).

Luego muestra Bentham la aplicación de los dictados de la prudencia de consideración propia a la moralidad sexual: «la opción es a menudo entre el goce de un momento y el dolor de años; entre la satisfacción excitante de un periodo muy corto y el sacrificio de toda una existencia; entre el estímulo vital durante una hora y la consiguiente secuela de la enfermedad y la muerte» (II, p. 85).

Después de rechazar el ascetismo aplicado a la moralidad sexual, Bentham pregunta: «¿No es la castidad, entonces, una virtud? Indudablemente que sí, y una virtud de gran mérito. ¿Por qué? No porque disminuya, sino porque aumenta el placer… De hecho, la moderación, la modestia, la castidad, están entre las fuentes más eficientes de deleite» (II, pp. 87-88). Los mismos criterios aplica al discutir por qué el consumo de productos tóxicos, la

irascibilidad, las apuestas y el derroche tienden a producir en el largo plazo más miseria que felicidad a la persona que se entrega a ellos.

Llegamos luego al capítulo que Bentham dedica a «la prudencia de consideración con los otros».

> Los placeres del hombre dependen, en una gran proporción, de la voluntad de otros, y dicha proporción solo puede ser poseída por él de acuerdo y en cooperación con ellos. No es posible desatender la felicidad de otros sin arriesgar al mismo tiempo la nuestra. No hay ninguna posibilidad de evitar aquellas imposiciones de dolor cuyo poder de visitarnos está en otros, excepto conciliando su buena voluntad. Cada individuo está unido a su raza por un lazo, el más fuerte de todos, que es la propia consideración [II, pp. 132-133].
>
> La moral no puede ser otra cosa que el sacrificio de un bien menor por la adquisición de un bien mayor. La virtud de la prudencia de consideración con los otros solo es limitada por nuestra relación con nuestros prójimos. Puede incluso extenderse más allá de los límites de nuestra comunión personal con ellos, por influencias secundarias o reflejas… Puede decirse que tanto la ley nacional como la internacional constituyen una base apropiada para la introducción de aquella prudencia que concierne a otros [II, p. 135].

En nuestras relaciones con otros, la prudencia, no menos que la benevolencia, sugiere estos dos simples preceptos: «maximiza el bien, minimiza el mal» (II, p. 164). De ahí las reglas de los buenos modales; la de no herir los sentimientos de nuestro vecino; la de evitar el rencor y cultivar la buena voluntad de los otros hacia nosotros.

3. … a la benevolencia

Así como la prudencia de consideración propia debe conducirnos a ser considerados y amables con los otros, porque nuestra propia felicidad depende de su buena voluntad hacia nosotros, o al menos de su ausencia de rencor, así esta prudencia de consideración con los otros conduce, a su vez, hacia la «benevolencia eficiente negativa». «Una debida consideración a la felicidad de los otros es la mejor y más sabia provisión de felicidad para nosotros mismos» (II, p. 190). El primer requisito es no hacer mal a los demás. Nunca haga mal a nadie, excepto en la medida que pueda ser necesario para hacer un bien mayor. Nunca haga mal a nadie únicamente porque lo tenga «merecido», sino solo si es inevitable para lograr un bien mayor. Ni siquiera en el deporte o en broma diga nada o haga algo que le cause inquietud a otro. Las justificaciones que usted tenga, según su criterio, para causar dolor a otros son rara vez sostenibles. «Recuerde siempre que la gentileza no le cuesta más a un hombre que el lenguaje rudo». (II, p. 217). No

culpe a nadie, excepto para prevenir alguna futura causa de culpa. Nunca haga o diga nada que hiera o humille a otro.

Bentham llega después al capítulo sobre la «benevolencia eficiente positiva». (Él hace frecuentemente una diferencia entre *benevolencia* —o la disposición y el deseo de hacer el bien a otros— *y beneficencia* —que es efectivamente ese bien en cuanto hecho— e insiste en que cualquier acción realmente moral debe ser *tanto* benévola como benéfica). Comienza indicando los fuertes motivos prudenciales que tiene un hombre para ejercer la benevolencia:

> Por encima de cualquier placer presente con el que un acto de beneficencia pueda acompañar al actor, el incentivo que un hombre tiene para su ejercicio es de la misma clase que el que tiene el marido para fecundar a su esposa; o el que tiene el hombre frugal para ahorrar dinero… Con cada acto de beneficencia virtuosa que un hombre ejerce contribuye a una especie de fondo, o caja de ahorros, o almacén general de buena voluntad, en el que pueden buscarse toda clase de servicios a punto de pasar de otras manos a las suyas; si no servicios positivos, por lo menos negativos; servicios que consisten en evitar perturbarlo con molestias con las cuales, de otra forma, podría haber sido fastidiado [II, pp. 259-260].
>
> La beneficencia negativa se ejerce por el simple hecho de no hacer daño a otros… La beneficencia negativa es una virtud, por cuanto cualquier daño que sin consideración podría haberse producido, con consideración se evita que se produzca. En cuanto a la consideración del efecto que la acción dañina podría tener sobre la propia comodidad, la virtud es la prudencia: prudencia de consideración propia; en cuanto a la consideración del efecto que la acción dañina podría tener sobre la comodidad de cualquier otra persona, la virtud es la benevolencia.
>
> Una diferencia importante aquí es la que existe entre la beneficencia que no puede ejercerse sin sacrificio propio y la que puede ejercerse sin sacrificio propio. Para la que no puede ejercerse sin sacrificio propio hay límites necesarios, y estos son comparativamente muy estrechos…
>
> Cuando la beneficencia se ejerce sin sacrificio propio, no puede tener límites; cada vez que se ejerce, se hace una contribución al fondo de buena voluntad, y además sin gasto…
>
> Expresado en términos generales, el incentivo a la beneficencia positiva, en todas sus formas, es la contribución que con ella se hace al fondo general de buena voluntad del hombre; ese fondo general de buena voluntad del que puedan ser pagados giros a su favor: el incentivo a la beneficencia negativa es la contribución que le impide llegar a su fondo general de rencor…
>
> Aquel que está en posesión de un fondo [de buena voluntad] de esta clase, y entiende su valor, entenderá también que es más rico por cada acto de beneficencia benévola que haya hecho y que haya sido conocido por la gente. Es más rico, y siente que es así, por cada acto de bondad que haya hecho alguna vez…
>
> Independientemente de la recompensa procedente de la opinión, y del placer derivado de la simpatía, los actos de benevolencia positiva tienden a crear hábitos de benevolencia.
>
> Cada acto añade algo al hábito; a mayor número de actos, más fuerte será el hábito; cuanto más fuerte sea el hábito, más grande la recompensa; y cuanto más grande la recompensa, más fructificará en actos similares; cuanto mayor sea la frecuencia de tales actos, más virtud y felicidad habrá en el mundo.
>
> Aproveche, entonces, cada oportunidad que tenga para actuar benéficamente y busque otras oportunidades. Haga todo lo bueno que pueda y ponga en juego todos los medios que tenga para

hacerlo [II, pp. 259-266].

Al ilustrar los requisitos de la beneficencia, Bentham aplica en el campo ético la misma lección que había aplicado en el campo legal en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*:

> En el ejercicio del mal para producir el bien, nunca te dejes dominar por el mal para satisfacer una mera antipatía; nunca, sino como subordinado a y necesario para los únicos fines apropiados del castigo, el desanimar a otros; por ejemplo, desanimar a los delincuentes por el sufrimiento. En interés del delincuente, el único gran objetivo que se debe perseguir es reformarlo; si esto se prevé como no alcanzable, habrá que tratarlo de tal manera que se le impida causar el mismo mal a sí mismo o a otros. Siempre debe tenerse en cuenta esta máxima, que no puede repetirse demasiado a menudo: causar tanto dolor, y no más, que el que sea estrictamente necesario para realizar el objetivo de la benevolencia. No producir un mal mayor que el que excluye [II, pp. 266-267].

4. Ninguna línea divisoria exacta

Bentham vuelve a la discusión sobre las relaciones entre prudencia y benevolencia:

> No siempre es posible trazar la línea exacta entre las demandas de la benevolencia eficiente, ya sea positiva o negativa, y las de la prudencia, de consideración propia o hacia otros; tampoco es siempre necesario o deseable, ya que donde los intereses de las dos virtudes son los mismos, la línea del deber está completamente clara. Pero los puntos de acuerdo y de diferencia pueden ser indicados fácilmente, y una definición general puede mostrar lo que, en casos ordinarios, es la diferencia entre las dos cualidades. Como, por ejemplo: usted es llamado para hacer un servicio a otro. Si él está en condiciones de prestarle otros servicios a cambio, la prudencia y la benevolencia se combinan para interesarle a usted en su favor. Si él no tiene ninguna ocasión de servirlo a usted, sus motivos pueden ser los de la benevolencia sola.
>
> Pero aunque, en un caso dado, pueda ser difícil mostrar que los intereses de la prudencia exigen un acto particular de beneficencia, no es menos cierto que la consideración propia, de hecho, ocupa todo el ámbito de la conducta. Cualesquiera que sean las razones peculiares que la benevolencia pueda tener para un curso dado de acción benéfica, el principio universal permanece: es *interés* de cada hombre mantenerse bien en los afectos de otros hombres y en los afectos de la humanidad en general. Un acto realmente benéfico, que puede parecer alejado de las consideraciones prudenciales —dando siempre por supuesto que el acto mismo no es ninguna violación de la prudencia, y que tiene la sanción del principio deontológico, por producir un balance de bien— en sus consecuencias remotas servirá a los intereses propios, ayudando a crear, establecer o ampliar aquella reputación general de benevolencia que cada hombre tiene interés de poseer ante la opinión de sus semejantes [II, pp. 268-270].

Pero, debido a que Bentham insiste tan a menudo en que las raíces de la benevolencia deben encontrarse en última instancia en la prudencia de consideración propia, es un error suponer que él alguna vez menosprecie la benevolencia. Al contrario, sus páginas están llenas de pasajes como éste:

Ejercer la benevolencia, extenderla y procurar que la misma influya y sea eficiente, es una de las grandes consecuencias de la virtud. No debe pensarse que tal benevolencia debe estar limitada en sus consecuencias por la raza… Deje a los hombres recordar que la felicidad, *dondequiera* que esté, y *quienquiera* que sea quien la experimente, es el gran regalo que se le encomendó.

Se ha dicho que «la honradez es la mejor política». Esto no es exactamente cierto. Hay una política mejor: la política de la benevolencia activa. La honradez solo es negativa: evita hacer lo incorrecto; no permite la intrusión en los placeres de otros. Es una cualidad que solo implica abstenerse. Primero, la *mejor* política es la que crea lo bueno; en segundo lugar, la que evita lo malo [II, p. 272].

Tenemos que promover la virtud no simplemente con nuestras acciones, sino mediante el uso juicioso de nuestra aprobación y desaprobación:

A tal efecto, debemos trabajar cada uno para sí mismo y tanto como sea posible, delimitando con el mayor grado de aprobación por los demás aquellas acciones que han producido, o probablemente producirán, la mayor suma de felicidad, y reprobando fuertemente aquella conducta que conduce a, o crea, la mayor cantidad de miseria. De esta manera, cada hombre hará algo por lograr que las sanciones populares sean más útiles, saludables, activas y virtuosas. Las alianzas de moral verdadera con los grandes intereses de la humanidad, la misma humanidad las descubre pronto [II, p. 274].

A menudo resulta que, deseando deshacerse de un mal [político], se le ocasiona un mal mayor a un individuo o a una clase que aquel del que se les ayudó a librarse. También suele ocurrir que los sufrimientos experimentados por pocos no son compensados por las ventajas experimentadas por muchos… «Barrer los abusos» es indudablemente la máxima de la sabiduría política, pero hay que barrerlos de tal manera que se cree tan poca desilusión, molestia o dolor como sea posible [II, p. 285].

El despotismo nunca adopta una forma peor que cuando se disfraza de benevolencia… Los placeres y los dolores, las dulzuras y amarguras de la existencia, no pueden gustarse con el paladar de otro. Lo que está bien para otro no puede ser estimado por quien tiene la intención de hacerle el bien, sino solo por aquel a quien pretende hacérselo. El objetivo de otro puede ser aumentar mi felicidad, pero de esa felicidad solamente yo me encargo y solo yo puedo ser juez…

Absténgase, entonces, de hacer el bien a cualquier hombre en contra de su voluntad, e incluso sin haber obtenido su consentimiento…

Bajo esta pretensión de hacer el bien a otros, a pesar de ellos mismos, se pueden rastrear las peores persecuciones religiosas…

Si se investigaran hasta su origen las ofensas más horribles, los crímenes más devastadores y crueles, se descubriría simplemente una distorsión en el principio de búsqueda de la felicidad: la generación de una desgracia intentando prevenir otra desgracia mayor, pero confundiendo el objetivo y calculando mal los medios. Entre tales equivocaciones y errores de cálculo, ninguno ha sido más prolífico que el despotismo de la *intención* benévola [II, pp. 289-291].

La prudencia debe ayudar al individuo a no sacrificar más felicidad de la que gana. La benevolencia exige que cada hombre haga a la reserva común de felicidad la mayor contribución posible [II, p. 292].

Que ningún hombre aprenda por sí mismo o por otros que puede hacer demasiado bien o evitar hacer demasiado mal. Probablemente los errores que cometa no se difundan por el lado de su benevolencia expansiva. Déjesele hacer todo lo bueno que pueda y dondequiera que pueda: nunca hará demasiado por su propia felicidad o por la felicidad de otros [II, p. 193].

Puede establecerse como un principio general que un hombre aumenta su reserva de placer en la

misma proporción en que lo distribuye a otros [II, p. 295].

En su capítulo final, Bentham nos dice que la razón y la moral deben estar subordinadas al gran fin de promover la felicidad humana. «La virtud está hecha de placeres; el vicio, de dolores; y… la moral no es más que la maximización de la felicidad» (II, p. 309).

5. El papel de la simpatía

He citado la *Deontology* de Bentham (agotada) tan extensamente no solo por la brillante luz que arroja sobre las necesarias relaciones de la prudencia y la beneficencia, sino porque desarrolla el principio de la mayor felicidad con más meticulosidad y lógica que cualquier otro trabajo con el que esté familiarizado. Al identificar la moral no con un inútil deseo de abstenerse o con el propio sacrificio, sino con la maximización de la felicidad, y al enfatizar la armonía esencial entre el interés propio y el interés general, Bentham proporciona un incentivo mucho mayor para la moral que el moralista convencional. Sus detractores, desde Matthew Arnold hasta Karl Marx, han tratado siempre de ignorarlo como torpe y vulgar, pero él es tan superior a ellos en el ámbito de sus simpatías como lo es en análisis y en lógica.

Esto no quiere decir que su análisis sea definitivo o que no tenga fallos. Muy a menudo supone, por ejemplo, que se puede iniciar una acción basada en un cálculo directo de la felicidad o la miseria que seguirían a tal acción considerada aisladamente. No logró comprender el peso completo del principio de Hume de que debemos actuar inflexiblemente según la *regla*, y que es la bondad o maldad de las *reglas* de la acción moral, la tendencia del *código* moral a producir felicidad o infelicidad, más que las supuestas consecuencias de un acto individual aislado, lo que debe juzgarse.

También está implícita en la discusión de Bentham la suposición de que la benevolencia *solo* puede brotar de la prudencia iluminada y previsora. La mayor parte de la benevolencia es, de hecho, directa: el resultado de un inmediato y espontáneo afecto, amor, bondad, simpatía, sentimiento de compañerismo con otros (tema que Hume y Adam Smith habían desarrollado), y no del cálculo consciente de que sus beneficios redundarán en el futuro en una ventaja para el agente mismo. La prescripción bíblica «Tira tu

pan sobre las aguas, que después de muchos días lo encontrarás», implica, como Bentham sostiene, que la caridad y otros actos de benevolencia redundarán en última instancia en beneficio de quien los realiza; pero implica, además, que este reembolso no necesariamente tiene que ser confiable o proporcional.

Sin embargo, Bentham tenía razón al reconocer la armonía esencial en el *largo plazo* entre el interés propio y el interés general, entre las acciones prescritas por la «prudencia» y las prescritas por la «benevolencia», entre «egoísmo» previsor y «altruismo» previsor. Y se puede concluir que el reconocimiento de esta armonía esencial en el largo plazo es la base para solucionar uno de los problemas centrales de la ética: las relaciones verdaderas de «egoísmo» y «altruismo», y los relativos papeles que cada uno debería jugar correctamente.

13

Egoísmo, altruismo, mutualismo

1. Las opiniones de Spencer y Bentham

Los dos temas principales en torno a los que los filósofos morales han estado más profundamente divididos, desde tiempos muy remotos, son hedonismo o no hedonismo (algún objetivo supuestamente más amplio o «más alto»), y egoísmo o altruismo. Estos dos asuntos se traslapan tanto que a menudo se confunden uno con otro. Un traslape mucho mayor, casi al punto de alcanzar la identidad, existe entre el tema del capítulo presente, las apropiadas relaciones entre egoísmo y altruismo, y el del capítulo anterior, relaciones entre prudencia y benevolencia. De hecho, prudencia y egoísmo, por una parte, y benevolencia y altruismo, por otra, pueden parecer a muchos términos casi sinónimos. En cualquier caso, el asunto invita a exploración adicional y en los términos tradicionales de egoísmo y altruismo se enfatizarán aspectos diferentes de los que hemos considerado ya.

La diferencia entre egoísmo y altruismo rara vez ha sido tan amplia o profunda como generalmente se supone. Distingamos, en primer lugar, entre teoría *psicológica* y teoría *ética*. Ha habido muchos filósofos morales (cuyo arquetipo es Hobbes) que han sostenido que los hombres son necesariamente egoístas y nunca actúan si no es de acuerdo con su interés propio (verdadero o imaginado). Estos son los egoístas *psicológicos*. Ellos sostienen que cuando los hombres *parecen* actuar desinteresada o altruistamente, la apariencia es engañosa o un fraude hipócrita: simplemente están promoviendo sus intereses egoístas. Pero hay muy pocos egoístas *éticos* (la única en la que puedo pensar es la contemporánea Ayn Rand, si la entiendo correctamente), que sostengan que aun cuando los hombres pueden actuar, y actúan, de manera altruista y

sacrificándose a sí mismos, solo *deberían* actuar egoístamente.

Una diferencia similar es posible (pero prácticamente inexistente) entre los altruistas. Un altruista psicológico podría creer que los hombres siempre y necesariamente actúan de manera altruista y desinteresada. No sé de nadie que sostenga, o alguna vez haya sostenido, esta posición. Un altruista ético puro piensa que los hombres siempre deberían actuar altruistamente y nunca por interés propio. Sin embargo, el altruista ético es necesariamente un altruista psicológico, aunque solo sea en el sentido de que debe creer posible que un hombre actúe únicamente por interés de otros y no por el suyo: de otra manera, le resultaría imposible hacer lo que realmente debería hacer. La mayoría de los filósofos morales han sido altruistas éticos, de tal manera que la concepción popular de la ética es «la acción en el interés de otros», y la concepción popular del dilema principal de la ética es el supuesto conflicto entre interés propio y deber.

La causa básica de la vieja controversia sobre egoísmo y altruismo ha sido, de hecho, la falsa suposición de que las dos actitudes son necesariamente opuestas entre sí. Incluso los concienzudos esfuerzos en pro de la «reconciliación» entre egoísmo y altruismo han estado, al menos en parte, viciados por esta suposición. Un ejemplo notable es el de Herbert Spencer. En su *Data of Ethics* tenemos primero el capítulo XI, titulado «Egoísmo contra altruismo»; luego el XII, «Altruismo contra egoísmo»; después el XIII, «Juicio y compromiso»; y finalmente el XIV, titulado «Conciliación».

El error conceptual de Spencer se revela más claramente al principio del capítulo XIII, «Juicio y compromiso»: «En los dos capítulos anteriores se presentó el caso de parte del egoísmo y el caso de parte del altruismo. Los dos entran en conflicto. Y tenemos que considerar ahora qué veredicto debería darse… Egoísmo puro y altruismo puro ambos son ilegítimos. Si la máxima, “vive para ti”, es una equivocación, también lo es la máxima, “vive para otros”. De ahí que el compromiso es la única posibilidad».

Spencer podría haber evitado esta suposición del conflicto necesario, si hubiera examinado más detalladamente la implicación de sus propios argumentos anteriores. Él comienza su capítulo sobre «Egoísmo contra altruismo», por ejemplo, sosteniendo que «los actos por los cuales cada uno mantiene su propia vida, hablando generalmente, deben preceder

imperativamente a todos los otros actos de los que uno es capaz… El egoísmo viene antes del altruismo. Los actos requeridos para continuar la preservación propia… son los primeros requisitos del bienestar universal. A menos que cada uno se cuide a sí mismo debidamente, su cuidado para todos los otros termina en la muerte… El individuo adecuadamente egoísta retiene aquellos poderes que hacen posibles las actividades altruistas».

Pero ¿qué es esto sino un argumento de que los mismos actos que son necesarios para promover fines egoístas lo son también para promover fines altruistas?

Del mismo modo, cuando llega al capítulo sobre «Altruismo contra egoísmo», Spencer manifiesta: «De varias maneras el bienestar de cada uno se eleva y cae con el bienestar de todos… Cada uno tiene un interés privado en la moral pública, y obtiene provecho al mejorarla… El bienestar personal depende en gran medida del bienestar de la sociedad», etcétera. ¿Qué es esto, nuevamente, sino un argumento de que las acciones que promueven el bien de la sociedad también promueven el bien del individuo? El mismo Spencer dijo: «Desde el amanecer de la vida el egoísmo ha sido dependiente del altruismo, como el altruismo ha sido dependiente del egoísmo».

Todo lo que Spencer logra probar con sus argumentos específicos es, de hecho, que una persecución malentendida o miope del interés propio no está realmente en el interés propio de uno, y que unos malentendidos o miopes benevolencias o sacrificios por un imaginado bien para otros no son realmente benéficos, y dañan, más bien que promueven, a largo plazo, el bien de otros o el bienestar último de la sociedad.

Esto es verdad también del argumento de Spencer, en el que procura reducir el altruismo «puro» al absurdo:

> Por tanto, cuando intentamos especializar la propuesta de vivir no para la autosatisfacción, sino para la satisfacción de otros, nos encontramos con la dificultad de que más allá de un cierto límite esto no puede hacerse…
>
> Saque las consecuencias, si todos son puramente altruistas. Primero, implica una combinación imposible de atributos morales. La hipótesis supone que cada uno debe considerarse tan poco a sí mismo y tanto a los otros que con mucho gusto sacrifica sus propios placeres para proporcionarles placer a ellos. Pero, si este es un rasgo universal, y si la acción es universalmente congruente con él, tenemos que concebir a cada uno no solo como un sacrificador, sino también como uno que acepta sacrificios. Mientras él es tan desinteresado como para ceder gustosamente los beneficios por los que ha trabajado, es también tan egoísta como para dejar gustosamente que otros le cedan los beneficios por los que han trabajado. Para hacer el altruismo puro posible a todos, cada uno debe ser a la vez extremadamente no egoísta y extremadamente egoísta. Como dador, no debe tener

> ningún pensamiento hacia sí; como receptor, ningún pensamiento hacia los otros. Esto implica claramente una constitución mental inconcebible. La compasión, que es tan solícita hacia otros como para dañarse gustosamente a sí misma con tal de beneficiarlos, no puede tener al mismo tiempo en tan poco a los otros como para aceptar ventajas con las que, al darlas ellos, se perjudican a sí mismos.[108]

La *reductio ad absurdum* de Spencer, de la que la cita anterior es solo una parte, es perspicaz y completamente válida. De hecho, su argumento fue anticipado por Bentham:

> Tome a dos individuos cualesquiera, A y B, y suponga todo el cuidado de la felicidad de A surgiendo en el corazón de B (el mismo A no tendrá ninguna parte en esto) y todo el cuidado de la felicidad de B surgiendo en el corazón de A (sin que el mismo B tenga tampoco ninguna parte en ello). Suponga también que este es el caso de todos. Pronto se verá claro que, en tal estado de cosas, la especie no podría seguir existiendo, y que unos pocos meses, por no decir semanas o días, bastarían para su aniquilación. De todas las formas como, para el gobierno de un mismo individuo, se pudieran concebir las dos facultades sobre bases diferentes —sensación y el deseo consiguiente en uno; juicio y la acción consiguiente en el otro— esta es la más simple. Si, como se ha dicho con menos verdad de un ciego que guía a otro que ambos caerán en la zanja, mucho más frecuentes y más fatales serían las caídas, suponiendo que la separación tiene lugar a partir de algún plan más complejo. Suponiendo que el cuidado y la felicidad de A, considerados totalmente de A, fueran divididos entre B y C, que la felicidad de B y C fueran provistas de la misma manera compleja, y así sucesivamente, a mayor complejidad más rápida sería la destrucción, y más flagrante lo absurdo de una suposición sobre la existencia de tal estado de cosas.[109]

2. Egoísmo y altruismo interdependientes

Pero aunque, según el análisis final, el egoísmo debe tener prioridad sobre el altruismo, sigue siendo cierto, como sostenían tanto Bentham como Spencer, que son interdependientes y que, en general y en el largo plazo, las acciones que promueven uno tienden también a promover el otro.

En resumen: decir que todo lo que promueve los intereses del individuo promueve los de la sociedad, y viceversa, es otra manera de decir que el término sociedad no es más que el nombre del conjunto de individuos y sus interrelaciones.

El argumento, sin embargo, no debería exagerarse. Nunca puede decirse que los intereses de un individuo particular son *idénticos* a los de la sociedad (incluso si se considera un «largo plazo» tan largo como la vida de aquel individuo). Pero en el largo plazo (y cuanto más largo sea el periodo considerado esto es más verdadero) hay una *tendencia hacia la coalescencia* en las acciones y, sobre todo, en las *reglas* de acción, que promueven el interés propio y el interés público respectivamente. Pues, según el largo plazo,

va en el mayor interés del individuo que viva en una sociedad caracterizada por la ley, la paz y la buena voluntad: una sociedad en la que pueda confiar en la palabra de otros; donde los otros guardan las promesas que hacen; en la que el derecho pacífico a disfrutar los frutos del trabajo, y los derechos a la seguridad y la propiedad, son respetados; en la que no lo empujan, engañan, golpean o roban; en la que puede depender de la cooperación de sus compañeros en tareas que promueven las ventajas mutuas; en la que incluso pueda llegar a depender de su ayuda activa, en caso de accidentes o desgracias no atribuibles a faltas propias, supuestas o evidentes.

Y como contribuye al interés de cada uno promover tal código de conducta de parte de los otros, así contribuye a su propio interés cumplir también rigurosa e inflexiblemente dicho código. Cualquier infracción de un individuo tiende a provocar infracciones de parte de otros y pone en peligro el código por el que se rigen. Debe existir hasta una especie de *sacralidad* que envuelva la observancia de las reglas morales. Si esta sacralidad no existe y el código no se conserva inflexiblemente, pierde su valor utilitario. (Este es el elemento de verdad en las objeciones contra el utilitarismo crudo o *ad hoc*, aunque no contra el utilitarismo de *reglas*).

Cualquier individuo que viola el código moral no solo contribuye a la desintegración del mismo, sino que, cuanto con mayor frecuencia o flagrantemente lo haga, mayor probabilidad habrá de que sea descubierto, y también de que sea castigado, si no según la ley, sí con las venganzas y represalias no solo de aquellos a quienes ha dañado directamente, sino de otros que hayan podido enterarse de los daños causados por él.

Por lo tanto, incluso para enfatizar la necesidad de «reconciliar» egoísmo y altruismo, como lo hace Herbert Spencer, puede ser erróneo concluir que son normalmente antagónicos entre sí. Al contrario, especialmente cuando consideramos el largo plazo, la situación habitual y *normal* es la coincidencia de egoísmo y altruismo: es decir, la tendencia de sus objetivos a unirse. Es su aparente calidad de «irreconciliables» la inusual y excepcional. De hecho, la inmensa mayoría podrían ser persuadidos a adherirse a un código dado de ética, solo si lo fueran también, aunque vaga, o incluso hasta subconscientemente, de que la adhesión a tal código es en su propio interés último como individuos, lo mismo que en interés de la sociedad.

Sin embargo, podemos ir más allá. No solo el código de conducta que

mejor promueve los intereses de largo plazo del individuo tiende a coincidir con el código que mejor promueve los intereses a largo plazo de la sociedad, y viceversa, sino que es mucho menos fácil de lo que la mayoría de los filósofos morales reconocen determinar cuándo un individuo actúa principalmente por interés propio o cuándo lo hace por respeto a los intereses de otros. Cuando, el mismo sábado por la noche, un joven gasta la mitad de su sueldo de la semana, invitando a su novia a comer, al teatro o a un club nocturno, ¿actúa «egoístamente» o «altruistamente»? Cuando un rico le compra a su esposa un abrigo de visón, ¿lo hace, como sostiene Thorstein Veblen, simplemente para presumir de su propia riqueza y éxito o para complacer a su esposa? Cuando los padres hacen «sacrificios» para enviar a sus niños al colegio, ¿lo hacen por el placer de presumir de sus hijos (o hasta de sus propios sacrificios), o principalmente por amor a sus hijos?

3. El obispo Butler sobre el amor propio

Al afirmar que las mismas reglas de conducta que tienden a promover los intereses a largo plazo de la sociedad son las que también tienden más a promover los intereses a largo plazo del individuo que se adhiere a ellas; que el «egoísmo» y el «altruismo» tienden a coincidir; que los motivos «egoístas» y «altruistas» en la práctica a menudo son difíciles de diferenciarse, sin duda daño mi propio argumento, según el punto de vista de un cierto grupo de escritores, al indicar el grado en que Herbert Spencer y en particular Jeremy Bentham lo apoyaban. Estos escritores han mostrado durante años su propia cultura, sensibilidad y espiritualidad superior mediante sus referencias desdeñosas al «benthamismo»; y su desprecio ha sido efectivo, debido a que la concepción prevaleciente de lo que Bentham pensó y enseñó ha sido, en efecto, una caricatura. Pero quizás estos escritores se impresionaran más si señalo que los argumentos de Bentham sobre este punto fueron a su vez utilizados, un siglo completo antes que él, nada menos que por el preutilitarista obispo Butler.

La mente sutil de Butler hizo contribuciones tanto a la perspicacia ética como a la psicológica, tan valiosos hoy como cuando publicó *Fifteen Sermons* en 1726. Me limitaré aquí a los que tratan directamente la relación entre egoísmo y altruismo.

«El amor propio y la benevolencia, la virtud y el interés», nos dice en su prefacio,

> … no deben ser opuestos, sino solo distinguirse entre sí… Ni hay razón alguna para desear que el amor propio sea más débil en el mundo en general de lo que es… Lo lamentable no es que los hombres tengan tanto respeto por su propio bien o interés en el mundo actual, pues aún no tienen suficiente; lo lamentable es que tengan tan poco respeto por el bien de los otros… Si los hombres en general trataran de cultivar en sí mismos el principio del amor propio; si se acostumbraran a menudo a considerar lo que significaría la mayor felicidad que serían capaces de lograr para sí mismos en esta vida; si el amor propio fuera tan fuerte y prevaleciente como para que persiguieran continuamente este supuesto bien temporal principal, sin desviarse de ello por ninguna pasión particular, ello serviría indudablemente para prevenir innumerables locuras y vicios.

Butler opone aquí el «amor propio» al «mero apetito, deseo y placer» o a «cualquier inclinación de vagabundo». Pero lo que él realmente defiende, en términos más modernos, es la práctica de las virtudes prudenciales. Él nos invita a actuar en nuestro verdadero interés del *largo plazo*, más que por alguna ventaja simplemente temporal, o bajo la influencia de algún impulso o pasión no reflexivos.

«Apuntar al bien público y privado», nos dice Butler en su primer sermón, «están tan lejos de ser inconsistentes que se fomentan uno al otro…

> Debo, sin embargo, recordarles que, aunque benevolencia y amor propio son diferentes, y el primero tienda más directamente al bien público y el segundo al privado, aun así coinciden tan perfectamente que las grandes satisfacciones para nosotros mismos dependen de que seamos benevolentes en el grado debido, y de que el amor propio sea una seguridad principal de nuestro correcto comportamiento con la sociedad. Puede añadirse que su mutua coincidencia, de modo que escasamente podamos promover uno sin el otro, es asimismo una prueba de que fuimos hechos para ambos.

Butler continúa indicando algunos motivos psicológicos por los cuales esto es así.

> El deseo de que nos estimen otros… naturalmente nos conduce a regular nuestro comportamiento, de tal manera que sea útil a nuestros semejantes… La humanidad está por naturaleza tan estrechamente unida, hay tal correspondencia entre las sensaciones interiores de un hombre y las de cualquier otro,[110] que la desgracia se evita tanto como el dolor físico, y ser objeto de estima y amor es tan apetecido como cualquier bien externo. En muchos casos concretos, las personas son impulsadas a hacer el bien a otros como el fin al que su afecto tiende y en el que descansa, y manifiestan que encuentran verdadera satisfacción y placer en esta forma de comportamiento… Los hombres son tanto un cuerpo que, de una manera peculiar, sienten entre sí… Por lo tanto, no tener ninguna limitación respecto a los demás, ni ningún respeto a los mismos en nuestro comportamiento, constituye el absurdo especulativo de considerarnos solos e independientes; esto equivale a no tener en nuestra naturaleza nada que consista en respeto a nuestros semejantes, traducido en acción y comportamiento. Es el mismo absurdo que suponer que una mano, o cualquier otra parte u órgano, no tuvieran ningún respeto natural a ninguna otra parte o al cuerpo entero.

En su tercer sermón, Butler va todavía más allá: «La conciencia y el amor

propio, si entendemos nuestra felicidad verdadera, siempre nos conducen por el mismo camino. En este mundo, el deber y el interés son perfectamente coincidentes en su mayor parte, pero completamente y en cada caso, si tomamos el futuro y el todo. Esto está ya implícito en la noción de una administración perfecta de las cosas».

Aunque este argumento dependa, para mostrar su fuerza total, de la hipótesis cristiana relativa a una vida después de la muerte, con las consiguientes recompensas del cielo o los castigos del purgatorio, es esclarecedora la semejanza del aspecto mundano del mismo con el de la *Deontology* de Bentham, con su subtítulo: «La ciencia de la moralidad, en la cual la armonía y la coincidencia del deber e interés propio, virtud y felicidad, prudencia y benevolencia, son explicadas y ejemplificadas».

Sin embargo, no es sino hasta en su undécimo sermón donde Butler expone más extensamente su crítica a la opinión según la cual el amor propio y la benevolencia son necesariamente hostiles o hasta contradictorios:

> Generalmente se piensa que hay alguna peculiar contradicción entre el amor propio y el amor a nuestro vecino, entre la búsqueda del bien público y la búsqueda del privado, hasta el punto de que, cuando usted recomienda favorecer uno de ellos, se supone que está en contra del otro. De ahí surge un prejuicio secreto en contra de —y con frecuencia un abierto desprecio a— toda conversación sobre el espíritu público y la verdadera buena voluntad hacia nuestros semejantes. Será necesario preguntarse qué relación tiene la benevolencia con el amor propio, y la búsqueda del interés privado con la búsqueda del público; o si existe algo de aquella inconsistencia y contrariedad peculiares entre ellos, más allá de la que hay entre el amor propio y otras pasiones y afectos particulares, y sus respectivos objetivos.

La pregunta y el argumento de Butler muestran una perspicacia filosófica muy avanzada para su tiempo. De hecho, la mayoría de escritores contemporáneos que escriben sobre ética no la han alcanzado todavía. «Cada afecto particular, hasta el amor a nuestro vecino», escribe él en su cuarto sermón,

> … es tan realmente nuestro propio afecto como el amor propio; y el placer que proviene de satisfacerlo es tanto mi propio placer como el placer que el amor propio produciría de saber que yo mismo debería ser feliz de aquí a algún tiempo; sería mi propio placer… ¿Es el deseo de la felicidad del otro y deleitarse con ella más una disminución del amor propio que el deseo de, y deleitarse con, la estima del otro y deleitarse con ella?… Que otros disfruten de la ventaja del aire y la luz del sol no impide que sean tanto una ventaja privada de uno ahora como lo serían si tuviéramos la propiedad de ellos, exclusiva de todos los demás. Así que la búsqueda que tiende a promover el bien del otro incluso puede tener una tendencia tan grande a promover el interés privado como la búsqueda que no tiende al bien del otro en absoluto o que es dañina para él.

4. ¿Qué es el egoísmo?

Pero estas citas suscitan una pregunta inquietante, que puede hacer parecer confuso e inválido todo lo que he dicho o citado antes, no solo *contrastando* «egoísmo» y «altruismo», sino también *distinguiéndolos*. Supóngase que ampliamos la concepción del obispo Butler del «amor propio» solo un poco más. Hemos afirmado que toda acción es acción emprendida para pasar de una situación menos satisfactoria a un estado más satisfactorio. ¿No es, por tanto, ordenada cada acción que inicio a aumentar mi *propia* satisfacción? ¿No ayudo a mi vecino porque *me* produce satisfacción hacerlo? ¿No procuro aumentar la felicidad de otro solo cuando la misma aumenta *mi* satisfacción? ¿No va un doctor a un lugar azotado por una plaga a inyectar a otros o a atender a los enfermos, corriendo el riesgo de contraer la enfermedad o incluso de morir, porque esta decisión es la que *le* da la mayor satisfacción? ¿No va con mucho gusto el mártir a la hoguera, antes que retractarse de sus convicciones porque esta es la única opción capaz de *darle* satisfacción? Pero si los mártires más famosos y los mayores santos actuaban tan «egoístamente» como los déspotas más brutales y los voluptuosos más empedernidos, porque cada uno solo hacía lo que *le* proporcionaba la mayor satisfacción, ¿qué significado moral podemos seguir dándole al «egoísmo», y para qué objetivo útil sirve el término?

Sospecho que el problema es principalmente lingüístico. *Mis* opciones y decisiones son necesariamente *mías*. Hago lo que *me* da satisfacción. Pero si de ahí ampliamos la definición de egoísmo hasta cubrir cada decisión que tomo, toda acción se convierte en egoísta; la acción «altruista» resulta imposible, y la misma palabra egoísmo deja de tener cualquier sentido moral.

Podemos solucionar el problema volviendo al uso común de los términos implicados y examinándolo más cuidadosamente. Que necesariamente actúo para satisfacer mis *propios* deseos no significa que estos deseos conciernen únicamente a mi *propio* estado o a mi estrecho «bienestar» personal. En un análisis psicológico perspicaz, Moritz Schlick concluye que «egoísmo» no debe identificarse con un deseo de placer personal o incluso de la propia preservación, sino significa, en su uso común, como un término de desprecio moral, simplemente *desconsideración*. No es porque sigue sus impulsos especiales por lo que un hombre es tildado de egoísta, sino porque lo hace completamente despreocupado de los deseos o las necesidades de otros. La esencia de egoísmo, entonces, «es solo desconsideración con respecto a los intereses del prójimo; la búsqueda de fines personales a costa de los de otros».

[111]

5. Mutualismo

En resumen, lo que condenamos normalmente no es sin más la búsqueda del interés propio, sino solo la búsqueda del interés propio a expensas de los intereses de otros.

Los términos «egoísta» y «altruista», si bien son usados libremente en la conversación común, y difíciles, si no imposibles, de definir con precisión, todavía son útiles y hasta indispensables al describir la actitud dominante que guía al hombre o alguna de sus acciones.

Así que, regresando a este uso libre, pero común, veamos cuán lejos hemos llegado en este capítulo, y si es posible avanzar un poco más en nuestro análisis.

No serían posibles —si es que pudiéramos realmente imaginarlas— una sociedad en la que cada uno actuase por motivos *puramente* egoístas, ni una en la que cada uno actuase por motivos *puramente* altruistas. Una sociedad en la que cada uno trabajara *exclusivamente* para su propio interés, entendido restrictivamente, sería una sociedad de constantes colisiones y conflictos. Una sociedad en la que cada uno trabajara *exclusivamente* para el bien de otros sería un absurdo. La sociedad más exitosa parecería ser aquella en la que cada uno trabaja *primordialmente* para su propio bien a la vez que siempre *considera* el bien de otros cuando sospecha alguna incompatibilidad entre ambos intereses.

De hecho, *egoísmo* y *altruismo* ni son mutuamente excluyentes ni agotan los posibles motivos de la conducta humana. Hay una zona oscura entre ellos. O mejor, hay una actitud y una motivación que no son igual a ninguno de los dos (especialmente si los definimos como necesariamente excluyentes entre sí), sino que merece un nombre por sí misma.

Me gustaría sugerir dos posibles nombres para esta actitud. Uno es arbitrario: *egaltruismo*, que podría significar consideración *tanto* de uno mismo *como* de otros en cualquier acción o regla de acción.[112] Sin embargo, una palabra menos arbitraria o artificial es *mutualismo*. Esta palabra tiene la ventaja de existir ya, aunque como una palabra técnica en biología, que significa «una condición de simbiosis (i. e. viviendo juntos), en la que dos

organismos asociados contribuyen mutuamente al bienestar de cada uno». La palabra puede ser usada con gran ventaja (incluso sin despojarla de sus implicaciones biológicas) por la filosofía moral.

Si dos personas, entre las que de otra manera podría haber conflicto, actúan según el principio de *egaltruismo* o *mutualismo*, y cada uno toma en consideración los intereses de *ambas*, necesariamente actuarán en armonía. Esta es de hecho la actitud que prevalece en las familias armoniosas, en las que esposo y esposa, padre, madre e hijos, ponen primero no solo en el principio de acuerdo con el cual actúan, sino en sus sentimientos espontáneos, los intereses de la *familia*. Así, el mutualismo, más ampliado, se convierte en un sentimiento o principio de justicia.

Podríamos indicar las consecuencias de cada una de estas tres actitudes, en su estado puro, con una ilustración (en la que me permitiré a mí mismo un toque de caricatura). Un incendio se inicia en un teatro repleto, en el que la audiencia está conformada solamente por egoístas puros. Cada uno corre inmediatamente hacia la salida más cercana o hacia la principal, empujando, botando o pisoteando a cualquiera en su camino. El resultado son el pánico y la estampida, debido a los cuales muchas personas resultan muertas o quemadas. Supongamos ahora que el incendio comienza en un teatro también repleto, en el que la audiencia se compone solo de altruistas puros. Cada uno sería deferente con el otro —«después de usted, mi querido Alfonso»— e insistiría en ser el último en salir. El resultado es que todos arderían hasta morir juntos. Supongamos finalmente que el incendio estalla en un teatro en el que la audiencia está compuesta únicamente por cooperativistas o mutualistas. Cada uno buscaría que el teatro quedara vacío rápidamente y con la menor pérdida de vidas posible. Por tanto, todos actúan como lo harían en un ejercicio de evacuación, y se vacía el teatro con un mínimo número de pérdidas. Unos pocos están más lejos de las salidas o por otras razones pueden perecer en las llamas; pero aceptan esta situación, e incluso cooperan en ella, en lugar de iniciar una estampida que podría costar muchas vidas más.

He preferido llamar al sistema de ética esbozado en este libro *cooperatismo*. Pero podría llamársele también *mutualismo*. Con el primer nombre se enfatizan las *acciones* o reglas de acción deseadas y sus probables consecuencias. Con el segundo, el sentimiento o *actitud* apropiada que inspira las acciones o reglas de acción. Ambos implican que la actitud y las acciones que mejor promueven la felicidad y el bienestar del individuo en el largo

plazo tienden a coincidir con la actitud y acciones que mejor promueven la felicidad y el bienestar de la sociedad como un todo.

La palabra *mutualismo* puede parecer nueva y artificial en esta conexión, pero no hay nada nuevo o artificial en cuanto a la actitud que representa. Puede no necesariamente implicar un amor cristiano universal, pero sí una simpatía y amabilidad universales, y un amor hacia aquellos que están cerca.

6. ¿Cómo se conforman las reglas de la moral?

Examinemos otra vez la falsa antítesis entre «individuo» y «sociedad».

Es un error pensar que la ética consiste en las reglas que la «sociedad» le impone al «individuo». La ética consiste en las reglas que todos tratamos de imponerle a *cada uno*. Podría incluso entenderse como las reglas que cada individuo trata de imponerle a todos los otros, en cuanto «sociedad», al menos mientras sus acciones tienen la probabilidad de afectarlo a él. El individuo no quiere que nadie lo agreda; por tanto, trata de establecer la no agresión como regla moral y legal. Consecuentemente, con tal de lograr que la regla se cumpla, se siente obligado a respetarla él mismo.

Así es como nuestras reglas morales son continuamente conformadas y modificadas. No por alguna colectividad abstracta y diseminada, llamada «sociedad», y luego impuestas sobre un «individuo», que de alguna forma está separado de la sociedad. Nosotros las imponemos (por elogio y censura, aprobación y desaprobación, promesa y advertencia, recompensa y castigo) sobre cada uno, y casi todos, consciente o inconscientemente, las aceptamos para nosotros mismos.

Cada uno de nosotros jugamos en la sociedad un doble papel constante: el de quien actúa y el de quien es afectado por la acción: el actor y el afectado, el agente y el paciente, el que hace el bien o el mal y el que los recibe. Cada uno de nosotros puede también jugar, a veces, un tercer papel: el de observador desinteresado o imparcial.

Si nosotros vamos a conformar reglas morales y aceptables y susceptibles de ser cumplidas, debemos imaginarnos cada situación hipotética o real desde los tres puntos de vista: el del agente, el del paciente y el del observador imparcial. Precisamente porque, a lo largo de la experiencia y la historia del

pensamiento acumulados, las acciones han sido observadas y juzgadas desde los tres puntos de vista, nuestro código moral tradicional, en general, toma en cuenta a los tres. Las disputas y las rebeliones morales surgen, en gran parte, porque alguno de los dos, o ambos oponentes, ven alguna situación solamente desde uno de estos puntos de vista.

Como un agente en perspectiva, puede parecer en el interés de corto plazo de A pegarle a su vecino P en la cabeza y robarle su dinero. Pero como presunto paciente, P encontraría esto absolutamente condenable. Y cualquiera, o una tercera persona O, vería, como observador imparcial, que tal regla es desastrosa para la sociedad. Ha sido el no ver a las acciones o reglas de acción desde los tres puntos de vista, y ponerse uno mismo imaginativamente, por turnos, en el papel de agente, paciente y espectador desinteresado lo que ha conducido a innumerables falacias éticas: desde la falacia de la persecución, por miopía, de fines egoístas, a la falacia de que todos deben sacrificarse a sí mismos por todos los demás.

El propósito de la ética es ayudarnos a probar o definir las reglas morales. No podemos asegurar la objetividad al probar o definir tales reglas, a menos que imaginariamente nos pongamos, de manera sucesiva, en el lugar de cada una de las personas a quienes una determinada regla afectaría. Supongamos que nuestra pregunta es: ¿Debería un transeúnte emprender el rescate de un nadador que se está ahogando? ¿En qué circunstancias y con cuánto riesgo para él mismo? En busca de la respuesta, uno debería colocarse primero en la posición del transeúnte y preguntarse cuántos inconvenientes, riesgos o peligros pensaría uno que es obligatorio o racional correr. En segundo término, uno debería ponerse en la posición del atribulado nadador y preguntarse cuánto peligro o riesgo sería obligatorio o razonable asumir por parte del transeúnte. Y si usted llegara, en este proceso, a dos respuestas marcadamente diferentes, debería entonces preguntarse si un espectador imparcial podría llegar a una respuesta intermedia.

Supongamos que usamos este método para revisar la regla de oro: *Haz a otros lo que te gustaría que ellos te hicieran a ti*. La dificultad con esto es que prácticamente no hay límite para los beneficios que la mayoría de nosotros estaría dispuesto a aceptar de los demás, a cualquier costo para ellos. Pero supongamos ahora que le damos vuelta a la regla, para que suene de esta manera: *No pidas o esperes que otros hagan por ti más de lo que tú estarías dispuesto a hacer por ellos*; o *Acepta de otros solo tanta ayuda como la que*

estarías dispuesto a brindarles a ellos si tú estuvieras en su posición. Empezarías a establecer límites más razonables a la regla. (Sin embargo, como se indicó, tanto en la regla de oro original como en esta regla de oro convertida, la prueba es demasiado subjetiva. Solo desde la condición de observador imparcial puede uno concebir objetivamente la regla apropiada).

Supongamos que aplicamos la prueba al precepto cristiano «amaos los unos a los otros». Seguro que ninguno de nosotros es capaz de cumplir indiscriminadamente una obligación tan literal y universal por la simple razón de que no podemos dominar nuestros sentimientos. Podemos amar a unas pocas personas, hacia quienes nos atraen sus cualidades especiales o con las que nos unen lazos especiales. Pero lo más que somos capaces de hacer con el resto es observar una conducta o adoptar una posición exterior: es decir, consideración, equidad o amabilidad. Este esfuerzo constante por ser considerado y amable en nuestra conducta exterior afectará, por supuesto, nuestros sentimientos interiores. El ideal cristiano, al demandar el cumplimiento de un objetivo inalcanzable, algunas veces ha llevado a los hombres, ya sea por desesperación o por cinismo, a caer muy por debajo de una razonablemente alcanzable meta moral. «El hombre no es ni ángel ni bestia, y la maldad consiste en que aquel que actuaría como el ángel acaba actuando como la bestia».[113] No obstante, debido al ideal cristiano, probablemente haya mucha más bondad en el mundo de la que habría sin él.

7. Los límites de la obligación

Respecto de la extensión de nuestras obligaciones hacia otros, las opiniones de individuos distintos seguro que variarán ampliamente. En general, el fuerte, e independiente y acomodado pensaría que se deben poner límites relativamente estrechos a la supuesta extensión de sus obligaciones hacia otros, mientras que al débil, dependiente y necesitado le gustaría que la supuesta extensión de la obligación hacia otros fuera mucho más amplia. La experiencia tenderá a lograr un compromiso de tales opiniones en la tradición moral, porque cada uno se encontrará a veces en la posición de quien quiere ayuda y a veces en la posición de quien la presta.

Por eso es este uno de los problemas no resueltos de la ética. Habrá quienes pensarán que la única obligación del individuo es no transgredir la

norma que le prohíbe actuar contra otros; y habrá quienes pensarán que su obligación de ayudar a otros prácticamente no tiene límites. Habrá todavía otros que tomarán una posición intermedia y sostendrán que a las personas necesitadas o angustiadas debe ayudárseles, pero solo hasta el punto de que poco o nada reduzca los incentivos para que se ayuden ellas mismas, o los incentivos a la producción y el esfuerzo de quienes son llamados a ayudarlas.

Probablemente no puedan ser exactamente definidos los límites ni las reglas concernientes a la amplitud de nuestros deberes hacia los otros. En tales deberes siempre habrá una zona de penumbra y se desvanecerá la frontera entre lo que es claramente imperativo y lo que es claramente quijotesco y perjudicial en el largo plazo.

Podríamos finalizar este capítulo, lógicamente, con una discusión del problema del «sacrificio propio». Pero este problema ha ocupado un papel tan prominente y crucial desde los inicios de la filosofía moral —y sobre todo desde el comienzo de la cristiandad— como para llamar a considerarlo en un capítulo aparte.

14
El problema del sacrificio

1. «Individuo» y «sociedad»

Resumamos la discusión de los dos capítulos precedentes, para ver hasta dónde nos ha traído.

Hemos visto que tiende a haber una *coincidencia* entre las acciones o reglas de acción que mejor promueven los intereses del individuo en el largo plazo y las reglas de acción que mejor promueven los intereses de la sociedad, en conjunto, en el largo plazo. Hemos visto que esta coincidencia tiende a ser mayor cuanto mayor sea el periodo que tomemos en cuenta. Hemos visto, además, que es difícil distinguir las acciones «egoístas» de las «altruistas» o de las «mutualistas», porque un egoísmo ilustrado y perspicaz a menudo podría dictar exactamente el mismo curso que una benevolencia iluminada y perspicaz.

Hay otra consideración que es necesario subrayar nuevamente: la *antítesis*, tan a menudo marcada, entre «individuo» y «sociedad» es falsa. La sociedad es simplemente el nombre que damos al conjunto de individuos y sus relaciones entre sí. De hecho, sería más esclarecedor y útil si en la discusión sociológica, económica y ética definiéramos más comúnmente a la sociedad como *la otra gente*. Entonces, en una sociedad integrada, por ejemplo, por tres personas —A, B y C— A, desde su propio punto de vista, es «el individuo», y B y C son «la sociedad», mientras que B, desde su propio punto de vista, es «el individuo» y A y C, «la sociedad», y así sucesivamente. [114]

Ahora bien, cada uno de nosotros se ve a sí mismo a veces como un

individuo y a veces como un miembro de la sociedad. En el primer caso, tiende a enfatizar la necesidad de libertad, y en el segundo la necesidad de ley y de orden. Como miembro de la sociedad pone mucho cuidado en que ni B ni C hagan algo para *dañarlo*. Insiste en que se promulguen leyes para prevenir esto. Los daños contra la ley que esta no puede prevenir satisfactoriamente, procura prevenirlos él mismo por condena o desaprobación. Pero pronto se da cuenta de que no puede usar consecuente o exitosamente dispositivos de condena o elogio para influir en las acciones de otros, sin aceptarlos para similares acciones de sí mismo. Tanto para parecer consecuente ante los otros como para serlo ante sus propios ojos (ya que el hombre «racional» tiende a aceptar la consecuencia como un fin en sí mismo) siente la obligación de aceptar para sí las reglas morales que procura imponer a los demás. (Esto es parte de la explicación del origen y crecimiento de la conciencia).

Las reglas morales que, por razones egoístas, pretendemos imponer a otros, no se reducen solamente a disuadirlos de causarnos heridas físicas. Si nos encontráramos a bordo de un barco que se hunde, pensaríamos que es un deber moral de quienes viajen en otros barcos cercanos responder a nuestras señales de auxilio, y acudir a nuestro rescate, aun a costa de un riesgo notorio para sus propias vidas.

No pretendo significar con esto que todas las reglas morales provengan de consideraciones egoístas. Hay gente movida tan espontáneamente por el sufrimiento de otros, o de algún peligro que los amenace, que no tienen que imaginarse ellos mismos en el apuro, para pensar que es su deber acudir en su auxilio. Lo harán por su propio deseo espontáneo. A casi todos nosotros, de hecho, nos produce una espontánea satisfacción la felicidad de otros, al menos de *algunos de ellos*. Lo que me interesa indicar es que incluso si supusiéramos, como Hobbes, que la gente es guiada solo por motivos egoístas, probablemente llegaríamos a la conclusión de que, a fin de cuentas, se sienten impulsados a imponer a cada uno virtualmente el mismo código externo de moral que si fueran guiados por motivos altruistas. Y como contribuye al interés de cada individuo vivir en una sociedad caracterizada no solo por la paz, el orden y la justicia, sino por la cooperación social, el afecto mutuo y la ayuda, también contribuye ayudar él mismo a crear o conservar tal sociedad, a través de su propio código y con su propio ejemplo.

Debemos repetir una vez más, entonces, que la *antítesis* entre los intereses

del individuo y los intereses de la sociedad es falsa. *Normalmente*, las acciones que promueven mejor la felicidad y el bienestar del individuo promueven también mejor la felicidad y el bienestar de la sociedad. Suele existir una *coincidencia* entre los intereses de largo plazo del individuo y los intereses de largo plazo de la sociedad. Pero debemos afrontar francamente el hecho de que no hay una *identidad* completa. Habrá ocasiones en que los intereses del individuo, incluso sus intereses de largo plazo, parezcan entrar en conflicto, ante sus propios ojos, con los de la sociedad. ¿Cuál es entonces su deber? ¿Por qué regla debería guiarse? ¿Qué debería prescribir el código moral?

Al examinar este conflicto, o aparente conflicto, será provechoso discurrir de los ejemplos más fáciles a los más difíciles. Lo que parece más fácil, a primera vista, es la conformación de una regla negativa. Adam Smith establece tal regla de forma irrefutable: «Un individuo nunca debe preferirse a sí mismo sobre ningún otro individuo tanto como para dañarlo o herirlo, con el fin de beneficiarse, aunque el beneficio para él fuera mucho mayor que el daño causado al otro. El pobre no debe defraudar ni robar al rico, aunque la adquisición pudiera ser mucho más beneficiosa para él que dolorosa la pérdida para el otro».[115]

Aquí la ilustración específica es indiscutible, pero la declaración del principio no lo es tanto. La razón por la que robar, en cualquier circunstancia que se haga, es malo, como Adam Smith indica más tarde, es porque robando se viola «una de aquellas reglas sagradas de cuya observancia dependen toda la seguridad y la paz de la sociedad humana».[116]

2. Deber contra riesgo

Pero seguramente no puede ser malo hacer *algo* simplemente para beneficiarse, porque una consecuencia incidental pueda perjudicar los intereses de otro. ¿Debería rechazarse la oferta de un trabajo mejor del que se tiene, simplemente porque el trabajador actual, u otro candidato al puesto, pueden, como consecuencia, perder ese trabajo en concreto y no ser capaces de conseguir otro mejor? ¿Debería un científico rechazar la publicación de una crítica sensata del trabajo de otro científico, porque el resultado de la misma puede aumentar la reputación del científico crítico a costa de la

reputación del científico criticado? Evidentemente, la regla propuesta por Adam Smith tendría que ser calificada con mucho cuidado para prohibir el daño a otros solo por coacción, violencia, malicia, falsificación o fraude: es decir, el tipo de acciones prohibidas deben ser solo aquellas que tienden a perjudicar los intereses de largo plazo de la sociedad en conjunto, y el tipo de acciones prescritas deben ser solo aquellas que tienden a beneficiar los intereses de largo plazo de la sociedad en conjunto.

Volviendo a las reglas positivas —las que prescriben la ayuda, más bien que las que simplemente prohíben el daño—, comencemos con el joven atlético que tiene una cuerda y un salvavidas a mano (referido previamente en el capítulo 9), y que, sentado en la banca de un parque a la orilla de un río, ve tranquilamente cómo se ahoga un niño, aunque lo hubiera podido rescatar sin el menor peligro. No puede haber ninguna defensa moral ante tal pasividad. Como Bentham indicó, no solo debería «constituirse en deber de cada hombre salvar a otro del daño, cuando pueda hacerse sin perjudicarse a sí mismo», sino podría incluso constituirse en un deber, legalmente exigible, y castigarlo por negligencia.[117]

¿Pero cuál debería ser la regla cuando el riesgo aumenta para el salvador potencial? Aquí el problema se torna difícil, y la respuesta puede depender no solo del grado de riesgo, sino de la relación (por ejemplo, si se trata del padre o de un extraño) del salvador potencial con la persona o personas que necesitan ser rescatadas. (También puede depender de una relación numérica. Por ejemplo, si la situación es [1] una en la que a una sola persona, digamos un zapador o un soldado, cuyo trabajo es detectar y hacer explotar minas enemigas, puedan pedirle arriesgar su vida para salvar a cien o a mil, u [2] otra en la que pueda pedirse a cien o a mil que arriesguen sus vidas para salvar la vida de uno solo, digamos de un rey o de un presidente, retenidos como rehenes).

El problema ético planteado aquí puede ser difícil de resolver, precisamente porque, por ejemplo, el grado de riesgo en que se incurre puede ser indeterminable, a menos que realmente se asuma. Muchos hombres han sido torturados por un remordimiento de conciencia durante el resto de su vida, porque sospecharon que la cobardía o el egoísmo los condujeron a sobreestimar un riesgo que rechazaron asumir para salvar a otro.

Si buscamos ayuda en las respuestas dadas por los sistemas éticos

tradicionales y por la ética del «sentido común», descubriremos que son, en algunos casos, no solo claras, sino también severas. Hay condiciones en las que estos códigos tradicionales exigen no solo que un hombre arriesgue su vida por otros, sino que esté dispuesto, en efecto, a sacrificarla. Un soldado que deserta o huye durante la batalla, un capitán que viola la regla de que debería ser el último en abandonar su barco, un doctor que se niega a entrar en una ciudad donde hay una epidemia o asistir a un paciente que sufre de una enfermedad contagiosa, un bombero (o padre) que no trata de rescatar a un niño o a un inválido del fuego, un policía armado que no hace nada o se escabulle cuando un ciudadano inocente está siendo asaltado por un bandido a punta de pistola…, todos ellos son condenados por casi todos los códigos morales tradicionales o por el sentido común.

Y la razón de esta condena es simple. Un país que no puede confiar en la valentía y el sacrificio de sus fuerzas armadas está condenado a la conquista o a la destrucción. Los habitantes de una ciudad que no pueden fiarse de sus policías cuando el riesgo los acecha serían invadidos por criminales y no estarían seguros en las calles. En resumen, el bienestar y la supervivencia de una comunidad entera pueden depender, y de hecho dependen, de la disposición de ciertos individuos o grupos a sacrificarse por el resto.

Pero el deber no siempre está claro. Si un ciudadano desarmado está cerca cuando otro ciudadano, también desarmado, es asaltado a punta de pistola, ¿es deber del primero tratar de desarmar al atacante? Si otros cien ciudadanos desarmados estuvieran cerca cuando un bandido asalta a uno de ellos a mano armada, ¿es deber de una de las personas presentes tratar de desarmarlo? ¿Cuál de todas? Sin duda, juntos podrían tener éxito, pero el primero en intentarlo es quien asume el riesgo más alto.

La respuesta de la ética de sentido común a esta situación está lejos de ser clara. La gente que al día siguiente lee en los periódicos la noticia de que un matón le pega un tiro a una víctima y se escapa, porque una muchedumbre de cien no hizo nada para detenerlo, puede indignarse honradamente y despreciar a quienes fueron demasiado cobardes para actuar. Algunos de los que integraban la muchedumbre se avergonzarán en secreto de su pasividad, o al menos se sentirán molestos. Pero la mayor parte de ellos sostendrán ante sí mismos y ante otros que habría sido un acto de absoluta temeridad tomar la iniciativa de intervenir.

3. Búsqueda de una regla general

¿Podemos encontrar la respuesta al problema del sacrificio en alguna regla o principio general?

Pienso que podemos rechazar sin ningún argumento adicional la opinión de unos pocos escritores contemporáneos sobre ética de que un individuo *nunca* tiene el deber de sacrificarse por otros, o que incluso es hasta «inmoral» para él hacerlo. Los ejemplos que hemos citado, y los motivos por los cuales el sacrificio puede ser a veces necesario, son suficientes y claros.

Por otra parte, no necesitamos examinar demasiado la opinión opuesta de que el sacrificio es el requerimiento ético *normal* y que no tenemos por qué evaluar sus costos. He citado ya los argumentos de Bentham y Spencer contra la locura de que todos vivan y se sacrifiquen por los demás. Estos argumentos son aceptados por la mayoría de los escritores modernos sobre ética. «Una sociedad en la que cada uno gasta su vida sacrificando todo su placer por otros sería aún más absurda que aquella en la que todos sus miembros vivieran de lavar la ropa de los otros. En una sociedad de gente tan radicalmente generosa, ¿quién estaría preparado para aceptar el sacrificio y beneficiarse de él?».[118]

Sin embargo, la doctrina del sacrificio por el sacrificio en sí mismo no solo fue sostenida por Kant y otros filósofos morales eminentes, sino que todavía se encuentra en escritores más modernos. «Aunque no tuviera uso posible, ni hubiera una posible felicidad que promover, valdría la pena ejercer en el universo acciones generosas y desprendidas».[119] Esto es santificar un medio, a la vez que se ignora su propósito. Como E. F. Carritt correctamente responde: «Uno no puede actuar generosamente, si no puede ofrecer nada que alguien desee, y olvidarse de uno mismo, cuando no hay nada más práctico para recordar, es simplemente descuidarse de uno mismo».[120]

Con estos dos extremos excluidos, podemos tratar de formular una regla aceptable. Supongamos que formulamos la regla como sigue:

El sacrificio solo tiene justificación cuando es necesario para asegurarle a otro o a otros un bien *mayor* que el bien que se sacrifica.[121]

Esta es sustancialmente la regla propuesta por Jeremy Bentham, con la diferencia de que él usó las palabras «placer» o «felicidad» más que la palabra «bien». Es la misma regla que todos los filósofos morales han sostenido con

Adam Smith: es deber de quien actúa hacerlo tal como un «espectador imparcial» lo aprobaría.[122] «El caso es que los intereses de los otros deberían ser tratados exactamente al mismo nivel que los de uno, de modo que la antítesis entre uno mismo y los otros resulte en el pensamiento ético propio tan poco relevante como sea posible».[123]

Al menos ahora resulta razonablemente claro que nadie debería sacrificar sus propios intereses por otro u otros, al menos que *se* consiga un *mayor* bien por este sacrificio del que pierde quien lo hace. Esto es claro hasta para el más imparcial. Cualquier regla de acción debería tender a promover una ganancia neta de bien, en general, en lugar de una pérdida neta.

4. El concepto de costos

Aquí podemos hacer un paralelismo no solo con lo que se ha dicho ya sobre los requisitos de la prudencia simple, sino con todo el concepto de *costos* en la acción humana. La única razón prudencial racional por la que un hombre debería dejar un placer, una satisfacción o un bien es obtener a cambio un placer, satisfacción o bien mayor. Este «mayor» bien puede ser, por supuesto, tan solo la ausencia del dolor o el sufrimiento subsiguientes, causados por la indulgencia excesiva en el placer abandonado: por ejemplo, el caso de un hombre que puede abandonar su hábito de beber, fumar o comer en exceso con el fin de sentirse mejor en el largo plazo, para mejorar su salud y prolongar su vida. Los sacrificios prudenciales son, por lo general, sacrificios de placeres o satisfacciones inmediatas, a fin de disfrutar de mayor felicidad o satisfacciones futuras.

Esto es simplemente una ilustración, en el campo moral, de una «ley de costos», que por lo general solo se discute en los libros de economía, pero que de hecho abarca el ámbito completo de la acción humana. «Todo, en resumen, es producido a costa de renunciar a alguna otra cosa. De hecho, los costos de producción por sí mismos pueden definirse como las cosas que se dejan de hacer (el ocio y los placeres, las materias primas con usos potenciales alternativos) para crear otra cosa».[124]

Los costos así concebidos, en términos «reales», son a veces distinguidos por los economistas de los costos en dinero, que reciben el nombre especial de *costos de oportunidad*. Esto significa, como el propio nombre lo indica,

que podemos hacer una cosa solo a cambio de dejar de hacer otra. Podemos aprovechar una oportunidad solo a costa de dejar escapar lo que consideramos que constituye la siguiente oportunidad mejor. Mises define el concepto en su forma más amplia:

> La acción es un intento de sustituir con una situación más satisfactoria una menos satisfactoria… Se abandona lo que satisface menos para alcanzar algo que satisface más. Lo abandonado es el precio que se paga por lograr el fin perseguido. El valor del precio pagado se llama costo. Los costos son iguales al valor vinculado a la satisfacción a la que uno debe renunciar para alcanzar el fin propuesto.[125]

Más exacta y técnicamente: «Los costos son el valor vinculado al deseosatisfacción más valioso, que permanece insatisfecho, porque los medios requeridos para su satisfacción se emplean en aquel deseo-satisfacción de cuyo costo tratamos».[126]

Lamentablemente, este concepto no es muy comúnmente entendido o aplicado por los que escriben sobre ética. Cuando realmente lo aplicamos al campo moral, queda claro que cada acción que ejecutamos debe implicar una *decisión* que a su vez implica un valor a costa de otros valores. No podemos salvar todos los valores al mismo tiempo. No podemos salvar más de un valor sin salvar menos de otro. No podemos dedicar más tiempo al aprendizaje de una materia, o al desarrollo de una habilidad, por ejemplo, sin dedicar menos al aprendizaje de otra o al desarrollo de alguna otra habilidad diferente. No podemos conseguir más de un bien sin conseguir menos de algún otro. Todo bien, todo valor, puede conseguirse solo a costa de renunciar a otro bien o valor menor.

En resumen: «un sacrificio equis», entendido como costo, es inevitable en toda acción moral lo mismo que en toda acción «económica». En economía, la parte en que el valor ganado excede al valor sacrificado se llama «ganancia». Acausa del sentido peyorativo con que la palabra es comúnmente usada por los socialistas y por otros, algunos lectores pueden sentirse escandalizados viendo que se aplica también al ámbito de la moral. Pero simplemente es otra forma de decir que lo que se gana al ejercer una acción debe ser mayor que lo que se pierde. En el sentido más amplio, «la ganancia es la diferencia entre el mayor valor del bien obtenido y el menor valor del bien sacrificado para obtenerlo».[127]

Este valor neto más alto es, por supuesto, la prueba de decisiones y acciones que conciernen solamente al individuo. Es la justificación de las

virtudes prudenciales. Pero también debería ser la prueba de acciones que afectan a otros. El deber de un hombre no puede exigirle que deje de lado un bien propio si no es por un bien de otro u otros *mayor* que el suyo. De hecho, puede argumentarse razonablemente que sería *inmoral* para él ir más allá de esto: sacrificar su propio bien en pro de un bien *menor* para otros, pues el efecto neto sería *reducir* la cantidad de bien, de felicidad y de bienestar en el universo.

¿Qué debemos decir del argumento, utilizado por moralistas como Kant, y más recientemente por Grote, Hastings Rashdall y G. E. Moore, según el cual el sacrificio o el deber o la virtud (por lo general escritos con mayúscula, para impresionar más) son en *sí mismos* un fin o incluso *el* fin?

Debo contentarme aquí con decir que considero el sacrificio esencialmente un *medio*: un medio a veces necesario para promover la felicidad y el bienestar máximos para toda la comunidad. Pero su valor es completamente *instrumental* o *derivativo* (como en la vida económica el trabajo tedioso, el de una materia prima o el de un bien de capital). En la medida que un sacrificio demasiado fervoroso o mal entendido tiende a *reducir* la suma de la felicidad y el bienestar humanos, su valor se pierde o se torna negativo. Es, por lo tanto, una simple confusión del pensamiento considerar el sacrificio (o el deber o la virtud) un bien o valor *adicional, independiente* del objetivo último al que este sirve.

Lo que genera la confusión es la dificultad, si no la imposibilidad, de concebir una sociedad en la que la felicidad y el bienestar se maximizaran, pero en la que nadie sacrificara nunca sus propios intereses de corto plazo por los intereses de largo plazo de otros: es decir, en la que nadie cumpliera nunca su deber y en la que nadie cultivara nunca ninguna virtud. Pero la razón de la dificultad o imposibilidad de concebir tal sociedad es que implica una contradicción tanto conceptual como terminológica. Y esto por la misma razón que sería imposible concebir una comunidad económica en la que la producción última de bienes y servicios de consumo fuese maximizada sin trabajo, materias primas, fábricas, máquinas o medios de transporte. Lo que *queremos decir* con sacrificio, deber y virtud racionales es que hay que realizar actos que tiendan a promover el máximo de felicidad y bienestar para toda la comunidad, y abstenerse de actos que tiendan a reducir tal felicidad y bienestar. Si el efecto del sacrificio fuera *reducir* la suma de felicidad y bienestar, no sería razonable admirarlo; y si el efecto de otros deberes y

virtudes presuntos fuera *reducir* la suma de felicidad y bienestar humanos, tendríamos que dejar de llamarlos deberes y virtudes. Una vez aclarada la confusión según la cual se considera que el sacrificio, el deber o la virtud no tienen simplemente un valor instrumental, subordinado o *derivado*, sino *adicional a* e *independiente de* la felicidad y el bienestar respecto de los cuales son medios, muchas máximas y sistemas éticos famosos, desde el imperativo categórico de Kant al utilitarismo «ideal» de Hastings Rashdall, [128] caen por tierra sin necesidad de que nadie los empuje.

Pero las preguntas que se suscitaron aquí son tan amplias que probablemente debamos volver a ellas más tarde, para hacer una consideración también más amplia de las mismas.

Este puede ser un buen momento para una digresión semántica. Al utilizar la palabra «sacrificio», y afirmar que hay ocasiones, por raras que sean, en que es necesario, probablemente halago la resistencia de algunos lectores, para quienes sacrificio es equivalente de autodegradación y autoinmolación, ascetismo o martirio. Muchos de estos lectores encontrarían esta visión más aceptable, si yo usara algún término más suave, como autosubordinación. Pero la dificultad con este término más suave es que se refiere a una cosa más suave. El sacrificio, como yo lo concibo en virtud del término con que se lo designa, es un deber al que la mayor parte de nosotros somos llamados solo en unas raras ocasiones de crisis; la autosubordinación es un deber al que la mayor parte de nosotros somos llamados casi diariamente. Subordinamos nuestro propio ego o nuestros propios intereses inmediatos a intereses más amplios, siempre que nos abstenemos de comenzar a comer hasta que se le haya servido a cada uno en la mesa; o siempre que, como parte de una audiencia, escuchamos a un conferencista sin interrumpirlo o precipitarnos hasta la plataforma nosotros mismos; o siempre que aguantamos una tos, con alguna molestia para nosotros, durante, supongamos, los compases suaves de una sinfonía. Cada miembro de una familia, y sobre todo los padres y los niños mayores, deben practicar habitualmente la autosubordinación, para que la vida familiar sea posible. Pero esta autosubordinación es algo que cada individuo implícitamente reconoce como necesaria para la cooperación social armoniosa, necesaria a su vez para promover los propios intereses de largo plazo.

5. Las obligaciones tienen límites

Volvamos, entonces, a la palabra «sacrificio» y a la regla que definimos en el capítulo 1 de que el sacrificio solo es requerido o justificado donde se necesita con el fin de asegurar para otro u otros un bien *mayor* que el sacrificado. Esta regla establece un límite superior al del altruismo o el sacrificio. ¿Pero no será que a menudo incluso ella pone el límite superior demasiado alto? ¿No se ignora, de hecho, en ella la naturaleza muy personal y *circunstancial* de nuestro deber? Otros no me enfrentarán simplemente en una relación entre semejantes. También pueden enfrentarme en la relación existente entre el que promete y el destinatario de su promesa, entre el acreedor y su deudor, entre el empleador y su empleado, entre el doctor y su paciente, entre el cliente y su abogado, entre la esposa y su marido, entre el niño y su padre, entre un amigo y otro, entre un colega comercial y un compatriota. Como Sir David Ross indica, cada una de estas relaciones puede ser la base de un deber a primera vista, más o menos obligatorio para mí según las circunstancias del caso.[129] ¿Puede la regla abstracta, como la declaramos en el capítulo 1, extenderse indefinidamente para cubrir a toda la humanidad, a todos los extraños, no importando en qué parte del mundo se encuentren? Y, en mi deber de hacer tal sacrificio, asumiendo que este existe, ¿no tiene nada que ver que el sacrificio se haga, supongamos, para facilitar la vida y el trabajo a un genio supremo, o simplemente para proporcionarle condiciones más cómodas a un estúpido latoso?

La conciencia le dice a un hombre, según Adam Smith, que es «apenas uno de la multitud, en ningún sentido mejor que ningún otro en ella», y que debe actuar como un «espectador imparcial».[130] Pero casi inmediatamente Smith retrocede de algunas conclusiones a las cuales esto podría lógicamente conducir. Rechaza asociarse a sí mismo con

> … aquellos moralistas lloriqueantes y melancólicos [por ejemplo, Pascal y el poeta James Thomson] que nos reprochan permanentemente nuestra felicidad, mientras tantos de nuestros hermanos están en la miseria; que consideran como impía la alegría natural de la prosperidad que no repara en los muchos desgraciados que están a cada instante trabajando entre toda clase de calamidades, en la languidez de la pobreza, en la agonía de la aflicción, en los horrores de la muerte, ante los insultos y la opresión de sus enemigos. La conmiseración por aquellas miserias que nunca vimos y de las que nunca oímos hablar, pero que podemos estar seguros de que afectan siempre a gran número de nuestros semejantes, debe, piensan ellos, amargar los placeres del afortunado y constituir una cierta depresión melancólica habitual en todos los hombres.[131]

Una opinión similar, expresada más violentamente, aparece en una carta

de Sydney Smith a Lady Gray, en 1823:

> Por Dios, no me arrastre a otra guerra. Estoy gastado y desgastado, con hacer cruzada, defender a Europa, proteger a la humanidad: debo pensar un poco en mí.
>
> Lo siento por los españoles y por los griegos, deploro el destino de los judíos; la gente de las Islas Sandwich gime bajo la tiranía más detestable; Bagdad es oprimido: no me gusta el estado actual del Delta; el Tíbet no está cómodo.
>
> ¿Debo luchar por toda esta gente? El mundo revienta entre pecado y tristeza. ¿Debo ser el campeón del Decálogo, y levantar eternamente flotas y ejércitos, para hacer buenos y felices a todos los hombres? Acabamos de salvar a Europa, y estoy con miedo de que la consecuencia sea que nos degollaremos entre nosotros.
>
> Ninguna guerra, querida Lady Gray, ninguna elocuencia; sino apatía, egoísmo, sentido común, aritmética. Le suplico que asegure las espadas y pistolas de Lord Gray, como el ama hizo con la armadura de Don Quijote. Si hay otra guerra, no valdrá la pena estar vivo. Iré a la guerra contra el rey de Dinamarca, si él le resulta impertinente a usted o hiere a Howick, pero por ninguna otra causa.

Varios hilos morales se trenzan en estos argumentos. En la cita de Sydney Smith la pregunta de si deberían ayudar a la gente de otros países se enreda con la de si la guerra es un modo deseable de ayudarle. Pero la implicación de su súplica por «apatía, egoísmo, sentido común, aritmética» es que sería una locura sacrificar la propia comodidad a favor de millones de extranjeros desconocidos. La razón principal de Adam Smith, sin embargo, para rechazar «esta compasión extrema por desgracias de las cuales no sabemos nada» como «totalmente absurda e irrazonable», es que, aunque «todos los hombres, incluso los más distantes, sin duda deben ser objeto de nuestros buenos deseos», estamos en una posición en la que «no podemos servirlos ni dañarlos».

Es exactamente este argumento el que sería cuestionado hoy. Los americanos no solo están siendo importunados por instituciones benéficas privadas, sino que su propio Gobierno les cobra impuestos a la fuerza, para alimentar y prestar ayuda y dólares a millones de personas a quienes ellos nunca conocerán. ¿Cuál es su verdadera obligación en este campo? ¿Cuándo pueden ellos considerar que han cumplido con ella?

Supongamos que llegamos a la conclusión de que es necesario el sacrificio, siempre que con él se les pueda sumar a aquellos por quienes se hace más felicidad de la que se les resta a aquellos que lo hacen. Podría argumentarse plausiblemente que, cuando damos a esto una interpretación objetiva o material, ello requeriría que siguiéramos regalando nuestras fortunas o ingresos o alimentos, mientras tengamos más en cualquiera de los

tres casos que la persona viva más miserablemente alojada, vestida o alimentada. En otras palabras, deberíamos seguir dando hasta lograr la igualdad mundial absoluta de ingresos y de nivel de vida.

Una distribución tan igual de ingresos, vivienda, ropa y alimento, cuantitativa y cualitativamente, sería, por supuesto, no solo físicamente imposible, sino inconcebible. La tentativa de conseguirlo, incluso de una manera «voluntaria» y por pura aprobación y desaprobación moral, reduciría tan tremendamente los incentivos para el trabajo y la producción en ambos extremos de la escala económica que nos conduciría hacia el empobrecimiento universal. Y esto no solo no aumentaría, sino que reduciría enormemente, la suma de felicidad y bienestar humanos. El intento de conseguir un altruismo tan igualitario, de imponer tales responsabilidades, prácticamente ilimitadas y sin fondo, traería miseria y tragedia a la humanidad más allá que cualquier daño que resultara del «egoísmo» más completo. (De hecho, como el obispo Buttler indicó, y muchos han reconocido desde entonces, si cada uno fuera constantemente dirigido por un «egoísmo» racional, iluminado y previsor, el mundo sería un lugar inmensamente mejor de lo que es).

Pero algunos lectores podrían decir que he estado presentando un argumento que no se refiere realmente a la regla que tratamos de probar. Por hipótesis, los sacrificios que se nos prescribe hacer son solo aquellos que rendirán *más* felicidad en el largo plazo a aquellos por quienes se hacen de lo que costarán en *menos* felicidad (en el largo plazo) a aquellos que los hacen. Por lo tanto, se nos pide hacer *solo* aquellos sacrificios que en el largo plazo tenderán a *aumentar* la suma de felicidad.

Esto es verdad. Pero incluso si eludimos aquí la pregunta crucial de si es posible hablar válidamente de una *suma* de felicidad, o comparar el «aumento» de la felicidad de un hombre con la «disminución» de la de otro, la discusión precedente también mostrará que es muy peligroso dar a este principio cualquier interpretación simplemente física o de corto plazo, o basar nuestro deber, digamos, en cualquier comparación matemática de ingresos. Cuanto menores sean nuestras simpatías con las personas a quienes se nos pide ayudar, y más lejos estén de nuestro conocimiento directo y de nuestras vidas diarias, más reacios seremos a hacer cualquier sacrificio para ayudarles, menos satisfacción nos dará cualquier sacrificio, e, inversamente, menos probable es que aquellos a quienes ayudemos aprecien el sacrificio de nuestra

parte o se beneficien permanentemente de él.

Aquí el problema ético se complica, porque ciertos actos en que consiste el llamado «sacrificio» no son considerados para nada sacrificios por aquellos que los hacen. Tales son los sacrificios que una madre hace por su niño. Seguramente, mientras el niño es muy pequeño y realmente indefenso, la mayor parte de los mismos pueden, directa e inmediatamente, así como en el largo plazo, aumentar la felicidad tanto de quien los hace como de quien se beneficia de ellos. Estos sacrificios constituyen un problema ético de limitación solo cuando son llevados hasta el punto de poder perjudicar permanentemente la capacidad del benefactor para continuarlos o cuando con ellos se sobreprotege o se daña, o de algún otro modo se desmoraliza, a un niño o a otro futuro beneficiario.

6. Máximos y mínimos

Pero el problema que tratamos de resolver aquí es si es posible formular una *regla general* para aplicar al deber o a los límites del sacrificio: una regla en beneficio de gente, digamos, a quien incluso podemos no conocer, o de gente que hasta puede no agradarnos. Una dificultad para establecer una regla tan general es que la misma no puede ser simple. Nuestro deber o no deber pueden depender de las relaciones, como he insinuado antes, en que nos encontramos con otra gente, relaciones que a veces hasta pueden ser casuales. Así, si vamos por un camino solitario, si estamos, por ejemplo, de visita en un país extranjero, y encontramos a un hombre que ha sido herido seriamente por un carro, o asaltado, golpeado y dejado medio muerto, no podemos pasar «al otro lado» y decirnos para nuestros adentros que ese asunto no es nuestro problema y que, además, llegaremos tarde a una cita. Nuestro deber es actuar como lo hizo el buen samaritano. Pero esto no significa que nuestro deber sea cargar todas las calamidades del mundo sobre nuestros hombros, o mantenernos constantemente dando vueltas, tratando de encontrar a gente que salvar, sin tener en cuenta cómo se han metido en tal apuro, o el efecto contraproducente que en el largo plazo pueda tener para ellos nuestra actitud conmiserativa.

Esto significa que debemos distinguir con cuidado entre un caso especial y la regla general, o incluso entre cualquier caso aislado y la regla general. Si

usted le da un dólar a un mendigo, o hasta 1,000 dólares a un indigente que «necesita» el dinero más de lo que usted lo necesita, una comparación matemática de la supuesta utilidad marginal del dinero para él con la supuesta utilidad marginal, mucho más pequeña, para usted —suponiendo que tal comparación fuera posible— podría parecer que resulta en una ganancia neta de felicidad para ambos, considerados en conjunto. Pero hacer de esto una regla general, para imponerla como una obligación general, constituiría una pérdida neta de felicidad para la comunidad, considerada como un todo.

En resumen: un acto individual de caridad indiscriminada (o discriminada solo en el sentido de tender hacia la igualdad de ingresos, sin ningún otro criterio) puede hacer pensar que aumenta la felicidad del receptor más de lo que se reduce la felicidad del donante. Pero si una caridad tan extensa, prácticamente ilimitada, se erigiera en una *regla moral general* impuesta sobre nosotros, conduciría a una gran disminución de la felicidad, porque estimularía la mendicidad permanente en un creciente número de personas, que llegarían a considerar tal ayuda como un «derecho», y tendería a desalentar el esfuerzo y la industria de aquellos a quienes dicha carga moral les fuera impuesta.

Tratemos ahora de retomar el rumbo de nuestra discusión. A menudo puede ser muy difícil en la práctica saber cómo aplicar nuestro principio de que el sacrificio es de vez en cuando necesario, aunque solo sea cuando parece probable que con él se puede producir el aumento de la suma de felicidad y el bienestar. La caridad ilimitada, o una *obligación* ilimitada de ejercer la caridad, difícilmente conseguirán este resultado. No todos nosotros podemos vender todo lo que tenemos y darlo a los pobres.[132] Universalizada, la idea se contradice a sí misma: de esta manera, no habría nadie a quien venderle. Entre no hacer nunca un acto caritativo y regalarlo todo, cabe una amplia variedad de posibilidades, respecto de las cuales no se puede establecer ninguna regla definitiva y bien definida. Puede ser correcto contribuir a una cierta causa, pero no incorrecto el no contribuir a ella.

Pero si el problema no puede solucionarse con precisión, esto no significa que no pueda solucionarse al menos dentro de ciertos límites superiores e inferiores. El límite superior, como hemos visto, es que ningún acto de sacrificio se justifica, a menos que con él se asegure para otro un bien *mayor* que el bien sacrificado. El límite inferior es, por supuesto, que uno debería abstenerse de ocasionar cualquier daño a sus vecinos. Entre los dos existe una

oscura zona de obligación.

Probablemente el problema pueda solucionarse dentro de máximos y mínimos más próximos que estos.[133] La guía principal para conformar reglas de ética es la cooperación social. Las reglas que deberíamos establecer para regular las obligaciones mutuas son aquellas que, cuando se generalizan, tienden más a promover la cooperación social.

7. ¿Interés propio contra moral?

El problema que nos ocupa en este capítulo puede plantearse de otra manera. En el capítulo 7 nos vimos tentados a *definir* la moral esencialmente «no como la subordinación del "individuo" a la "sociedad", sino como la subordinación de los objetivos inmediatos a los de largo plazo».

Cada uno de nosotros, en su propio interés de largo plazo, está llamado constantemente a hacer sacrificios *temporales*. Pero ¿requiere la moral que hagamos sacrificios *genuinos* —es decir, de *saldo neto*— de los cuales no podemos esperar obtener ninguna ganancia que los compense totalmente, ni siquiera en el largo plazo?

Una respuesta ilustrativa, pero paradójica, a esta pregunta es la dada por Kurt Baier. Cité parte de ella en el capítulo 7. Ahora me gustaría citarla con mucho más detalle y analizarla totalmente, porque plantea lo que es quizás el problema central de la ética:

> La moral consiste en sistemas de principios, cuya aceptación por cada uno, como dejando de lado los dictados del interés propio, es en el interés de todos, aunque seguir las reglas de una moral no sea, por supuesto, idéntico a seguir el interés propio. Si lo fuera, no podría haber ningún conflicto entre moral e interés propio, y ninguna razón en tener reglas morales para combatir el interés propio…
>
> La respuesta a nuestra pregunta «¿por qué deberíamos ser morales?» es, por lo tanto, como sigue. Deberíamos ser morales porque ser moral es seguir reglas diseñadas para combatir el interés propio, siempre que contribuya igualmente al interés de todos que cada uno deje a un lado su propio interés. Esto no es contradictorio, porque a veces puede contribuir al interés propio *no* seguir el interés propio. Ya hemos visto que el interés propio ilustrado reconoce este punto. Pero mientras el interés propio ilustrado no requiere ningún sacrificio genuino de nadie, la moral sí lo requiere. Aveces la posibilidad de una buena vida para cada uno exige sacrificios voluntarios de todos. Así, a una persona podría irle mejor siguiendo el propio interés ilustrado que la norma moral. Una vida mejor para *todos* solo es posible si todos siguen las reglas de la moral; es decir, las reglas que con frecuencia pueden requerir que los individuos realicen auténticos sacrificios.[134]

He indicado ya una debilidad de esta ingeniosa declaración. Su aire de paradoja se deriva del uso de la expresión «interés propio» en dos sentidos diferentes. Si distinguimos el interés inmediato, o de corto plazo, del de largo plazo, la mayor parte de la paradoja desaparece. Así, la declaración apropiada sería esta: la moral consiste en sistemas de principios, cuya aceptación por cada uno, en menoscabo de los dictados aparentes del interés propio inmediato, contribuye, a largo plazo, al interés de cada uno.

Es contradictorio decir que «contribuye al interés de todos que cada uno deje a un lado su propio interés». Pero *no es* contradictorio decir que contribuye al interés de largo plazo de todos que cada uno deje a un lado sus intereses meramente momentáneos, siempre que su búsqueda sea incompatible con los intereses de largo plazo de otros. *Es* contradictorio decir que «a veces puede contribuir al interés propio *no* seguir el propio interés». Pero *no es* contradictorio decir que a veces puede contribuir al interés de largo plazo de uno renunciar a algún interés inmediato.

Poner el énfasis en la diferencia entre intereses de largo plazo y de corto plazo soluciona la mitad de los problemas surgidos a causa de la declaración de Baier, pero no los soluciona todos. El resto subsisten debido a posibles conflictos o incompatibilidades entre los intereses de las diferentes personas. Pero ¿hay entonces un *contraste* entre las exigencias del «interés propio ilustrado» y las exigencias de la «moral»? Las reglas morales son precisamente reglas de conducta diseñadas para *maximizar* las satisfacciones, si no de todos, al menos del mayor número de personas posible. La enorme ganancia para todos de adherirse fielmente a estas reglas sobrepasa los sacrificios ocasionales que tal adhesión implica. Me siento tentado a decir que para el 99 por ciento de las personas durante el 99 por ciento del tiempo, las acciones exigidas por el interés propio ilustrado y por la moral son idénticas.

He dicho que la antítesis de Baier entre «interés propio» y «moral» depende, para su credibilidad, del uso de la expresión «interés propio» en dos sentidos diferentes: fracasó por distinguir entre los intereses de corto y los de largo plazo. Es ambigua en otro sentido importante también: por su concepción de «interés propio» y su concepción (en otra parte en su libro) de «egoísmo». Si —implícita o explícitamente— *definimos* «egoísmo» e «interés propio» como «descuido de, o indiferencia ante los intereses de *otros*», entonces la antítesis de Baier se mantiene. Pero esto es porque nuestro uso de las palabras lo ha dado por sentado así. Porque hemos definido

implícitamente al «egoísta» como una persona fría y calculadora, que habitualmente considera su «interés propio» *en conflicto* con los intereses de otros. Pero tales «egoístas» son raros. La mayor parte de las personas no persiguen conscientemente su interés propio, sino simplemente sus *intereses*. Estos intereses no necesariamente excluyen los de otras personas. La mayor parte de las personas sienten compasión espontánea hacia los demás y les satisface la felicidad de los otros tanto como la suya. La mayor parte de las personas reconocen, aunque sea débilmente, que su interés *principal* es vivir en una sociedad moral y cooperativa.

Sin embargo, todo esto —hay que convenir en ello— es solo una respuesta parcial a la formulación de Baier. No es concluyente. Todavía permanece el caso raro de que el individuo pueda ser llamado a hacer un sacrificio «genuino». Esta sería, por ejemplo, la situación en que un soldado, el capitán de un barco, un policía, un bombero, un doctor, o quizás una madre, un padre, un marido o un hermano pueden ser llamados a arriesgar o a perder su propia vida, o ser mutilados para el resto de ella, en ejercicio de una clara responsabilidad. No hay entonces ningún futuro «de largo plazo» que pueda disculpar de hacer el sacrificio. Entonces la sociedad, y las reglas morales por las que se rige dicen en efecto: Usted debe asumir o hacer este sacrificio contribuya o no a favor de su propio interés ilustrado, porque contribuye al interés de largo plazo de *todos* nosotros que cada uno respete firmemente la responsabilidad que las reglas morales establecidas puedan imponerle.

Este es el precio que a cualquiera de nosotros se nos puede exigir algún día por el incalculable beneficio que cada uno obtenemos de la existencia de un código moral y de su observancia por todos.

Y este es el elemento de verdad en la formulación de Baier. Aunque se equivoque al pensar que hay un *conflicto* básico implícito entre los requerimientos del «interés propio ilustrado» y los requerimientos de la «moral», donde de hecho predominan la armonía y la *coincidencia*, él tiene razón al insistir en que estos requerimientos no pueden ser *idénticos* en cada caso. Como lo manifiesta en otra parte, apoyando el elemento de verdad en la ética de Kant: «Adoptar el punto de vista moral significa actuar por principio. Esto implica ajustarse a las reglas, aun cuando hacerlo sea desagradable, doloroso, costoso o ruinoso a uno mismo».[135] Pero esto es verdad precisamente porque la adhesión universal e inflexible a las reglas morales contribuye al interés de largo plazo de *todos*. Si alguna vez permitimos que

alguien haga una excepción en su propio favor, minamos el mismísimo objetivo para cuya consecución las reglas se han diseñado. ¿Pero qué es esto, sino una forma de decir que contribuye al *interés propio* de todos obedecer las reglas y sujetarse todos inflexiblemente a ellas?

En resumen, Baier se equivoca al *contraponer* «la moral» y «la búsqueda del interés propio». Las reglas morales se han diseñado precisamente para promover el interés individual al máximo. El verdadero conflicto está entre la clase de interés propio que es incompatible con el interés de otros, y la clase de interés propio que es compatible con el interés de otros. Así como las mejores reglas de tránsito son aquellas que promueven el máximo flujo de tráfico seguro para la mayor parte de carros, así las mejores reglas morales son las que promueven el máximo interés propio para la mayor cantidad de personas. Sería una contradicción *in terminis* decir que el interés máximo de todos se promovería si cada uno *restringiera* la búsqueda de su propio interés. Es cierto: *algunos* deben renunciar a la búsqueda de ciertas ventajas *aparentes o temporales*, porque con ventajas de esta clase se frustraría el logro de los verdaderos intereses, no solo de la mayoría, sino hasta de ellos mismos. Pero la felicidad de *todos* no puede maximizarse, a menos que se maximice la felicidad de *cada uno*.

Si tenemos una sociedad integrada —digámoslo así por simplificar— solo por dos personas, A y B, las reglas de conducta que ellas deberían adoptar y a las que deberían adherirse no son aquellas que contribuyen solo al interés de A, ni únicamente aquellas que contribuyen al interés de B, sino aquellas que más contribuyen, pensando en el largo plazo, al interés de *ambos*. Las reglas que contribuyen más al interés de *ambos* deben ser, en el largo plazo, las que contribuyen más al interés de *cada uno*. Esto sigue siendo verdadero cuando nuestra sociedad hipotética aumenta de A y B a todos, desde la A a la Z.

Este *mutualismo* es la armonía del «interés propio» y «moral». Ya que uno promueve mejor su interés propio en el largo plazo precisamente cuando respeta las reglas que mejor promueven el interés de *todos*, y cooperando con otros para sujetar a todos *los demás* a dichas reglas. Si contribuye al interés de largo plazo de *todos* adherirse a las reglas morales y respetarlas, debe contribuir, por tanto, también al *mío*.

Resumiendo: las reglas morales ideales son aquellas que más conducen a la cooperación social y, por tanto, a la realización del mayor número posible

de intereses a favor del mayor número posible de personas. La misma función de la moral, como Toulmin dijo, es «correlacionar nuestros sentimientos y comportamiento de tal modo que se pueda lograr el cumplimiento de los objetivos y deseos de todos al mismo tiempo tanto como sea posible».[136] Pero así como *todos* los intereses, mayores y menores, a largo y a corto plazo, no pueden realizarse todo el tiempo (en parte porque unos son intrínsecamente inalcanzables, y en parte porque unos son incompatibles con otros), así tampoco los intereses de *todos* pueden realizarse todo el tiempo. Si pensamos en un ejemplo de crisis tan raro como el de una multitud que trata de subir a las lanchas de salvamento de un barco que se hunde, entonces un procedimiento ordenado y mutualista, al contrario de una estampida desordenada y poco caballerosa, maximizará el número de personas que pueden salvarse. Pero incluso tomando en cuenta un procedimiento «moral», *algunas* personas deberán sacrificarse. Y aunque sean *menos* que las que se habrían sacrificado en una riña multitudinaria, podrían, sin embargo, ser *distintas* personas. Algunos de los que se pierdan podrían haber estado entre aquellos que, ejerciendo la crueldad, podrían haberse salvado a sí mismos. Las reglas morales ideales, por tanto, no solo pueden obligar a veces a un individuo a hacer un poco de sacrificio inmediato o temporal en su propio interés de largo plazo, sino hasta —aunque esto resulte raro— sacrificar su propio interés de largo plazo al interés de largo plazo mayor de todos los demás.

Volvemos una vez más a la conclusión de que los verdaderos intereses del individuo y de la sociedad casi siempre *coinciden*, pero no son —esta es nuestra forma de pensar— *idénticos* en todos los casos.

15

Fines y medios

1. Cómo los medios se convierten en fines

Todos los seres humanos actúan y lo hacen según determinados objetivos. Emplean medios para lograr sus fines. Esta aseveración puede parecer elemental. Sin embargo, no hay asunto que se haya constituido en una fuente más fértil de confusión en la filosofía ética que el directamente relacionado con los medios y los fines.

Los «fines» pueden ser «plurales», en opinión de muchos de los filósofos de la moral, pero únicamente si reconocemos que esto se refiere a fines subordinados o intermedios. Los fines nunca pueden ser irreductiblemente plurales. Al seleccionar entre fines subordinados, como continuamente nos vemos obligados a hacerlo, necesariamente somos atraídos por la preferencia de unos respecto de otros. Y la preferencia se basa en nuestro criterio de que uno de estos «fines» está más cerca de ser un fin último para nosotros, o por lo menos un medio mejor para alcanzar un fin «más último» que otro.

Por lo tanto, los fines intermedios son al mismo tiempo fines y medios. Me veo en la tentación de acuñar una nueva palabra, «medios-fines», para subrayar esta naturaleza dual de los conceptos.

Nuestro fin inmediato puede ser siempre definido como el logro de una satisfacción o la eliminación de una insatisfacción. Incluso nuestro fin último puede ser definido como el logro de un estado de cosas que se adapta mejor a nosotros que otro estado de cosas alternativo.[137] Pero, para alcanzar cualquier fin, debemos utilizar medios que a su vez podemos considerar como fines. Un hombre y su esposa, que residen en Nueva York, pueden decidir

viajar a las Islas Griegas. Ellos ven esto como un fin, aunque también puede ser considerado simplemente como el medio para lograr el placer que esperan obtener del viaje. Pero, como ellos nunca han viajado al extranjero, deciden que de paso visitarán Londres, París y Roma. Cada una de estas visitas se convierte a su vez en un fin. Han decidido ir en barco, pero este medio de cruzar el océano es entonces también considerado como un fin en sí mismo. En relación con el viaje por el mar, la esposa se refiere a él como a «la parte que más disfruté del viaje», en cuyo caso lo que originalmente era solo un medio para lograr un fin mayor para ella se convierte en un fin de mayor valor que el fin original.

Esta transformación de medios en fines se ilustra a lo largo de toda la vida. El hombre no solo desea protegerse a sí mismo contra el hambre y el frío; también desea tener un hogar cómodo y atractivo, casarse, engendrar hijos, criarlos y enviarlos a la universidad. Para lograr estos fines ulteriores, necesita dinero. Entonces «hacer dinero» se convierte a la vez en un medio y en un fin secundario. Para poder ganar dinero, debe tener un empleo. Obtener un empleo es tanto un medio como un tercer fin. Por lo tanto, las acciones y la vida son como el tramo de unas gradas, de las que cada paso es un fin en relación con el anterior, y un medio en relación con el siguiente.

El hombre sabio tiende a percibir su trabajo, su recreación y sus ambiciones en esta forma dual. No vive por entero en el presente. Ello implicaría no prever prudentemente de cara al futuro. Tampoco vive del todo en el futuro. Ello significaría no gozar nunca del momento presente. Vive en el presente y en el futuro. Disfruta de la vida a medida que transcurre, saboreando el momento; pero también se fija una meta o varias metas hacia las cuales intenta progresar.

El equilibro ideal no es fácil alcanzarlo. Nuestro temperamento o nuestros hábitos nos pueden llevar a cometer errores de uno u otro lado. Un error es llegar a pensar que todo es simplemente un medio para algo más; verse sumergido en el trabajo o en la obligación; estar en una búsqueda continúa, sin darse tiempo para saborear los frutos de los éxitos obtenidos en el pasado, en virtud de una ambición inagotable, que nunca llega a satisfacerse; estar, como Emerson dijo, «siempre preparándose para vivir, pero nunca viviendo». Otro error es olvidar que algo es principalmente un medio y tratarlo como si fuera un fin en sí mismo. Un ejemplo común de esta distorsión es el avaro, que constantemente acumula dinero y trabaja para obtener más, pero nunca lo

disfruta.

2. Dewey, Kant y Mill

Las mismas confusiones, en relación con los medios y los fines, que afectan a las personas en la vida cotidiana, afectan también a las teorías de los filósofos de la moral. Un ejemplo sobresaliente de la tendencia a oscurecer la distinción entre medios y fines —reducir todos los medios a fines y todos los fines a medios, insistir en que nada, ni siquiera los ideales, puede considerarse constante o permanente, sostener que todo está en continuo movimiento, cambiando, en busca del futuro— se encuentra en el pensamiento de John Dewey: «El fin ya no es un término o límite que se debe alcanzar. Es el proceso activo de transformar una situación existente… El crecimiento en sí mismo es el único fin moral».[138]

La pregunta que surge de inmediato es esta: ¿Crecimiento hacia qué? ¿Deben los hombres crecer hasta doce pies de altura y seguir creciendo? ¿Deben la población, el hacinamiento, el bullicio, las congestiones de tráfico, el poder del Gobierno, la delincuencia, el crimen, la suciedad, el cáncer… seguir creciendo? Si el crecimiento es en sí mismo el único fin moral, entonces el crecimiento del dolor y la miseria es un fin moral tan importante como el crecimiento de la felicidad, y el crecimiento del mal es un fin moral tan importante como el crecimiento del bien. Glorificar el crecimiento, el movimiento y el cambio por el solo hecho de que son crecimiento, movimiento o cambio trae a la memoria una antigua canción popular, que decía: «No sé a dónde me dirijo, ¡pero estoy en camino!». Los valores e ideales éticos, lo mismo que la diferencia entre medios y fines, se desvanecen y desaparecen en una filosofía así.

Pero el error contrario —el de considerar los medios como fines últimos o ideales últimos— es tal vez más frecuente entre los filósofos de la moral tradicionales. Este error es más notorio en un autor como Kant, cuyo concepto del deber por el deber será evaluado en nuestro siguiente capítulo. Pero también se encuentra, aunque de una manera menos llamativa, incluso en los escritores modernos que se hacen llamar «utilitaristas idealistas», como, por ejemplo, Hastings Rashdall.[139] «El punto de vista al que hemos llegado es que la moralidad de nuestras acciones debe ser determinada en última

instancia por su tendencia a promover un fin universal, cuyo fin consiste en muchos fines, y en especial en dos: la moral y el placer».[140] En otros lugares Rashdall sustituye las palabras «virtud» y «felicidad» como si fueran sinónimos de las anteriores y sostiene que «el bien» consiste en estos dos elementos.

Ahora bien, si el fin *último* consiste tanto en virtud como en felicidad, es imposible asumir cualquiera de ellas en términos de la otra. Esto las hace no solo inconmensurables, sino incomparables también. Por ello, cuando nos vemos frente al problema de qué camino elegir entre dos diferentes, si el que nos lleva a una mayor virtud, pero hacia una menor felicidad, o el que nos lleva hacia una mayor felicidad, pero hacia una menor virtud, o entre uno por el que podremos aumentar la virtud más que la felicidad y otro por el que podremos aumentar la felicidad más que la virtud, ¿cómo podremos decidir cuál de ellos seguir?

Los fines no necesariamente deben ser conmensurables, pero sí deben poderse comparar[141]; de lo contrario, no existe forma de seleccionar o decidir entre ellos. Esta es otra manera de decir que no podemos tener fines últimos «plurales» o heterogéneos. Cuando tenemos delante dos o más fines *últimos* propuestos, o dos o más «partes» propuestas para un fin último, ninguno de los cuales puede ser reducido al otro o expresado en términos del otro, haríamos bien en sospechar que estamos tratando simplemente con una confusión de pensamiento, y que uno de los dos fines «últimos» es en realidad un medio para lograr el otro.

Analicemos la confusión tal como se da con Kant. Generalmente, Kant es considerado, y con razón, como el principal antihedonista y antiutilitarista. Pero en un texto impresionante suyo le otorga un papel tan importante a la felicidad que parece que estuviera tambaleándose al borde del eudemonismo:

La *virtud* (como un bien valioso para ser feliz) es la *condición suprema* de todo lo que nos puede llegar a parecer deseable y, consecuentemente, de toda nuestra búsqueda de la felicidad, y es, por lo tanto, el bien *supremo*. Pero no se deriva de ello que esta sea el bien completo y perfecto, como el objeto de los deseos de los seres racionales; esto también requiere la felicidad… Ahora bien, puesto que la virtud y la felicidad juntas constituyen la posesión del *summum bonum* en una persona, y la distribución de la felicidad en proporción exacta a la moralidad (que es el valor de la persona y su mérito

para ser feliz) constituye el *summum bonum* de un mundo posible, este *summum bonum* expresa el bien total, el bien perfecto, donde, sin embargo, la virtud como condición es siempre el bien supremo, ya que no existe ninguna condición sobre ella; por cuanto la felicidad, incluso siendo placentera para quien la posee, no es en sí misma absolutamente y en todos los aspectos buena, pero siempre presupone como su condición una conducta moralmente correcta.[142]

Lo que sigue en la discusión de Kant sobre la relación entre virtud y felicidad es tan confuso no parece que valga la pena continuar con ella. El concluye, entre otras cosas, que «la felicidad y la moralidad son dos *elementos específicamente distintos del summum bonum* y, por lo tanto, su combinación no puede ser analíticamente conocida».[143] A lo largo de este argumento expone, pero rechaza, «la respuesta del epicúreo»: «El epicúreo sostenía que la felicidad era el *summum bonum* total y la virtud únicamente la máxima de su búsqueda; es decir, el uso racional de los medios para su obtención».[144]

Sin embargo, si interpretamos la felicidad dentro de este contexto, como si nos refiriésemos no solamente a la felicidad de corto plazo del individuo que actúa, sino a la felicidad general de largo plazo de la comunidad, entonces este punto de vista «epicúreo» es, obviamente, la solución correcta. El fin último es la felicidad. La virtud es un *medio* de largo plazo, necesario para alcanzar ese fin.

Bertrand Russell ha hecho ver este aspecto de manera clara y sencilla: «Lo que se denomina “buena conducta” es un medio para llegar a otras cosas que son buenas por sí mismas».[145]

Algunas personas se sorprenderán con esto, porque lo interpretarán como una degradación de la virtud o de la moral a un *simple* medio. Pero un medio necesario para alcanzar un gran fin es en muy pocas ocasiones considerado por nosotros como un *simple* medio; se convierte en un fin (intermedio o penúltimo) en sí mismo; incluso en nuestras mentes se convierte en una parte o ingrediente indispensable para alcanzar el fin último.

Lo anterior fue reconocido claramente por John Stuart Mill en su *Utilitarismo*:

> Cualquiera que sea la opinión de los moralistas utilitarios sobre las condiciones originales por las cuales la virtud se convierte en virtud; sea cual fuere la forma como que ellos puedan creer (como

> lo hacen) que las acciones y disposiciones únicamente son virtuosas porque promueven otro fin que no es la virtud…, no solamente colocan a la virtud a la cabeza de las cosas que son buenas, como medios para alcanzar el fin último, sino también reconocen como un hecho psicológico la posibilidad de que sea, para el individuo, un bien en sí mismo, sin buscar otro fin más allá de ella…; como una cosa deseable en sí misma, aun cuando, en la instancia individual, no produzca aquellas otras consecuencias deseables que tiende a producir y precisamente por las cuales se le considera una virtud.[146]

Posteriormente G. E. Moore se burló mucho de Mill debido al pasaje completo del que este es un fragmento, y lo acusó de incurrir en «contradicciones evidentes», y de «quebrantar la diferencia entre medios y fines». «Lo que luego se nos dirá», prosiguió Moore, «es que esta mesa es real y verdadera, lo mismo que esta habitación[147]». En efecto, Mill cayó en algunas contradicciones, pero su discusión sobre la relación entre medios y fines era psicológicamente correcta. *Existe* una distinción entre medios y fines, indispensable para observar una conducta inteligente en la vida. Pero no es una distinción *objetiva*, como es la que hay entre una mesa y una habitación. La diferencia entre medios y fines es *subjetiva*. Los medios y los fines solo tienen significado en relación con los propósitos humanos y las satisfacciones humanas, y para cada individuo, en relación con sus propósitos y sus satisfacciones. Un objeto no puede ser ahora una mesa y luego una habitación, pero puede ser perfectamente bien ahora un medio y luego un fin. Incluso puede llegar a ser *simultáneamente* un medio y un fin, tanto un medio como un fin, un fin *intermedio*, si así decidimos tratarlo y considerarlo, para lograr nuestros propósitos y derivar de ellos nuestras satisfacciones.

3. La virtud es fundamental

En pocas palabras, estamos de acuerdo en denominar virtud y moralidad exactamente a aquellas acciones, disposiciones y normas de acción que tiendan, a largo plazo, a promover la felicidad. Las acciones y disposiciones que, a largo plazo, tienen la tendencia a no promover la felicidad, o únicamente a promover el dolor o la miseria, estamos de acuerdo en denominarlas vicios o simplemente inmoralidad.

Por lo tanto, cuando un escritor satírico como Mandeville escribe *La fábula de las abejas o Vicios privados que se convierten en beneficios públicos* (1705) y argumenta que en realidad son los «vicios» (es decir, las acciones de interés propio de los hombres) los que, por medio de una vida

lujosa y extravagante, estimulan toda la inventiva, acción y progreso, al hacer circular el dinero y el capital, en realidad lo que quiere decir es que los que denominamos vicios deben en realidad ser llamados virtudes, y las que denominamos virtudes deben en realidad ser llamadas vicios. Mandeville no se equivocaba en principio (es decir, hasta donde el principio de la relación de medios y fines concierne). Pero estaba equivocado en su conclusión, únicamente porque su economía estaba errada. (Igual que su discípulo Keynes, supuso que el ahorro únicamente conducía al estancamiento económico, y que solo la extravagancia en el consumo estimulaba la industria y el comercio).

Siempre que intentamos descifrar qué es un medio y qué un fin, o cuál de dos fines es ulterior, la prueba es sencilla. Debemos hacernos simplemente dos preguntas principales. Son estas: ¿Sería mejor tener más virtud (o moralidad) en el mundo, a costa de menos felicidad? O al revés: ¿Sería mejor tener más felicidad en el mundo, a costa de menos virtud? En el momento en que tales cuestionamientos se formulan, resulta obvio que, entre ambas, la felicidad es el fin ulterior y la virtud o moral, el medio.

La claridad sobre este punto es tan importante que bien vale la pena arriesgarse a una tediosa repetición para lograrla. Reconocer que algo es en esencia un medio —en este caso la virtud— no significa negar que también tiene un gran valor en sí mismo. Solamente se niega que tenga un valor completamente independiente de su utilidad o necesidad como medio. Podemos establecer claramente la relación a través de una analogía con el valor económico. Los bienes de capital derivan su valor de los bienes de consumo que ayudan a producir. El valor de un arado o de un tractor deriva del valor de la cosecha que ayudan a producir. El valor de una fábrica de zapatos y su equipo deriva de los zapatos que ayudan a producir. Si ya no se necesitan más cosechas o más zapatos, o unas y otros dejan de tener valor, también perderán su valor los medios que ayudaron a producirlos. Lo que denominamos «moralidad» tiene un enorme valor, porque es un medio indispensable para alcanzar la felicidad humana.

Algunos lectores pueden objetar que la frase que he utilizado con frecuencia para describir el fin último, «felicidad y bienestar», en realidad se refiere a dos fines y que una prueba similar a la que utilicé entre felicidad y virtud debe aplicarse también entre felicidad y bienestar, para resolver el dualismo y aclarar la relación. Pero cuando nos preguntamos ¿sería mejor

tener más felicidad [humana] a costa de menos bienestar [humano]?, o, ¿sería mejor tener más bienestar [humano] a costa de menos felicidad [humana]?, inmediatamente podemos notar que la pregunta no puede ser contestada con algún sentido, porque estamos tratando con sinónimos que significan exactamente lo mismo. Yo he utilizado con frecuencia la frase completa, pues la misma realiza una doble función. Con ella enfatizo que estoy aplicando la palabra felicidad en su sentido más amplio posible, para indicar no solamente el placer sensual o superficial, sin importar cuán prolongado sea, sino para *referirme* a «todo aquello que para nosotros vale la pena como un objetivo que debemos alcanzar». También pongo de relieve en la frase completa que cuando utilizo las palabras «felicidad» y «bienestar» me estoy refiriendo exactamente a lo mismo, y no a dos cosas distintas, como Rashdall y otros «utilitaristas idealistas» imaginan que lo hacen).[148]

A lo largo de este capítulo he hablado frecuentemente, de «fines últimos», con lo cual he querido significar sencillamente los fines que se buscan por sí solos, y no como un medio para algo más. Incluso he hablado ocasionalmente, como mencioné antes, de «*el* fin último», usando este concepto simplemente como un sinónimo de «felicidad y bienestar a largo plazo». Pero, en el interés del realismo psicológico, estoy dispuesto a aceptar la calificación que sugiere C. L. Stevenson:

> En caso de que [un escritor de ética normativa] sea sensible a la pluralidad de fines que las personas suelen tener en perspectiva, difícilmente intentará exaltar algún factor como el fin, reduciendo todo al estado exclusivo de medio… Si lo que desea son principios generales, unificadores, no debe prestar atención a «el fin» y ni siquiera a «los fines», exclusivamente, sino a los objetivos focales… Un objetivo focal es algo que parcialmente se valora quizás como un fin, pero principalmente como el medio indispensable para lograr una multitud de fines. Puede jugar un papel unificador en la ética normativa, porque, una vez establecido, el valor de una gran cantidad de otras cosas, que son un medio para ello, probablemente puede también establecerse.[149]

Esta es la razón por la que, aunque en relación con en el sistema ético estoy proponiendo aquí como «el fin último» la felicidad humana, estimo que es preferible poner el énfasis en la cooperación social como «objetivo central».

4. ¿El fin justifica los medios?

Llegamos a otro problema sobre la relación entre medios y fines. ¿El fin justifica los medios?

Podemos responder a la pregunta de manera afirmativa o negativa, dependiendo de la forma como interpretamos los términos de la pregunta en sí misma. Comencemos con la respuesta negativa, porque es la que utilizan con mayor frecuencia los filósofos moralistas. No podría decirlo mejor que Aldous Huxley:

> Los fines buenos… pueden lograrse únicamente empleando los medios apropiados. El fin no puede justificar los medios, por la simple y obvia razón de que los medios empleados determinan la naturaleza de los fines que producen…[150]
>
> Nuestra experiencia personal y el estudio de la historia dejan muy claro que los medios por los cuales intentamos alcanzar algo son por lo menos tan importantes como el fin que pretendemos alcanzar con ellos. De hecho, son incluso más importantes. Pues los medios utilizados inevitablemente determinan la naturaleza del resultado que se alcanza. Por consiguiente, sin importar cuán bueno sea el bien que intentamos alcanzar, su bondad es incapaz de contrarrestar los efectos de los medios malos que utilizamos para alcanzarlo.[151]

Estas citas hacen ver claramente que lo que las personas quieren decir cuando sostienen que «el fin no justifica los medios» es sencillamente que los medios *malos* no pueden justificarse, basándose en el argumento de que se utilizan para lograr un fin «bueno». Pero la razón por la que la mayoría de nosotros aceptamos este principio es porque no creemos que los medios realmente malos sean necesarios alguna vez, o que *puedan*, de hecho, conducir a un fin realmente bueno.

Analicemos el argumento, de acuerdo a lo expresado por A. C. Ewing:

> Todavía se siente a menudo que el utilitarismo ideal no es éticamente satisfactorio. Una causa de ello es que parece llevarnos al principio de que «el fin justifica los medios», principio rechazado comúnmente como inmoral. Si el fin es el bien más grande posible y los medios necesarios para lograrlo incluyen grandes males morales, como el engaño, la injusticia, violaciones a los derechos del individuo, e incluso el asesinato, el utilitarista tendría que decir que estas cosas están moralmente justificadas, siempre y cuando su mal moral sea sobrepasado por la bondad de los resultados, y esto parece realmente una doctrina inmoral y, sin duda alguna, muy peligrosa (como se demuestra con su aplicación en la política de los últimos tiempos).[152]

Me parece que en esta ocasión Ewing ha expuesto de manera equivocada (aunque inconscientemente) la postura del utilitarista y, sin duda, la del utilitarista de reglas. El utilitarista de reglas diría que en una situación específica se podrían justificar medios comúnmente «inmorales», no solo con tal de que «su mal moral sea sobrepasado por la bondad de los resultados», sino a condición de que dichos medios sean *la única manera posible* de lograr estos buenos resultados, y siempre que, *adicionalmente*, conduzcan, en un sentido y a largo plazo, a un bien *mayor* que cualquier otro medio.

> Esta es, de hecho, la respuesta de un utilitarista de reglas como John Hospers: En algunas ocasiones el fin justifica los medios y en otras no… Aun cuando los medios implican un sacrificio enorme, el fin puede llegar a justificarlo, si no se puede lograr de ninguna otra manera y si dicho fin lo amerita.
>
> Pero ¿en qué ocasión el fin amerita el uso de ciertos medios? Si el fin es eliminar la guerra de la faz de la tierra y no hay otro medio que la muerte de unos miles de seres humanos ahora, el utilitarista diría que el fin es tan supremamente valioso que justifica los medios, *siempre que* los medios realmente impliquen no más males que los que indica la declaración (a menudo, los males involucrados en los medios llevan a otros males, de tal suerte que, en el análisis final, los medios contienen mucho más mal que el bien que se logra al fin), siempre que el fin realmente sea alcanzado una vez este medio se realice (no debe existir duda alguna) y *siempre que* el fin no se pueda lograr por ningún otro medio que involucre *menos* mal que el presente. En la práctica, el fin no justifica los medios tan a menudo como uno pudiera creer, porque estas condiciones no se cumplen.[153]

En resumen, no debemos precipitarnos en adoptar medios que impliquen algún mal, incluso para garantizar la consecución de los fines más deseables. Debemos, por ejemplo, tolerar hasta las injusticias y limitaciones mayores de la libertad antes que optar por los indudables males de la rebelión armada, la revolución o la guerra civil. Y, especialmente en el mundo de hoy, debemos tolerar los insultos y agresiones a los países antes que dar pie al desastre devastador de una guerra nuclear.

Pero determinar qué nivel exacto de injusticia, limitación a la libertad o agresión se considera razonable tolerar, antes de dar motivo para la rebelión o la guerra, es una pregunta que los principios éticos abstractos por sí solos no pueden responder. Estamos obligados a sopesar las alternativas y probabilidades, y a referirnos, en nuestro juicio práctico, en una situación específica.

Desafortunadamente, no siempre se trata de una pregunta sobre si los medios «malos» pueden en alguna ocasión conducirnos a un «bien»; en el mundo en el que actualmente vivimos, demasiado a menudo se trata de una pregunta sobre si los medios, general y correctamente considerados malos, pueden ser inevitables en algunas ocasiones para terminar con un mal aún mayor o simplemente para prevenirlo.

Podemos ilustrar lo dicho respondiendo a una pregunta planteada por Ewing. «¿Puede justificarse una mentira para salvar a un inválido de la muerte o para prevenir una guerra?».[154] Cualquier persona sensata debe aceptar (en contra del pensamiento de Kant, por ejemplo) que hay ocasiones, por raras que sean, en las que la mentira puede justificarse. De ser así, una mentira en tales circunstancias es relativamente «correcta». El máximo

ejemplo de la insensatez de santificar los medios, haciendo a un lado el fin, probablemente lo podamos encontrar en Fichte: «Yo no mentiría para salvar al universo de su destrucción». Podemos continuar diciendo (como lo hacen Kant y Fichte) que mentir siempre es un mal; pero podemos agregar que, en algunas circunstancias, puede llegar a ser necesario para evitar un mal mayor. Podemos sostener incluso que lo mismo se cumple al optar por una rebelión armada o por ir a la guerra. Este principio es también la única justificación posible frente a la pena de muerte.

En pocas palabras: nuestra decisión es forzada en algunas ocasiones. Cuando nos vemos limitados a escoger entre varios males, debemos escoger el menor.

Resumiendo el tema central de este capítulo: la distinción *lógica* entre fines y medios es básica. Aceptar que los hombres actúan con un propósito es admitir que persiguen *fines*, y necesariamente deben emplear *medios* para alcanzarlos. Sin embargo, ciertos objetos o actividades pueden convertirse en fines en sí mismos, así como en medios para lograr otros fines. Un hombre puede trabajar en determinado empleo no solamente por dinero, sino también porque disfruta del trabajo. El propósito principal de su empleo es ganar dinero, por lo cual podemos decir que este es su «fin». Pero considera al dinero en sí mismo principalmente como un *medio* para otros fines.[155]

Así, luchamos por fines *intermedios*, que a su vez se convierten en medios respecto a otros fines ulteriores. Ello que implica que no siempre es posible determinar con *precisión* cuánto valoramos algo de manera «instrumental» y cuánto de manera «intrínseca». Pero siempre es posible tener una mente clara sobre la diferencia. La moral debe ser valorada principalmente como un *medio* para alcanzar la felicidad humana. Debido a que es un medio *indispensable*, debe valorarse en muy alto grado. Pero su valor es *principalmente* «instrumental» o *derivativo*, y solo constituye una confusión de pensamiento sostener que su valor es algo completamente separado e independiente de cualquier contribución que con ella pueda hacerse a la felicidad humana.

16

El cumplimiento del deber por el deber

1. Confundiendo los medios con los fines

Llegamos ahora a la doctrina según la cual debemos cumplir nuestro «deber» simplemente porque es nuestro «deber». En otras palabras: lo que dice esta doctrina es que la moral no tiene otro fin más allá de sí misma. Antes de que se formulara el utilitarismo, este era el punto de vista más aceptado, y aún tiene un gran influjo en la mente de los hombres. En su forma moderna, sin embargo, fue formulada más explícitamente por Emmanuel Kant y es esa la forma como resulta más conveniente examinarla.

Comencemos tratando de eliminar cualquier ambigüedad. «El cumplimiento del deber por el deber» podría significar que cuando nuestro deber es claro —es decir, cuando uno reconoce o se da cuenta de que una acción es correcta— esta es la acción que debemos realizar, indistintamente de si en ese momento nos gusta o no. Esto es simplemente otra manera de decir que un hombre siempre debe cumplir con su deber, siempre debe actuar moralmente, sin importar sus inclinaciones inmediatas. Pero «el cumplimiento del deber por el deber» también puede significar que un hombre siempre debe actuar ciegamente, de acuerdo con alguna regla rígida, no solo sin examinar las consecuencias inmediatas probables según esas circunstancias particulares, sino incluso sin considerar las consecuencias a largo plazo (alegría o desgracia, bien o mal) de actuar de acuerdo con esa regla. Sería difícil encontrar una mejor descripción de una conducta irracional.

Sin embargo, Kant parece ser el culpable de esto y de todo un complejo de otras ambigüedades y confusiones. Él sostuvo, además de otras cosas, que

nada era verdadera e incondicionalmente bueno, excepto la buena voluntad. El único acto que realmente merecía llamarse moral, en su opinión, era el realizado con un sentido del deber: el realizado porque se creía que era bueno y no por ninguna otra razón.

Este punto de vista atrajo sobre él la cáustica sátira de Bertrand Russell:

Kant nunca se cansó de menospreciar el punto de vista de que el bien consiste en placer o en cualquier otra cosa, excepto la virtud. Y la virtud consiste en actuar como la norma moral manda, porque eso es lo que la norma moral manda. Una acción correcta realizada por cualquier otro motivo no puede considerarse virtuosa. Si eres amable con tu hermano porque le tienes cariño, no tiene mérito; pero si te cae mal y de todas formas eres amable con él, debido a que la norma moral así lo establece, entonces eres el tipo de persona que Kant piensa que debes ser. [Y Russell concluye que si Kant] creyera en lo que piensa que cree, no podría considerar al cielo como un lugar donde los buenos son felices, sino como un lugar donde tendrán infinitas oportunidades de ser amables con personas que no les agradan.[156]

Pero si Russell es uno de los críticos más cáusticos de los puntos de vista kantianos, no es el primero. Se le adelantaron varios filósofos morales. Incluso Schiller, que de otra manera era admirador de Kant, hace una parodia de este punto de vista en unas líneas según las cuales un discípulo de Kant se queja:

> Felizmente, sirvo a mis amigos, pero lo hago con placer. Por lo tanto, estoy agobiado por la duda de no ser una persona virtuosa.

En respuesta, recibe este consejo:

> Seguramente tu único recurso es tratar de detestarlos totalmente; luego haz, aunque sea con aversión, aquello a lo que tu deber te obliga.[157]

Una razón del error de Kant es que vio con profunda sospecha los deseos o inclinaciones naturales en sí mismos, porque creía que todos los deseos eran de placer, pero de placer en el sentido más restringido o carnal. También resbaló hacia este error por una razón más sutil, que será instructivo explorar. Cuando Kant supuso que una acción, no importando cuán beneficiosa fuera en resultados, no era moral si se realizaba de acuerdo con una inclinación natural, sino solo si era realizada en *contra* de esa inclinación, «por cumplimiento del deber», su error era el resultado de una confusión fácilmente explicable en términos psicológicos. Cuando ejercemos una acción

buena por amor o por benevolencia, completamente espontánea, no somos conscientes de «hacer nuestro deber». Solo cuando carecemos de *tal inclinación* a realizar dicho acto, y de todos modos nos «obligamos» a realizarlo, convencidos de que es nuestro deber, entonces somos conscientes de «hacer nuestro deber». Esto, creo yo, explica la génesis psicológica del error de Kant. El acto moral es un acto que conduce al bienestar general, sin importar si se hace espontáneamente o por una adhesión consciente (o renuente) al deber.

El germen de verdad en la posición de Kant es que siempre es nuestro deber hacer lo correcto, *indistintamente de que queramos o no hacerlo*. Pero esto nos lleva a la tautología de que siempre es nuestro deber cumplir con nuestro deber.

Tal vez sea necesaria una pequeña digresión en este punto. Hasta el momento, en este capítulo (y en este libro) hemos usado la palabra deber sin cuestionar la validez del concepto ni preguntarnos específicamente *¿por qué* debo cumplir con mi deber? Simplemente hemos dado por sentado el concepto de deber. Esto ocurre porque, de hecho, está implícito en todas las éticas. En su origen, deber significaba lo que es *debido*, lo que se *adeuda*: a la familia, los amigos, los socios, el empleador u otras personas en general. El deber de uno significa: lo que uno tiene la *obligación* de hacer.

Cumplir con el deber que se tiene no necesariamente implica actuar de manera moral. Es algo distinto de hacer lo correcto, en el sentido de lo mejor o lo más sabio, o lo que promovería el mayor bien para el mayor número. Su deber, en ese sentido restringido, sería una obligación o responsabilidad especial, que recaería específicamente sobre usted, debido a su vocación o por la especial relación que usted tiene con los demás. Así, puede decirse de un salvavidas, que le salva la vida a una mujer que se está ahogando, que «únicamente cumplía con su deber» y, por consiguiente, no merece ningún crédito especial. En este sentido, el deber de uno es simplemente aquello que estaría mal si uno no lo hiciera. Sin embargo, si otro nadador, que no fuera salvavidas, le salva la vida a esa mujer, incluso con un considerable riesgo de su propia integridad, entonces a él se le alabaría justamente por ir más allá de su deber. Lo mismo puede ocurrir con un soldado al que en un momento se le honra por haber observado «una conducta digna más allá de lo que su deber le exige». Puede decirse a favor de este concepto más restringido del deber que se abstiene de poner obligaciones ilimitadas a las personas. Por esto Kurt

Baier sostiene lo siguiente: «Nadie tiene nunca el deber de hacer algo simplemente porque es beneficioso para alguien más». Y en otra parte: «Moralmente se nos exige hacer algo bueno solo a los que realmente necesitan nuestra asistencia. El punto de vista de que siempre debemos hacer lo óptimo… daría lugar al resultado absurdo de que actuaríamos mal cuando nos relajamos, pues continuamente se nos presentan ocasiones de hacer un bien mayor que el que lograríamos si solamente nos relajamos».[158]

Pero el concepto de los deberes de uno implica que existen ciertas obligaciones que debemos respetar y ciertas reglas que debemos seguir, en todo momento. La mayoría de estas reglas se han venido determinando en el tiempo, mediante la experiencia, el pensamiento y la tradición humana. Nos sirven de guías o como piedras de toque, eliminan en nosotros la necesidad de hacer cálculos muy elaborados sobre las probables consecuencias de una decisión u otra al enfrentarnos con cualquier situación nueva. No pueden, como Kant supuso, darnos siempre respuestas simples y seguras. Sin embargo, su existencia nos evita tener que solventar cualquier problema moral ab initio. (Una contribución muy instructiva es el concepto de «deberes prima facie», elaborado por Sir David Ross).[159]

Retornemos a lo que hemos considerado que es el germen de la verdad en la posición de Kant: siempre es nuestro deber hacer lo correcto, nos guste o no. Pero el que *algunas veces* necesitemos recordarnos a nosotros mismos nuestro deber y obligarnos a hacerlo, incluso en contra de nuestras inclinaciones, no significa, como él parece sostener, que solo en esas ocasiones actuemos moralmente. De hecho, una de las consecuencias paradójicas a que el pensamiento de Kant nos lleva es ésta. Un hombre que siempre manifiesta buena voluntad hacia otras personas, o que desde que era niño se forjó el hábito de actuar siempre moralmente, tenderá a actuar así más y más, de manera habitual y espontánea, en lugar de hacerlo por un sentido del deber consciente. Por lo tanto, de acuerdo con Kant, actuaría cada vez con menos frecuencia de manera «moral», o tendría menos mérito moral del que le sería reconocido si hiciese lo correcto de manera *renuente*, debido al sentido del deber.

Es claro que Kant confunde los medios con los fines. Es esta una confusión en la que los filósofos morales son particularmente propensos a caer. Bertrand Russell lo expuso así: «El moralista…, debido a que se preocupa primariamente por la conducta, tiende a volverse obsesionado por

los medios, a fin de evaluar las acciones que deben realizar los hombres, más que los fines a las que estas acciones sirven».[160] Así, Kant llegó a pensar que podíamos juzgar lo correcto o incorrecto de nuestras acciones, sin considerar las consecuencias a las que conducen, en el sentido de felicidad o satisfacción, bondad o maldad, para nosotros mismos o para cualquier otra persona.

Pero si las acciones o reglas de conducta no se van a evaluar por sus probables consecuencias, ¿cómo sabremos qué acciones están bien o mal? En esto, la posición de Kant es peculiar. No parece sostener que podamos determinar nuestros deberes a priori o por medio de la intuición directa, pero sí sostiene que podemos determinar nuestro deber a partir de ciertos principios a priori, y luego trata de encontrar y formular esos principios.

2. La prueba de la universalización

Él pone en primer plano su famosa noción del imperativo categórico. El deber es un imperativo categórico, porque, cuando observamos que una cosa es correcta, nos sentimos compelidos a hacerla categórica y absolutamente, no como un medio para alcanzar un fin más allá de sí misma. Es «objetivamente necesaria». Esto debe distinguirse del mero imperativo *hipotético*, que representa «la necesidad práctica de una acción posible, como medio para algo más que se desea»,[161] como mantenerse saludable, ser feliz o ir al cielo. Ahora bien, un imperativo hipotético depende de cuál sea nuestro fin particular, pero «la sola concepción de un imperativo categórico» nos proporciona también la fórmula para él. «Existe solamente un imperativo categórico y es éste: *Actúa solamente de acuerdo con la máxima según la cual puedes desear al mismo tiempo que ella se convierta en una ley universal*».[162]

Esta máxima ejerce un atractivo prima facie, pero el esfuerzo de elaborar un código de moral a partir de ella me parece un completo fracaso. Un código de moral solamente puede constituirse al considerar las consecuencias reales o probables de las acciones o reglas de conducta, y lo deseable o indeseable de dichas consecuencias. Kant trata de probar que la inobservancia de su máxima encerraría una contradicción lógica; pero con los ejemplos que pone no lo logra. Así, su argumento en contra de la mentira es que, si todo el

mundo mintiera, a nadie se le creería; de esta manera, mentir sería fútil y contraproducente. Esto no prueba, sin embargo, que haya algo *lógicamente* contradictorio sobre la mentira universal; con ello simplemente se muestra que alguna de sus consecuencias sería mala. El argumento de Kant aquí es, de hecho, una apelación a las consecuencias prácticas, y no a las peores, que son el daño que la mentira le produciría a las víctimas de la misma —siempre y cuando éstas la creyesen— y la destrucción de casi toda la cooperación social, a partir del momento en que la gente estuviera convencida de que no se puede confiar en la palabra ni en las promesas de otro.

El examen de la universalidad, de Kant, debidamente interpretada, podría poner de manifiesto una condición necesaria, pero no suficiente, de las reglas morales. Se aplicaría, por ejemplo, en contra del hombre magnánimo o de gran espíritu, según Aristóteles, que «se desvive por otorgar beneficios, pero se avergüenza de recibirlos».[163]

Difícilmente podríamos imaginar a dos hombres de gran espíritu, como el que describió Aristóteles, llevándose bien uno con el otro. Cada uno presionaría con sus favores al otro y este, a su vez, los desdeñaría como insultantes. La máxima de Kant se aplicaría también en contra del superhombre de Nietzche. Es imposible que todo el mundo pueda practicar una moral de amo: para que alguien pueda actuar como amo se necesita por lo menos un esclavo. Para que la moral de amo de Nietzche tenga sentido, aunque sea respecto a la mitad de la población, la otra mitad debe comportarse con una moral de esclavo, contraria precisamente a la de Nietzche.

Por otra parte, hay formas de conducta que son ciertamente morales, aunque no puedan considerarse universales; puede incluso ocurrir que la persona que las adopta no desee que sean universales. Un hombre podría decidir llegar a ser ministro o abogado; pero si todos decidieran llegar a ser ministros o abogados, todos nos moriríamos de hambre. Un hombre puede decidir aprender a tocar el violín, sin desear que todos aprendan también a tocarlo. De hecho, si espera vivir de ello, desearía asimismo, para aumentar su importancia y sus ingresos en vista de su rareza, que lleguen a ser violinistas competentes la menor cantidad posible de personas.

Se podría responder que esto es simplemente una evasiva; que Kant no pretendía que su máxima de universalidad se aplique a la adopción de un

oficio o vocación específicos; que la máxima universal adecuada a tal caso podría ser: «En pro de la división del trabajo, cada uno debería desempeñar *algún* oficio o adoptar alguna profesión», o este otro: «Todos deberían adoptar el oficio o la profesión para los cuales están mejor dotados (o en los que puedan ser más útiles)». Pero entonces ¿cuáles son las reglas permisibles respecto a la generalidad o especificidad, al pensar en una ley «universal»? «¿Cualquier otro puede mentir, pero solo cuando se mete en este particular de aprieto en el que yo me encuentro en este momento?». Kant era soltero y célibe. ¿Podría él querer que todos fueran célibes? ¿Cuál sería la redacción de la ley universal que le permitió serlo?

Finalmente, ¿qué valor tiene la máxima kantiana? Podemos concluir, creo yo, que tiene un cierto valor negativo. Muestra que nuestras normas morales no deben ser inconsistentes entre ellas mismas. No tenemos derecho a dejar nuestra propia conducta fuera de las normas morales que desearíamos que siguieran otros. No tenemos derecho a adoptar para nosotros máximas que nos horrorizaría ver seguidas por otros. No tenemos derecho a justificar nuestra propia conducta mediante excusas que no aceptaríamos de nadie más. Las reglas morales, lo mismo que las legales, deben elaborarse con la mayor generalidad posible y ser aplicadas a nosotros mismos, a nuestros amigos y a nuestros enemigos, *imparcialmente*, sin discriminación ni favoritismo. Ydeben ser impersonales. También tienen que sujetarse a la condición de *reversibilidad*: es decir, deben ser aceptables para las personas, independientemente de si se está ejerciendo la acción o recibiendo el efecto de la misma.[164]

Pero ninguna de estas cosas nos ayuda a determinar, de manera sustantiva y precisa, cuáles deberían ser nuestras normas morales. Podría ser universalmente posible, o casi posible, que todo el mundo fumara cigarrillos o bebiera güisqui; pero esto difícilmente constituiría una base suficiente para calificar a cualquiera de estas actividades como un deber.

De hecho, no hay manera de adoptar o elaborar normas morales, excepto considerando las consecuencias de actuar de acuerdo a las mismas y a lo deseable o indeseable de dichas consecuencias. El imperativo categórico de Kant descansa sobre una consideración no admitida de las consecuencias. En efecto, lo que él dice es esto: «Mentir es malo, porque, si todo el mundo mintiese, las consecuencias serían éstas y éstas». Sin embargo, no demuestra que exista una *contradicción lógica* en que todos mientan. Todo lo que

demuestra (y esto es suficiente) es que las consecuencias no nos gustarían.

Pero esta clase de argumento da lugar a que la norma moral en contra de mentir se vuelva más débil de lo que realmente es. Mentir no sería simplemente malo, si el hecho fuese adoptado como una regla universal. Casi cualquier mentira individual produce algún daño. Por supuesto, cuanto más difundido esté el hábito de mentir, más daño puede causar. Sin embargo, mentir, lo mismo que asesinar, no se puede condenar *simplemente* porque no pueda universalizarse. De hecho, ambas cosas *podrían* universalizarse; lo que ocurre es que no nos gustarían las consecuencias. El asesinato podría universalizarse hasta que solo un hombre quedara sobre la tierra, e incluso él mismo podría sentirse libre para suicidarse. Con el celibato universal también se podría extinguir la raza humana, pero no por ello Kant consideró su propio celibato como un crimen.

A riesgo de resultar repetitivos, planteemos el argumento anterior de otra manera. Supongamos que tomamos el imperativo categórico de Kant «actúa únicamente de acuerdo con la máxima que al mismo tiempo quieras que se convierta en una ley universal», y lo tradujésemos al español coloquial de hoy. Obtendríamos lo siguiente: «Actúa únicamente de acuerdo con una regla que quieras que todos sigan generalmente». Esto simplemente significa que no tienes derecho a tratarte a ti mismo como una excepción: que la moralidad consiste en un juego de reglas de conducta que deben ser seguidas por todos; que daña y destruye la moralidad el hecho de que cada uno quiera tratarse a sí mismo como una excepción. Pero no nos dice nada sobre cuál debería ser el contenido de la regla o el juego de reglas. *De hecho, implícitamente, da por sentado el criterio utilitario*. Cada uno de nosotros quisiéramos que se siguiera universalmente un juego de reglas tendientes a maximizar la felicidad y a minimizar el dolor y la miseria, tanto los propios como los de los demás. Kant no vio que su imperativo categórico, tal como él lo expuso, descansa en un *deseo* básico del individuo. La regla que el individuo quiere ver que se siga universalmente es la regla que él *anhelaría* ver que se siguiera universalmente: la regla que él *desearía* que se siguiese universalmente. Kant era un utilitarista-de-reglas-cifradas.

3. Las otras máximas de Kant

Hasta ahí llegó la máxima más famosa de Kant. Pero se supone que su imperativo categórico produce otras dos reglas de acción y, ya que estamos hablando de él, es mejor que las examinemos de una vez. La primera dice: «Actúa tratando siempre a la humanidad, tanto en tu propia persona como en cualquier otra, como un fin, nunca solo como un medio».[165]

Ewing nos dice:

> Estas palabras de Kant han tenido tanta influencia como quizá ningunas otras escritas por un filósofo. De hecho, sirven de lema de todo el movimiento liberal y democrático de los tiempos recientes. Con ellas se rechaza la esclavitud, la explotación, la falta de respeto a la dignidad y personalidad de otros, convertir al individuo en una simple herramienta del Estado, y la violación de cualquier derecho. En ellas se encierra la idea moral más grande de su tiempo, y quizá podría añadirse que la idea moral (como distinta de lo «religioso») más grande de la cristiandad.[166]

Kant mismo nos indica que en su máxima se eliminan la mentira de las promesas hechas a otros y los ataques a la libertad o a la propiedad de los otros.

Pero hay dos preguntas que se imponen por sí mismas. La primera es si es necesaria esta máxima para establecer la inmoralidad de la mentira, el robo o la coerción. ¿Son las reglas en contra de la mentira, el robo, la coerción, la violación de los derechos, etc., meros *corolarios* de la máxima de Kant? ¿O pueden ser establecidas independientemente de ella?

La segunda pregunta es si la máxima de Kant, tomada por sí sola, es definitiva, adecuada o incluso cierta. Constantemente nos estamos utilizando unos a otros como simples medios. Esta es prácticamente la esencia de todas las «relaciones de negocios». Nos valemos del cargador para que saque nuestro equipaje de la estación; del taxista para que nos lleve a nuestro hotel; del mesero para que nos traiga nuestra comida y del chef para que nos la prepare. Paralelamente, el cargador, el taxista, el mesero y el chef nos utilizan a nosotros como medios para obtener el ingreso que les permitirá utilizar a otras personas para obtener lo que ellos quieren. Todos nos utilizamos como «simples» medios para asegurar lo que deseamos. A la vez, todos nos prestamos a nosotros mismos o prestamos nuestros recursos para promover los propósitos de otras personas, como un medio indirecto de promover los nuestros.[167] Esta es la base de la cooperación social.

Por supuesto, tratamos a nuestros amigos cercanos y a los miembros de nuestra familia inmediata como «fines» tanto como medios. Podríamos incluso afirmar que tratamos a los comerciantes como fines cuando

preguntamos por su salud o la de sus hijos. Les debemos a los demás en general, e incluso más cuando se encuentran en la posición de sirvientes o subordinados, un trato siempre cortés, amable, respetuoso de su dignidad humana. Y. claro, debemos reconocer y respetar los derechos de cada uno. El mundo pudo haber llegado, y de hecho llegó, a descubrir estos deberes y reglas en gran medida sin la máxima de Kant. Pero quizá la máxima de Kant sí ayude a aclararlos y a unificarlos.

La tercera máxima de Kant, o la tercera forma que adopta el imperativo categórico es ésta: «Actúa como un miembro del reino de los fines». Esto no parece ser más que otra formulación de la segunda máxima. Debemos tratarnos a nosotros mismos y a los otros como fines; debemos pensar que todos los seres humanos tienen derechos iguales; debemos considerar el beneficio de los otros con la misma estimación que el nuestro. Esta parece ser simplemente otra forma de encuadrar los requisitos de la justicia y la igualdad ante la ley.

Repitiendo: la verdad es que la mera posibilidad de una ley de ser seguida de manera consistente o universal no es en sí misma una prueba de la bondad o maldad de la misma. Esto solamente puede determinarse considerando las consecuencias de seguirla, y lo deseables o indeseables que puedan llegar a ser tales consecuencias. La moralidad es antes que nada un medio: un medio necesario para que el ser humano alcance la felicidad. Si declaramos que el deber debe ser cumplido por el deber mismo, sin ninguna consideración sobre los fines a los que se sirve al cumplirlo, no tendremos forma alguna de decidir cuál es o debería ser nuestro deber en una situación concreta.

Además de confundir los medios con los fines, Kant simplificó demasiado el problema moral. Por ello mantuvo, por ejemplo, que una mentira *nunca* tiene justificación, ni siquiera para prevenir un asesinato. Se negó a reconocer que pueden presentarse algunas situaciones en las que dos o más leyes o principios normalmente correctos pudiesen entrar en conflicto, o en las que nos veríamos forzados a escoger no el bien absoluto, sino el menor entre dos o más males. Pero este es nuestro problema como seres humanos.

Si tuviera que resumir las conclusiones de este capítulo, no podría hacerlo mejor que con las palabras de F. H. Bradley, tomadas de su ensayo con el mismo título. El ensayo de Bradley parte, según su propia confesión, de Hegel, y es, como la mayoría de lo que escribió sobre teoría ética, a veces

perverso, ininteligible, y lleno de paradojas y contradicciones. Sin embargo, sus párrafos finales emiten un brillante resplandor de sentido común:

> ¿Es el cumplimiento del deber por el deber una fórmula válida, en el sentido de que tenemos que actuar siempre de acuerdo con una ley, y nada más que una, y que esa ley no admite excepciones, en el sentido de casos particulares frente a los cuales se invalida? No, con esto se daría por sentado que la vida es tan simple que nunca debemos considerar más de un deber al mismo tiempo; pero realmente tenemos que obrar de acuerdo con deberes conflictivos, que, por lo regular, escapan al conflicto simplemente porque se entiende cuál de ellos debe ceder ante los otros. Es un error suponer que la colisión de los deberes no es común…
>
> Haciendo la pregunta llanamente: Está claro que en un caso determinado puedo tener varios deberes delante y podría ser capaz de cumplir solamente uno. Debo entonces quebrantar alguna ley «categórica», y, en un caso así, la pregunta que se hace el hombre común es ésta: ¿Qué deber debo cumplir? Él mismo respondería: «Todos los deberes tienen sus límites y están subordinados los unos a los otros. No podemos verlos todos como un "imperativo categórico" —como una ley absoluta y dependiente únicamente de sí misma— sin ciertas excepciones y modificaciones que, en muchos casos, debemos dejar totalmente a un lado…».
>
> A todo lo que llega [el imperativo categórico] es a esto —y es, debemos recordarlo, una verdad muy importante—: Que nunca se debe quebrantar una ley que implica deberes para complacerse a sí mismo, y nunca por un fin en lugar de un deber, sino solamente en aras de un deber superior y por encima de él…
>
> Entonces observamos que «cumplir el deber por el deber» únicamente significa: «haz lo correcto por respeto a lo correcto», pero no se nos dice qué es lo correcto…[168]

17

Absolutismo frente a relativismo

1. El dilema de Hume y de Spencer

Uno de los problemas centrales de la ética es si sus reglas e imperativos son absolutos o simplemente relativos y en qué grado. La principal razón por la que a este problema todavía no se le ha encontrado una solución satisfactoria es que su propia existencia rara vez es reconocida explícitamente. Por un lado, están los absolutistas como Kant, con su *imperativo categórico*, y el supuesto tácito de que nuestros deberes siempre son simples, claros, y nunca entran en conflicto. Por el otro, están los anarquistas éticos o utilitaristas *ad hoc*, quienes argumentan que las reglas generales son innecesarias, impracticables o absurdas, y que toda decisión ética debe basarse completamente en las circunstancias particulares del caso y el momento. Que nuestros deberes puedan ser absolutos algunas veces y relativos otras es un asunto apenas tomado en consideración: menos aún el problema de los límites precisos del absolutismo y del relativismo, respectivamente.

Uno de los pocos filósofos morales que analizó extensa y específicamente el problema fue Herbert Spencer; y aunque su análisis no es satisfactorio en muchos aspectos, establece algunas verdades importantes y puede servir todavía como un buen punto de partida a tomar en cuenta.

Spencer comienza[169] criticando una oración original (que aparentemente después fue omitida) de la primera edición de *Methods of Ethics* de Henry Sidgwick: «Que en cualquier circunstancia dada hay algo que debe hacerse y que ello puede ser conocido, es un supuesto del que parten no solo y exclusivamente filósofos, sino todos aquellos que realizan algún proceso de razonamiento moral». Spencer contesta: «En lugar de admitir que en cada

caso existen un bien y un mal, se puede sostener que en muchisimos casos no se puede suponer un bien, llamado propiamente así, sino solamente un mal menor». Y más adelante, «En muchos casos… no es posible asegurar con precisión cuál es el mal menor».

Continúa después exponiendo una serie de casos. Por ejemplo: «Las trasgresiones o limitantes de un criado varían desde las más triviales a las más graves, y la gama de males que puede acarrearle el despido tiene innumerables grados, desde los leves hasta los más serios. El castigo puede infligirse por una ofensa muy pequeña, y se haría un mal, o después de numerosas ofensas graves, y también se haría un mal. ¿Cómo se determina el nivel de trasgresión, después del cual despedirlo es menos malo que no despedirlo?

Otros ejemplos: ¿En qué condiciones se justifica que un comerciante pida un préstamo para salvarse de la quiebra, cuando de esta forma también pone en peligro los fondos del amigo a quien le pide en préstamo? ¿Hasta qué punto puede un hombre desatender el deber que tiene con su familia para cumplir lo que parece ser un deber público perentorio?

Los ejemplos que pone Spencer sobre consideraciones y deberes contradictorios son todos reales y válidos, aunque tal vez sean comparativamente triviales. Este conflicto puede surgir en las decisiones humanas más importantes. La guerra es un recurso espantoso. Normalmente ha acarreado males mucho mayores que aquellos que le dieron origen, incluso para quienes en principio estaban a la «defensiva». ¿Significa esto que ningún país debe nunca recurrir a la guerra ante ninguna clase de provocación, y debe someterse ante el deshonor, la humillación, los tributos, el sometimiento, la invasión, el servilismo, la esclavitud e incluso la aniquilación? ¿Hay algún tipo de prudencia en las actitudes favorables, la no resistencia, la contemporización? ¿O con esto solo se anima a los agresores? ¿En qué momento se justifica recurrir a la guerra? Se puede hacer la misma pregunta en relación con el sometimiento al despotismo y la privación de la propiedad o la libertad, o en relación con el inicio de una revuelta o revolución cuyas consecuencias se presumen inciertas. Aquí efectivamente confrontamos decisiones en las que no existe un bien absoluto, sino que son relativamente correctas: es decir, de hecho, ninguna de ellas parece «correcta», sino solo una de ellas es la menos mala.

Luego Spencer se vuelve hacia otro problema similar. Argumenta que la coexistencia de un hombre perfecto y una sociedad imperfecta es imposible:

> La conducta ideal, aquella que le preocupa a la teoría ética, no es posible para un hombre ideal, en medio de hombres constituidos de otra manera. Una persona absolutamente justa o perfectamente compasiva no podría vivir y actuar de acuerdo con su naturaleza en una tribu de caníbales. Entre personas traicioneras y sin ningún escrúpulo, la completa veracidad y franqueza deben causar la ruina. Donde todos reconocen únicamente la ley del más fuerte, alguien cuya naturaleza no le permita causar dolor a nadie tendrá que alejarse de ellos. Se requiere cierta congruencia entre la conducta de cada miembro de la sociedad y la de los demás. No se puede insistir con éxito en adoptar una forma de actuación completamente ajena a la forma prevaleciente: al final esto acabará en la muerte de uno mismo, de los que le sigan, o de todos.

Por supuesto, Spencer no fue el primero en plantear este problema. Ya había sido planteado más de un siglo antes, incluso con más fuerza, por David Hume:

Suponga, asimismo, que el destino de un hombre virtuoso sea caer en una sociedad de rufianes, lejos de la protección de las leyes y del Gobierno. ¿Qué conducta debe adoptar en una situación tan triste? Ve cómo prevalece tanta rapacidad encarnizada, tanta indiferencia hacia la equidad, tanto desprecio por el orden, tanta ceguera estúpida a las consecuencias futuras, todo lo cual debe tener inmediatamente la más trágica conclusión, y terminar en la destrucción de la mayoría y en una total disolución de la sociedad para el resto. Mientras tanto, a él no le puede quedar más recurso que armarse, con la espada y el escudo que le pueda arrebatar a quien pertenezcan, para proveerse de todos los medios de defensa y seguridad. Y llegando así a la conclusión de que su particular respeto por la justicia ya no es **útil** para su propia seguridad ni para la de otros, debe consultar únicamente los dictados de su supervivencia, sin preocuparse más de aquellos que ya no merecen su cuidado y atención.[170]

2. El milagro de la perfección

Antes de examinar algunas de las conclusiones que Hume y Spencer, respectivamente, sacan de esta situación hipotética, a mí me gustaría continuar examinando algunas dificultades posteriores y probablemente más básicas en la concepción de la ética absoluta.

Estas dificultades, me parece a mí, giran en torno a los conceptos de lo absoluto y la perfección. No me gustaría quedarme atascado en discusiones interminables sobre la naturaleza de lo absoluto, como se expone en la

literatura metafísica,[171] así que me concentraré en la discusión del concepto de perfección.

Como hemos visto, Spencer concluye que el «hombre perfecto» solo puede existir en una «sociedad perfecta». Si llevamos su lógica un paso más allá, la sociedad perfecta solo puede concebirse existiendo en un mundo perfecto.

Ahora bien, me parece que intentar enmarcar la concepción de la perfección nos mete en problemas y contradicciones insolubles. Empecemos con el concepto de un mundo perfecto.

Un mundo perfecto sería aquel en el que todos nuestros deseos son satisfechos inmediata y completamente.[172] Pero en un mundo así no existirían los deseos. El deseo siempre lo es de un cambio de algún tipo: un estado de las cosas menos satisfactorio por uno más satisfactorio (o menos insatisfactorio incluso). La existencia de un deseo presupone, en otras palabras, que el estado actual de las cosas no es completamente satisfactorio. Todo pensamiento es antes que nada resolución de problemas. ¿Cómo podría existir el pensamiento sin problemas que resolver? Toda actividad o acción procura algo: un cambio o alteración en el actual estado de cosas. ¿Por qué debería hacerse algún esfuerzo o iniciarse alguna acción cuando las condiciones ya son perfectas? ¿Por qué debería yo dormir o permanecer despierto, vestirme o desvestirme, comer o hacer dieta, trabajar o jugar, fumar, tomar o abstenerme de ello, pensar o hablar o moverme…; por qué debería subir la mano o dejarla caer, por qué debería yo desear realizar cualquier acción, o iniciar algún cambio de cualquier tipo, cuando todo es perfecto como está?

Nuestras dificultades no disminuyen de manera significativa cuando tratamos de imaginar una sociedad perfecta o un hombre perfecto en este mundo perfecto. No habría lugar para muchas de las cualidades éticas que admiran los moralistas: esfuerzo, lucha, persistencia, abnegación, coraje, compasión. Los que creen que el gran objetivo ético de cada uno debe ser mejorar a los demás, incitarlos a ser virtuosos, no tendrían nada que hacer. El que ya es perfecto no tendría que luchar por mejorar o perfeccionarse a sí mismo.

La «autoperfección» se presenta frecuentemente como la única verdadera meta moral de un hombre. Pero quienes se la fijan como meta esquivan las

dificultades convencidos tácitamente de que es inalcanzable. Sugieren que un hombre debe esforzarse por cultivar todas sus facultades, ignorando el hecho de que solo puede cultivar algunas, desatendiendo relativamente otras. Al tratar la «autoperfección» como un fin en sí mismo, eluden cuestionarse sobre qué hará un hombre con su carácter perfecto, una vez que lo ha alcanzado. Pues el hombre *perfectamente* moral no solo nunca debe hacer el más mínimo daño, sino, además, *siempre* debe estar haciendo algo bueno; de otra manera, sería menos que perfecto. No puede tomar decisiones perfectamente sabias, a menos que tenga un conocimiento y clarividencia infinitos, y pueda prever todas las consecuencias de sus actos. El hombre perfecto debe ejercitar una benevolencia incesante, pero en una sociedad de hombres perfectos nadie tendría ninguna oportunidad o necesidad de ejercitar la benevolencia.

En resumen, es el esfuerzo de concebir una ética absoluta, o un mundo y una sociedad perfectos, lo que ha atrapado históricamente a la ética en tanta retórica y esterilidad. Probablemente tenga más sentido hablar en los términos relativos de *mejor* y *peor*. Es al intentar definir qué sería *peor* y qué sería *mejor* cuando nuestras dificultades aumentan. Pues determinar qué es mejor frecuentemente implica tomar una decisión entre un número infinito de posibilidades. Pero si preguntamos, más modestamente: ¿qué acciones o reglas de acciones empeorarían las cosas?, ¿qué acciones o reglas de acciones mejorarían las cosas?, tendremos más probabilidades de progresar. Haríamos bien en analizar el significado y el importante elemento de verdad que hay en el aforismo de Voltaire: «Lo mejor es enemigo de lo bueno».

Pero cuando planteamos el caso en contra del absolutismo en la ética, debe mos ser extremadamente cautelosos para no exagerar y terminar cayendo en el pantano sin fondo del relativismo o de la anarquía moral. Debemos evitar, creo yo, algunas de las rotundas conclusiones de Spencer, quien decidió que toda la ética actual debe ser ética relativa; y que las reglas de la *ética absoluta*, que solo toman en cuenta al «hombre ideal… en un estado social ideal», solo serían aplicables en un futuro indefinido, cuando el dolor habría dejado de existir y todos se ajustarían perfectamente a un medio perfecto. Pues, en la sociedad «ideal» de Spencer, poblada solo por hombres «ideales», *no hay*, ex hypothesi, *ningún* problema ético.

Yo he dicho que las instancias de deberes o decisiones éticas opuestos que Spencer citó presentan problemas reales y válidos; pero no creo que justifiquen su conclusión de que «a lo largo de una considerable parte de la

conducta, ningún principio rector, ningún método de estimación, nos permite decir si una orientación propuesta es incluso relativamente correcta, ocasionando, tanto próxima como remotamente, y tanto en general como en casos específicos, el mayor excedente de bien sobre el mal». Surgen problemas éticos reales y conflictos reales, pero son relativamente raros y no son insolubles. A menudo es difícil decir con seguridad cuál es la solución óptima, pero muy rara vez lo es decir cuál es la peor y cuál la mejor. A lo largo de muchas generaciones, la humanidad se ha encontrado con tradiciones morales, reglas y principios que han sobrevivido y se refuerzan diariamente, precisamente porque resuelven la gran mayoría de nuestros problemas morales. Hemos llegado a descubrir que, adhiriéndonos a ellos, alcanzamos mejor la justicia, la cooperación social y, a largo plazo, la maximización de la felicidad o la reducción de la miseria al mínimo. No tenemos que resolver nuestros problemas morales diarios, o tomar nuestras decisiones morales diarias, haciendo un nuevo y especial cálculo de todas las probables consecuencias de cada acto o decisión durante un tiempo indefinido. Las reglas morales tradicionales nos ahorran todo esto. Solo donde entran en contradicción, o son claramente inadecuadas o inaplicables, nos vemos de nuevo en la necesidad de plantear nuestro problema, sin ningún «principio rector» o «método de estimación».

Y aun cuando nos veamos arrojados en la situación imaginada por Hume y Spencer, no estamos en absoluto sin principios rectores. Un hombre completamente moral no se siente obligado a ser tan salvaje y despiadado como el más salvaje y despiadado rufián o villano en la sociedad, ni siquiera tan salvaje y despiadado como el promedio. Él está obligado a defenderse a sí mismo, a su familia y a su propiedad; debe estar en constante vigilancia para no ser robado, timado o traicionado; pero no tiene necesidad de matar (excepto en defensa propia) o de robar, estafar o traicionar. Su deber y salvación es tratar de elevar el nivel promedio de conducta, tanto constituyendo un ejemplo como dejando que los demás vean que no le deben temer, si actúan decentemente.

El dilema Hume-Spencer sí muestra lo tremendamente peligroso que es para la ética individual que el *nivel ético general* se deteriore en una comunidad. Los estándares éticos y las prácticas del individuo, y los estándares éticos y prácticas prevalecientes en toda la comunidad son claramente *interdependientes*. Pero si los estándares éticos de la comunidad

ayudan a determinar los estándares éticos del individuo, así también los del individuo ayudan a determinar los de la comunidad. En todas partes, los criminales y pillos utilizan invariablemente como excusa para sí mismos y ante otros que «todos» cometen los crímenes que ellos cometen, o que «lo harían si tuvieran el valor». Para asegurarse a sí mismos de que no son peores que los demás, argumentan que nadie más es mejor ellos. Pero el hombre moral, el hombre de honor, nunca se sentirá satisfecho diciéndose a sí mismo que es tan bueno como el promedio. Reconocerá que, en el largo plazo, su propia felicidad y la de la comunidad solo pueden mejorar *subiendo* el promedio, e intentará lograr esto con su propio ejemplo.

De hecho, en una comunidad «completamente» amoral, el temor de cada individuo por los asaltos, depredaciones y traiciones a manos de otros se traducirá en mayores esfuerzos individuales y, finalmente, generales, para restablecer la paz, el orden, la moralidad y la confianza mutua. Por tanto, cuando el «equilibrio» moral se ha trastornado violentamente, el mismo rechazo o intolerancia general de la situación resultante puede finalmente poner en marcha las fuerzas que tiendan a restablecer el equilibrio. Sin embargo, se pueden cometer daños irreparables antes de que surja esta restauración.

La moralidad de cada uno es influida enormemente por la moralidad de todos, y también la de todos por la de cada uno. Cuando todos son morales, es mucho más fácil para mí serlo también, y la presión para que lo sea (ejercida mediante la aprobación y desaprobación de los demás) también es mayor. Pero donde todos los demás son inmorales, yo debo pelear, engañar, mentir, traicionar, para sobrevivir, o por lo menos decirme a mí mismo que debo hacerlo. E incluso cuando las fuerzas autocorrectivas se restablezcan sin duda finalmente la desgracia es que un ambiente social inmoral probablemente incite al individuo a la inmoralidad más rápidamente de lo que un ambiente social moral le fomentaría la moralidad. Por eso es que el nivel general de la moralidad nunca es completamente estable, y puede elevarse, o incluso mantenerse solo mediante la constante vigilancia y el esfuerzo de cada uno de nosotros.

3. Ética obligatoria y ética opcional

Hasta el momento, en nuestra discusión sobre la ética absoluta y la ética relativa he utilizado estos términos en un sentido diferente del que se utiliza en la mayoría de las discusiones actuales al respecto. Frecuentemente se define al «relativismo» ético como la moralidad totalmente relativa a un lugar, tiempo o persona particular. Algunas veces se utiliza como el nombre de la doctrina según la cual opiniones éticas contrarias pueden ser igualmente válidas. Debemos rechazar el relativismo en cualquiera de estos sentidos. Existen principios morales básicos, válidos para todas las eras y todas las personas, por la simple razón de que sin ellos la vida social sería imposible.

Esto no significa, sin embargo, que todos debamos ser absolutistas éticos en el sentido rígido en que Kant lo era. La moralidad es principalmente un medio para algo, más que un fin en sí misma. Existe para servir a las necesidades humanas: es decir, las necesidades del hombre como es o puede llegar a ser. Una sociedad de ángeles no necesitaría un código moral. Debemos distinguir, por tanto, entre un mínimo aceptable de ética, al cual podemos insistir que todos se sometan, y una ética de hacer más de lo obligatorio: nos referimos a una conducta que no esperamos de cada uno, pero que aplaudimos y admiramos cuando se observa.

¿Acaso no hallamos, de hecho, tal distinción entre un estándar mínimo y otro más allá del deber implícito en nuestra tradicional ética de sentido común? Porque mientras que la ética insiste en un grupo de deberes, alaba un grado de moralidad que va más allá del deber. Como Mill lo apunta en su *Utilitarismo*:

> Es una parte de la noción del deber en cada una de sus formas, que a una persona se le puede obligar legítimamente a cumplir. El deber es una cosa que puede ser exigida de una persona, como se exige el pago de una deuda. No hablaríamos de deber, al menos que pensemos que puede exigírsele… Hay otras cosas, por el contrario, que desearíamos que las personas hicieran, por las cuales nos gustan o las admiramos…; sin embargo, admitimos que no están obligadas a hacerlas.

Y como J. O. Urmson escribió al complementar esto:

> La tricotomía del deber, la indiferencia y la maldad es inadecuada. Hay muchas clases de acciones que conllevan ir más allá del deber, acciones apropiadas, santas y heroicas que constituyen ejemplos conspicuos de ese tipo de acciones. Debemos ver nuestros deberes como requisitos básicos cuyo cumplimiento se nos puede exigir universalmente, como proveedores de la única base tolerable de la vida en sociedad. Los vuelos más altos de la moral pueden entonces apreciarse como contribuciones más positivas, que van más allá de lo que se debe exigir universalmente, pero que, incluso cuando no son exigidos públicamente, igual presionan de manera in foro interno a quienes no se contentan meramente con evadir lo intolerable.[173]

En resumen, el código moral general no debe imponer excesivos deberes

positivos sobre nosotros, de tal manera que no podamos siquiera jugar, alegrarnos o relajarnos sin una mala conciencia. A menos que el código prescriba un nivel de conducta que la mayoría de nosotros podamos razonablemente esperar cumplir, sencillamente será desechado. Debe haber límites definidos para nuestros deberes. A las personas se les debe permitir un respiro moral de vez en cuando. La mayor felicidad es promovida por reglas que no hacen que los requisitos para la moral sean ubicuos y opresivos. Esa es una razón por la cual la regla de oro negativa **no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti** es una regla empírica mejor, en la mayoría de los casos, que la *regla de oro* positiva.

18

El problema del valor

1. El valor del valor

En su libro *Ends and Means* (1937) y en algunos de sus ensayos, Aldous Huxley se preocupó mucho por lo que él creía que era el veredicto de «la ciencia» en cuanto a la existencia del «valor». «La ciencia», pensaba, deniega el «valor» y el «sentido» en el universo; sin embargo, «la ciencia» debe estar equivocada: la vida realmente tiene «valor» y «sentido».

Huxley estaba completamente en lo correcto al sostener que la vida sí tiene valor y sentido, pero equivocado al suponer que la ciencia proclamaba la ausencia de tal valor y tal sentido. Solo las malas conjeturas metafísicas del materialismo o del panfisicalismo hicieron esto.

Es simplemente una confusión de pensamiento suponer que la ciencia niega el valor. Las ciencias *físicas abstraen* del valor, simplemente porque *no es el problema por el que están interesadas*. Cada ciencia abstrae de una situación total, o de una infinidad de hechos, los hechos particulares o los aspectos particulares que no le interesan. Esta abstracción es un mero dispositivo metodológico, una simplificación necesaria. Para la física, la química, la astronomía, la meteorología, las matemáticas, etc., las valoraciones humanas, las esperanzas y los miedos son *irrelevantes*. Pero, cuando los valores humanos son nuestra *materia de estudio*, el caso es diferente. Y en todas las «ciencias sociales», la «praxeología», las «ciencias de la acción humana»,[174] las valoraciones humanas —acciones, decisiones, opciones, preferencias, fines y medios— son precisamente nuestra materia de estudio. Pero hay también otra posible confusión. Desde Max Weber[175] ha sido una máxima establecida que hasta las ciencias sociales deben ser

wertfrei: es decir, libres de juicios de valor. Eso significa que en relación con estos temas ningún escritor tiene derecho a imponer o a pasar escondidas *sus propias* valoraciones. Si es un economista, por ejemplo, debe tratar las valoraciones que encuentra en el mercado como sus datos últimos o irreductibles. Estudia cómo se forman los precios y valores del mercado; las consecuencias de acciones concretas y políticas establecidas. Pero da por sentados los fines de las personas, y solamente pregunta si los medios que adoptan son apropiados o probables para conseguir tales fines. *En cuanto* economista, no elogia o condena esos fines, y no intenta sustituir su propia escala de valores por la de ellos.[176]

Sin embargo, cuando tratamos de valores estéticos o morales, la materia se torna más complicada. La función del filósofo moral parece ser precisamente *evaluar* juicios morales y valores morales, pues la ética parece no solo un estudio sobre cómo valora la gente las acciones, los medios y los fines, sino sobre cómo debería valorarlos. Puede ser que no exista ninguna disputa sobre los fines *últimos*. Pero esto no significa que no pueda haberla sobre qué son los fines «últimos», qué son simplemente medios o fines intermedios, y cuán apropiados o eficaces son estos medios o fines intermedios para alcanzar los fines últimos.

Poniendo el asunto de otra manera: la economía se ocupa de las valoraciones reales que hace la gente; la ética, de las valoraciones que *haría* si tuviera siempre benevolencia, previsión y sabiduría. Es tarea del filósofo ético determinar cuáles serían algunas de estas valoraciones.

En cualquier caso, no debemos tener ninguna duda sobre el valor en sí mismo. ¡Los valores son, por definición, las únicas cosas que *valen la pena*! No se necesita ningún motivo, ningún esfuerzo incómodo para «justificarlos». La función de la ciencia es descubrir la verdad objetiva sobre el universo o sobre algún aspecto particular de él. Pero las ciencias existen solo porque los hombres han decidido de antemano que *vale la pena* descubrir la verdad objetiva. Los hombres han reconocido que es importante —es decir, valioso— conocer la verdad objetiva. Por eso consideran también importante que la ciencia, incluso la propia de la acción humana, debe estar «libre de valores». Insisten, en resumen, en una ciencia así, porque la estiman más valiosa que cuando un determinado autor insinúa o filtra en los resultados de su investigación sus propios juicios de valor o prejuicios personales. Porque, aunque los hombres busquen hechos o verdades objetivos, constantemente

deciden qué hechos o proposiciones, de entre un infinito número posible, *vale la pena* descubrir o demostrar; y qué conocimiento objetivo, de entre el infinito conocimiento posible, servirá mejor a algún objetivo específicamente humano.

El caso ha sido expuesto elocuentemente por Santayana:

> Los filósofos cometerían una gran descortesía con la valoración si trataran de justificarla. Son todos los demás actos los que necesitan ser justificados por ella. El bien nos saluda inicialmente en cada experiencia y en cada objeto. Quítele a cualquier cosa su porción de excelencia y la habrá vuelto completamente insignificante e irrelevante para el discurso humano, e indigna hasta de una consideración teórica. El valor es el principio de la perspectiva en la ciencia no menos que de la corrección en la vida. La jerarquía de los bienes, la arquitectura de los valores, son los temas que más conciernen al hombre. La sabiduría es la primera filosofía, tanto en tiempo como en autoridad: ante esto, coleccionar hechos o argüir falazmente sería inútil y no añadiría ninguna dignidad a la mente, a menos que la misma poseyera una clara humanidad, y pudiera discernir para qué sirven y para qué no sirven los hechos y la lógica. Los hechos permanecerían siendo hechos y las verdades, verdades. Porque, por supuesto, los valores, que surgen de las almas animales y sus afectos, no pueden eventualmente crear el universo que los mismos animales habitan. Pero tanto los hechos como las verdades resultarían triviales, inadecuados para despertar angustia, interés o éxtasis. Los primeros filósofos eran, en consecuencia, sabios: estadistas y poetas que conocían el mundo, y echaban un vistazo especulativo al cielo, como la manera más apropiada de entender las condiciones y límites de la felicidad humana. Antes de ellos, la sabiduría había hablado también en proverbios. Es mejor… comenzaba cada proverbio: mejor esto que aquello. Las imágenes y los símbolos, los acontecimientos míticos o caseros, proporcionaron, por supuesto, temas y estímulos para emitir estos juicios. Pero el residuo de toda observación era una estimación estable de las cosas, una dirección elegida en el pensamiento y en la vida, porque era mejor. Esta era la filosofía al principio y esta es la filosofía todavía.[177]

En suma, para los seres humanos el valor no solo «existe», sino que tiene la máxima importancia. Es el mismísimo criterio por medio del cual juzgamos la importancia precisamente. Todas las personas actúan. Todas procuran sustituir un estado menos satisfactorio por uno más satisfactorio. Todas se esfuerzan por alcanzar fines definidos. Todas tratan de elegir los medios más eficaces o apropiados para alcanzar estos fines. Por eso necesitan el conocimiento: conocimiento de la verdad basada en hechos, conocimiento de las causas y efectos físicos, conocimiento de la ciencia en cuanto tal. Todo ese conocimiento les ayuda a elegir los medios más eficaces o apropiados para conseguir los fines. La ciencia, el conocimiento, la lógica, la razón, son medios para la realización de fines. El valor de la ciencia es primordialmente instrumental (aunque el conocimiento y su búsqueda también sean valorados «intrínsecamente» y por sí mismos). Pero los fines últimos de las personas no tienen que ser justificados por la ciencia. La búsqueda del conocimiento científico se justifica, en su mayor parte, como un medio para la búsqueda de fines más allá de ella misma. La ciencia debe justificarse por el valor, no el

valor por la ciencia.

No es la ciencia, en cualquier caso, la que niega el valor. Es solo una teoría metafísica arbitraria e indemostrable —una filosofía anclada en el materialismo, panfisicalismo o positivismo lógico— la que intenta negar el valor.[178]

2. Subjetivismo contra objetivismo

Llegamos ahora a un problema que ha sido una fuente de perplejidad y de división de opiniones en la ética. ¿Es el valor «subjetivo» u «objetivo»? Más a menudo, el problema ha sido planteado de una manera algo diferente: ¿Es la ética (o son las reglas éticas) «subjetiva» u «objetiva»?

Creo que esta disputa ha sido tan persistente en parte porque las respuestas se han simplificado demasiado, y en parte porque las preguntas se han hecho de manera incorrecta (o, lo que es casi lo mismo, porque, al formularlas, se ha utilizado un vocabulario incorrecto).

Toda valoración es, en su origen, necesariamente subjetiva. El valor, como la belleza, está en el ojo del observador. Toda valoración implica un valuador. La valoración expresa una relación entre el valuador y la cosa valorada. Esta relación depende de las necesidades, anhelos, deseos, preferencias del valuador, así como de su juicio en cuanto al grado, si existe alguno, en que el objeto valorado le ayudará a realizar sus deseos. Los objetos o actividades pueden valorarse como medios, o como fines subordinados, o como fines últimos. Las actividades o estados de conciencia que son valorados «puramente por sí mismos», o como fines últimos, dicen los tratadistas de ética que tienen valor «intrínseco». Aunque el término sea ampliamente usado por los filósofos éticos, es problemático para alguien especializado en economía. Aplicado a un objeto, implica que el valor está en el *objeto mismo*, más que en la mente del valuador, o en una relación entre el valuador y el objeto. Es difícil, sin embargo, encontrar un sustituto satisfactorio para el término y la diferencia que con él se resalta. Puede decirse que los objetos o actividades valorados simplemente como medios que se orientan a la consecución de fines tienen solo un valor *instrumental o derivado*. Pero muchas cosas —cumplir las promesas y decir la verdad; o la libertad, la justicia, la cooperación social— tienen tanto un valor «instrumental» como

«intrínseco».

La diferencia en ética entre los dos tipos de valor es análoga a la que hay en economía entre el valor de los bienes de consumo y el valor de los bienes de producción o bienes de capital. El valor de los bienes de capital, en última instancia, se deriva del valor de los bienes de consumo que ayudan a producir. No obstante, los bienes de capital tienen la misma clase de valor de cambio, la misma clase de valor de mercado, que los bienes de consumo. Una vivienda es un bien de consumo: se desea por sí misma, por las necesidades directas que ayuda a solucionar y las satisfacciones directas que produce. Una fábrica, en cambio, es un bien de producción: su valor es derivado; se le valora por el valor de los bienes de consumo que ayuda a producir; en consecuencia, por la ganancia monetaria que produce a su dueño. Pero, aunque el valor de la vivienda pueda ser directo y «final» e «intrínseco», y el de la fábrica indirecto, instrumental y derivado, la fábrica tiene un valor en el mercado como lo tiene la vivienda, y puede venderse en un precio monetario mucho más alto. En resumen, un valor final e «intrínseco», tanto en el campo ético como en el económico, no necesariamente es un valor más alto, o superior a un valor derivado o instrumental. Hay muchas cosas que, lo mismo en el ámbito ético que en el económico, pueden tener ambas clases de valor.[179] Regresemos al problema de la subjetividad u objetividad del valor. Repitiendo lo dicho, toda valoración es *originalmente* subjetiva. Pero aquí surge una dificultad mayor. Mis opiniones, estimaciones, valoraciones y propósitos (subjetivos) son *objetivos* para *usted*. Y sus valoraciones y propósitos (subjetivos) son *objetivos* para *mí*. Es decir, para mí, sus valoraciones son hechos externos, con los cuales debo tratar (por ejemplo al intentar venderle o comprarle algo) como me veo obligado a tratar con cualquier otro hecho «objetivo». Y mis valoraciones son hechos «objetivos» que usted debe tener en cuenta, como lo haría con cualquier otro hecho objetivo.

Y así como usted y yo debemos tratar las valoraciones y actitudes de cada uno como hechos objetivos, así cada uno de nosotros debe tratar, como hechos objetivos también, las valoraciones y actitudes de todas las demás personas o de la «sociedad» en conjunto. En el mercado, los precios se forman por las diversas valoraciones de los individuos. Son el resultado compuesto de esas diferentes valoraciones individuales. Nuestras valoraciones individuales han sido, por su parte, formadas «socialmente». Y el precio de mercado es para cada uno de nosotros un hecho objetivo, por el

cual debemos guiar nuestras acciones. Si el precio de una casa que a usted le encantaría poseer es de $25,000 dólares, este es el hecho «objetivo» con el cual usted debe tratar (aunque este precio de mercado pueda seguírsele el rastro hasta las valoraciones subjetivas de otra gente). A menos que usted tenga o pueda conseguir los $25,000 dólares, y que usted mismo (subjetivamente) valore la casa más de lo que (subjetivamente) valora los $25,000 dólares, no podrá comprarla o simplemente no la comprará.

Y así, otra vez, cuando el ama de casa va al supermercado para hacer sus compras, se encuentra ante un número enorme de precios «objetivos» (para ella) de comida diferente, grados diferentes y marcas diferentes, sobre los cuales debe tomar sus decisiones subjetivas de comprar o no comprar. Pero sus propias decisiones subjetivas de ayer (al resultar en acciones objetivas) han ayudado a formar los precios objetivos de hoy, como sus decisiones subjetivas de hoy ayudarán a formar los precios objetivos de mañana.

Hasta ahora hemos puesto ejemplos únicamente del campo económico. Pero lo que es verdadero para los precios de mercado y los valores económicos lo es también, aunque de un modo menos preciso, para los valores estéticos, culturales y morales. A lo largo de toda su vida, y pensamiento y actividad, el individuo se encuentra a sí mismo y tratando con un conjunto infinitamente complejo de valores *sociales*. Éstos son, por supuesto, en última instancia, las valoraciones de otras personas, pero la relación mutua y la causalidad son complejas. Así como en el ámbito económico las valoraciones, infinitamente diversas, de otras personas no resultan en un número infinito de precios de mercado, sino, en un tiempo y lugar concretos, solo en un precio de mercado para una mercadería (homogénea) dada, resultado compuesto de las valoraciones individuales, así en los campos político, estético, cultural y moral nos encontramos tratando también con tales valoraciones *compuestas*, que parecen tener una vida y existencia propias, y mantenerse separadas de las valoraciones de cualquier individuo en particular. Así hablamos —y parece que lo hacemos con fundamento— de *la* reputación de Beethoven, Miguel Ángel o Shakespeare, de *el* sentimiento de la comunidad, de la opinión *pública*, de la tradición moral, o *del* código moral predominante.

Esto es diferente y, por cierto, más que un mero «promedio» de la opinión o la valoración de todos. Cada uno de nosotros crece, de hecho, individualmente, en un mundo de determinadas valoraciones sociales, con un

código moral social, que, como nuestro idioma, tenía una existencia previa a la de cualquiera de los individuos que ahora viven, y parece haber determinado su pensamiento y sus opiniones más que haber sido determinado por ellos.

Así, el valor, que es individual y *subjetivo* en su origen, se vuelve social, y entonces, en este sentido, *objetivo*. Esto es verdad tanto por lo que se refiere a los valores económicos como a los morales. El poder de calentamiento objetivo del carbón, por ejemplo, le da valor «objetivo» en el mercado. Y las reglas de ética, por supuesto, son objetivas en el sentido de que deben ser reconocidas y seguidas por todos. No podemos tener una ética para un solo hombre que no sea también la ética para otra gente. Las reglas de ética exigen la aceptación y conformidad *general*. Sin esto, habría desorden, anarquía y confusión ética completa. Así, los valores morales son subjetivos desde un aspecto y objetivos desde otro.

3. La mente social

No hay nada inexplicable o misterioso en todo esto. Todos los procesos mentales están en las mentes de los individuos. No hay ningún «alma social superior» que trascienda las mentes individuales. No hay ninguna «conciencia» social que esté fuera de y por encima de la conciencia de los individuos. Sin embargo, los valores morales sociales son un producto de la interacción de muchas mentes, incluso las de nuestros antepasados, muertos hace mucho tiempo. El individuo nace en un mundo en el que ya existe una ley moral, que pareciera erguirse por encima de él, exigiendo el sacrificio de muchos de sus impulsos y deseos inmediatos. Hay, en resumen, un reino de objetividad social, que pareciera estar por encima de la propia voluntad y los objetivos del individuo.

Esta «mente social» está completamente representada cuando todos los individuos (tanto pasados como presentes) están completamente representados. Pero no puede estar representada considerando a estos individuos *por separado*. Ningún individuo está completamente, o principalmente, representado hasta que sus *relaciones* con el resto de la sociedad son analizadas. Los individuos están en sociedad, pero la sociedad es más que la mera suma de los individuos. Es también sus interrelaciones e

interinfluencias. Las mentes de las personas *funcionan* juntas, en una unidad cooperativa. La moral es el producto de una sociedad de cooperación, el resultado de la interacción de muchas mentes.

Cómo esto resulta bien en el plano económico lo mismo que en el moral lo explica brillantemente Benjamin Anderson:

> El valor económico no es intrínseco a los bienes, independiente de las mentes de las personas. Pero es un hecho que es muy independiente de la mente de cualquier persona en particular. En el mercado, para un determinado individuo el valor económico de un bien es un hecho tan externo, tan objetivo, tan opaco e inflexible, como el peso de un objeto o la ley contra el asesinato. Hay valores individuales y utilidades marginales de los bienes que pueden diferir en magnitud y en calidad de una persona a otra; pero, por encima de estos e influidos en parte por ellos, influyendo incluso en ellos mucho más de lo que ellos influyen en él, hay un valor social de cada mercancía, resultado de una psicología social compleja, que incluye valores individuales, pero también mucho más que valores individuales.
>
> Nuestra teoría pone la ley, los valores morales y los valores económicos en la misma clase general, como especies del *género*, valor social… Son las *fuerzas sociales* que gobiernan, en un esquema social, las acciones de las personas.
>
> Puede ser oportuno sugerir *diferencias* preliminares entre estos valores. Los valores legales son valores sociales que se harán cumplir, si es necesario, por la fuerza *física* y organizada del grupo, a través del Gobierno. Los valores morales son valores sociales que el grupo hace cumplir mediante aprobación o desaprobación, frialdad o desprecio, honor o alabanza. Los valores económicos son valores que el grupo hace cumplir dentro de un sistema de libre empresa, mediante ganancias o pérdidas, aumento de la riqueza o quiebras empresariales.[180]

La única posición que yo podría cuestionar seriamente, según los párrafos citados, es la de sostener que el valor social influye en los valores individuales *más de lo que* estos influyen en él. Pero estoy de acuerdo en que el valor social es más que un mero promedio o compuesto, y más que un mero resultante, de los valores individuales. Hay aquí una interacción y una causalidad de doble sentido.

Espero que el lector me disculpe si subrayo una vez más la compleja relación existente entre el «individuo» y la «sociedad». La sociedad no es solo una colección de individuos. Sus interrelaciones en la sociedad los hacen completamente diferentes de lo que serían aislados. El latón no es únicamente cobre y zinc: es una tercera cosa. El agua no es solo hidrógeno y oxígeno, sino algo completamente diferente de ambos. Cómo sería un individuo, si hubiera vivido completamente aislado desde su nacimiento (suponiendo que hubiera podido sobrevivir) es difícil imaginarlo siquiera. Si no tuviéramos alguna experiencia del hidrógeno y del oxígeno en su estado puro, no podríamos haber deducido su naturaleza con solo mirar al agua. Podemos

esperar la solución de muchos problemas sociales, pero no enfocándolos desde un ángulo exclusivamente «individualista» o exclusivamente «colectivo», sino desde ambos ángulos alternativamente.

La compleja interacción, en doble sentido, del individuo y la sociedad se ilustra, de la manera más clara, con el ejemplo del idioma. El idioma es un producto social. No ha sido un regalo del cielo al hombre. No saltó de repente a la existencia en una Torre de Babel. Todas sus palabras, su estructura y su significado fueron aportados por individuos, aunque en muy escasa medida, proporcionalmente hablando, por individuos de la presente generación. Cada uno de los que ahora vivimos ha crecido «dentro» de un idioma que ya existía y funcionaba. Ese idioma ha contribuido a formar los conceptos y valores de cada uno. Sin él, el individuo difícilmente podría pensar o razonar. Pensamos con palabras y con oraciones: palabras y estructuras de oraciones heredadas, dadas socialmente. Mejoramos y desarrollamos nuestro pensamiento por el intercambio mutuo, escuchando palabras y oraciones, diciendo palabras y oraciones, leyendo las palabras y oraciones de cada uno. El idioma no solo nos permite pensar a medida que actuamos, sino que, mediante los conceptos que sus palabras y oraciones encarnan o sugieren, casi *nos obliga* a pensar en la medida que actuamos. El individuo es casi completamente dependiente del idioma. Sin embargo, el idioma es, en última instancia, resultado de la interacción e «interfluencia» de mentes individuales. No habría ningún error en decir que el idioma ha influido en cualquier individuo más de lo que cualquier individuo ha influido en el idioma. Hasta podría ser cierto decir que el idioma ha influido en la generación presente más de lo que la generación presente ha influido en él. Pero no sería válido decir que el idioma ha influido en todos los individuos, pasados y presentes, más de lo que ellos han influido en el idioma, porque son ellos los que lo han creado.

Esto se aplica también cuando discutimos sobre la tradición moral y los valores morales. La tradición moral en la que crecemos ejerce una influencia tan poderosa que es aceptada por muchas personas como «objetiva». Y para cualquier individuo dado es objetiva, sin importar cuán subjetiva pueda ser, en el sentido de que originalmente se desarrolló y se formó por la interacción de mentes humanas individuales. Los juicios morales tienen realmente una fuerza obligatoria objetiva sobre el individuo. Las reglas morales son objetivas no solo en el sentido de que exigen acciones objetivas, sino en el sentido de que exigen la adhesión objetiva de *todos*.

4. Solipsismo y alteridad

En resumen, hay parte de verdad en ambas posturas de la controversia subjetivismo-objetivismo y al mismo tiempo una parte de error. Los subjetivistas están en lo correcto cuando afirman que todos los juicios morales son subjetivos en un sentido. Pero se equivocan cuando, por ejemplo, de ello infieren con desprecio que son «simplemente» subjetivos. Existe una diferencia profunda entre un juicio subjetivo, como cualquier juicio tiene que ser, y un juicio *solitario o solipsista* confinado a un único individuo. Este último podría ser simplemente la alucinación pasajera de una mente desequilibrada. Pero un juicio subjetivo puede ser *compartido socialmente*, o sostenido de formas solo ligeramente diferentes por la mayoría en una comunidad, o hasta sostenido incluso por la mayoría y casi universalmente.

Por otra parte, los objetivistas están también en lo correcto, cuando sostienen que todos los actos humanos tienen consecuencias objetivas. Pero se equivocan al suponer que estas consecuencias son *objetivamente* «buenas» o «malas». Solo pueden ser buenas o malas en la opinión de alguien.

La controversia entre objetivistas y subjetivistas puede tomar otra forma. Hay «objetivistas» que, como Kant, ven la moral como una cuestión de obligación categórica, inherente a la naturaleza de las cosas, independientemente de la voluntad humana y de las consecuencias que de tal moralidad se sigan. Y hay «subjetivistas» para quienes la moralidad es simplemente la opinión, emoción o aprobación arbitraria de algún individuo, no necesariamente vinculante o válida para nadie más. Ya hemos examinado ambos puntos de vista. Ninguno de ellos puede resistir el análisis.

Para resumir: los valores morales del individuo son necesariamente **subjetivos**, sin importar cómo los haya adquirido. Los valores morales de otros son para él hechos necesariamente *objetivos*, a los cuales debe ajustarse o con los cuales debe tratar. Y hay un conjunto de valores morales *sociales*, de valores morales aceptados y compartidos por la mayor parte de la gente en la comunidad (existentes desde mucho antes de que los practiquen los que actualmente viven). Este conjunto de valores son para cada individuo de la comunidad un hecho objetivo, que ejerce una profunda influencia en su propio pensamiento y conducta, y que él, por su parte, puede utilizar para influir en el pensamiento y en la conducta de otros. Finalmente, las reglas morales requieren la adhesión *objetiva* de todos.

Quizás la confusión sobre este asunto pueda obedecer a una deficiencia de los conceptos y el vocabulario tradicionales. Los moralistas y los científicos han supuesto que cualquier cosa que no es objetiva debe ser subjetiva, y viceversa. Pero ¿puede equivaler eso al supuesto de que lo que no es día debe ser noche, o de que lo que no es negro debe ser blanco? Así como existe el crepúsculo entre el día y la noche (del cual no puede decirse, si no es arbitrariamente, que es cualquiera de los dos), y así como hay un número infinito de sombras y de colores posibles entre el blanco y el negro, ¿no podría existir una zona crepuscular, o hasta una tercera categoría, entre lo objetivo y lo subjetivo?

Los conductistas y los positivistas lógicos menosprecian o niegan completamente lo subjetivo, y tratan de reducir todo a lo objetivo: o al menos piensan que es una pérdida de tiempo tratar con cualquier cosa que no sea objetiva. Por otra parte, en la filosofía idealista de Berkeley y otros, lo objetivo es absorbido completamente por lo subjetivo. Incluso los científicos modernos reconocen que lo «objetivo» solo puede ser conocido (o deducido) de los sentidos subjetivos, al grado de que una de nuestras autoridades contemporáneas más eminentes en cuanto al método científico se refiere a la «verificación» o «falsificación» a través de experimentos de laboratorio como a una verificación «intersubjetiva».[181]

5. La naturaleza multifacética del valor

Creo que las dificultades ante las que nos debatimos son, me parece a mí, consecuencia de un análisis inadecuado. En casi toda discusión filosófica se ha supuesto hasta hoy que lo que no es «objetivo» debe ser «subjetivo», y viceversa; que estas categorías son exhaustivas y que, además, se excluyen mutuamente.

Pero ¿deben ser los valores necesariamente «objetivos» o «subjetivos»? ¿En otras palabras, debe el valor estar «en el objeto» o «en el sujeto»? Stephen Toulmin ha sugerido astutamente que tal suposición puede implicar simplemente el «uso figurado» de la palabra «en», y que esto puede no ser más que una «metáfora espacial», suficientemente valiosa en su propio lugar, pero no para ser tomada en cuenta «demasiado literalmente».[182]

Hay una tercera posibilidad: que el valor se refiere a una relación entre un

«objeto» y un «sujeto». Considero que esta es la opinión no solo de un filósofo moral como R. B. Perry,[183] sino de la economía moderna. Los economistas han diferenciado tradicionalmente el «valor de uso» del «valor de cambio». La Escuela Austriaca distinguió el «valor *subjetivo* de uso» del «valor *objetivo* de cambio». Aunque esta correspondencia última, como Böhm-Bawerk[184] ha indicado, no se sostiene invariablemente, el valor económico refleja una *relación* entre ciertas cualidades objetivas de un objeto y las necesidades humanas. Es porque el carbón tiene la cualidad objetiva de emitir calor, y las manzanas la cualidad «objetiva» de ser comestibles y nutritivas, por lo que ambos productos tienen valor «subjetivo».

En resumen: debido a que los valores son relacionales, pueden ser objetivos o subjetivos, individuales o sociales, dependiendo del punto de vista desde el cual sean considerados. No hay ninguna contradicción en esto, como tampoco la hay al decir que el mismo objeto puede estar a la izquierda o a la derecha, encima o debajo, dependiendo de la posición del observador.

Esta es la reconciliación del objetivismo y el subjetivismo, no solo en cuanto valores económicos, sino en cuanto valores morales y principios mora les. Los valores morales son subjetivos desde un punto de vista y objetivos desde otro. La ética es válida para todos, para todas las edades y para todas las personas, aunque solo sea (como lo sostuvo Hume) por «la necesidad absoluta de estos principios para la existencia de la sociedad».[185]

El lector debe tener presente, sin embargo, que cuando calificamos al valor de «objetivo» usamos ese predicado en un sentido especial. Queremos decir que una valoración no necesariamente es peculiar de un individuo, sino que puede ser compartida por otros, e incluso, en efecto, por una sociedad entera. Pero un valor «objetivo» en este sentido no es una propiedad *física*. El valor, de hecho, no es una *propiedad* de un objeto en absoluto. Tampoco lo son las propiedades *buenas y malas* de objetos o acciones. Se trata de predicados relacionales. Expresan valoraciones, lo mismo que ocurre, por ejemplo, con palabras tales como *valioso o insignificante*. Estas palabras expresan una *relación* entre el valuador y la cosa valuada. Si el valuador es un individuo, expresan un valor «subjetivo». Si el valuador es la sociedad en conjunto, expresan un valor «objetivo». La suposición tácita de que *buena* se refería a una propiedad de una cosa, o de que correcta se refería a una *propiedad* de una acción —y no reconocer que estas palabras simplemente expresaban valoraciones— fue en sus inicios la falacia básica de G. E. Moore

y de Bertrand Russell. A los filósofos morales les ha costado medio siglo salir a tientas de esa falacia.

6. ¿Es posible medir el valor?

Llegamos ahora al problema final y más importante del valor en la ética. Cada uno de nosotros procura lograr constantemente lo que considera como una situación más satisfactoria (o una situación menos insatisfactoria). Esto es otra forma de decir que cada uno de nosotros procura constantemente maximizar sus satisfacciones. Y esto, una vez más, es solo otro modo de decir que cada uno de nosotros procura constantemente conseguir el máximo *valor* de la vida.

Ahora bien, los términos «máximo» o «maximizar» implican que los valores o satisfacciones pueden ser aumentados o añadidos, para constituir una suma: en otras palabras, que los valores o satisfacciones pueden ser *medidos o cuantificados*. Y, *en cierto modo*, lo pueden ser. Pero debemos ser cuidadosos y tener presente que solo en un sentido especial y limitado podemos hablar legítimamente de sumar, medir o cuantificar valores o satisfacciones.

Puede ayudar a iluminar la cuestión empezar considerando simplemente valores económicos, que parecen más susceptibles de ser medidos. El valor económico es una cualidad que nosotros vinculamos a mercaderías y servicios, y es subjetivo. Pero, cuando no estamos filosofando, tendemos a considerarlo como una cualidad inherente a las mercaderías y a los servicios mismos. Así considerado, pertenecería a esa clase de cualidades que pueden ser más o menos, y ascender o bajar dentro de una escala, sin dejar de ser tales cualidades, como el calor, el peso o la longitud.[186] Estas cualidades podrían ser medidas y cuantificadas.

Probablemente la mayor parte de los economistas de hoy piensan todavía, como el hombre de la calle, que los valores económicos son de hecho «medidos» por precios monetarios. Pero esto es un error. Los valores económicos —o al menos los valores de mercado— son *expresados* en dinero, lo cual no significa que sean medidos por él. El valor de la unidad monetaria misma puede cambiar día con día. Una medida de peso o de longitud, como una libra o un pie, es siempre igual, objetivamente hablando,

[187] pero el valor de la unidad monetaria puede variar constantemente. Y no es ni siquiera posible decir, en términos *absolutos*, cuánto ha variado. Solo podemos «medir» el valor del dinero mismo por su «poder adquisitivo»: este valor adquisitivo es recíproco con el «nivel» de los precios. Pero lo que «medimos» es simplemente una *relación de cambio*. Y un cambio en tal relación —por ejemplo, un cambio en el precio del dinero— puede ser el resultado *tanto* de un cambio del valor de mercado de una mercadería, *como* de un cambio del valor de mercado de la unidad monetaria, o de ambas cosas a la vez. Aunque podamos adivinar, nunca podemos saber exactamente qué valor ha cambiado, o si han cambiado ambos, o cuánto exactamente ha cambiado cada uno de ellos.

Aún más: nunca podemos medir exactamente cuánto valora un individuo dado (ni siquiera en caso de que tal individuo sea uno de nosotros mismos) un objeto determinado en términos de dinero. Cuando una persona compra algo, valora lo que compra más de lo que valora el dinero que paga por ello.

Cuando se niega a comprar algo, valora más el dinero que le piden por ello que aquello que podría comprar y no compra.[188]

En resumen, ni siquiera cuando hablamos de valores de cambio, o de las valoraciones *relativas* de un individuo, logramos conocer lo que está en juego más que aproximadamente. Podemos saber cuándo un individuo valora la suma de dinero A *menos que* la mercadería B: es cuando efectivamente paga esa suma por ella. Podemos saber cuándo él valora la suma de dinero A *más que* la mercadería B: es cuando se niega a pagar esa suma por ella. Si un hombre rechaza 475 dólares por una pintura, pero acepta 500 dólares, sabemos que valora la pintura (o la valoraba) en algún punto entre 475 y 500 dólares. Pero no sabemos exactamente en qué punto. Nunca la valora exactamente en el precio que acepta; la valora en *menos*: de otra manera no la habría vendido. (Por supuesto, puede creer que el «verdadero» valor de la pintura es bastante mayor de lo que está «obligado» a aceptar; pero esto no cambia el hecho de que en el momento de la venta él valora, por la razón que sea, la suma recibida más que la pintura de la que se separa).

Los valores psíquicos nunca pueden ser medidos en ningún sentido absoluto, aun cuando sean «puramente económicos». Al simple no entendido puede parecerle obvio que un hombre valore 200 dólares dos veces más que 100 dólares, y 300 dólares tres veces más. Pero un poco de estudio de

economía, y en particular sobre «la ley de utilidad marginal decreciente», probablemente cambiará su opinión. Pues no es simplemente verdadero que un hombre que está dispuesto a pagar, supongamos, un dólar por un almuerzo, no está dispuesto a pagar dos dólares por una porción doble. La ley de la utilidad marginal decreciente trabaja, aunque no tan rápida y bruscamente, hasta con el bien generalizado o «abstracto» llamado dinero. La utilidad marginal decreciente de ingresos monetarios adicionales se reflejará en la práctica en la respuesta negativa de un hombre a la invitación de hacer sacrificios proporcionales —por ejemplo, trabajar proporcionalmente más horas (aunque éstas, por supuesto, tengan una *desutilidad* marginal *creciente*) — para ganarlos.

Cuando pasamos del ámbito de valores estrictamente «económicos» o «catalácticos» (o ámbito de los bienes intercambiables) a uno más amplio que comprende todos los valores, incluso los morales, las dificultades de medición obviamente crecen más que se reducen. Y esto ha planteado un problema serio para todos los filósofos morales concienzudos y realistas. Para nosotros, tomar la decisión moral correcta presupone que seamos capaces de hacer un «cálculo hedonista» correcto o al menos que todos los valores sean «comensurables». En otras palabras, se cree necesario que debemos ser capaces de medir *cuantitativamente* el «placer» o la «felicidad», o la «satisfacción», o el «valor» o la «bondad».[189]

Pero esto no es realmente necesario. Es la *preferencia* la que decide. Los valores no tienen que ser (y no son) exactamente *comensurables*. Pero sí tienen que ser (y son) *comparables*. Para elegir entre ejecutar la acción A y ejecutar la acción B, no tenemos que decidir que la acción A nos dará, por ejemplo, 3.14 veces tanta satisfacción como la acción B. Todo lo que tenemos que preguntarnos es si la acción A nos dará probablemente *más* satisfacción que la acción B. Podemos contestar preguntas sobre *más* o *menos*. Podemos decir si preferimos A sobre B, o viceversa, incluso aunque nunca podamos decir exactamente por *cuánto*. Podemos conocer nuestro propio orden de preferencias entre muchos fines en cualquier momento dado, aunque nunca podamos medir exactamente las diferencias cuantitativas que separan estas opciones en nuestra escala de valores.[190]

Quienes piensan que podemos hacer un «cálculo hedonista» exacto están equivocados, pero al menos tratan con un problema más verdadero que el de quienes hablan vagamente de placeres «superiores» e «inferiores», o el de

quienes insisten en que los valores o los fines son «irreductiblemente pluralistas» se niegan a afrontar. Cuando llegamos a la elección entre una «cantidad grande» de un placer «inferior» y una «cantidad pequeña» de un placer «superior», o entre fines «irreductiblemente pluralistas», ¿cómo tomamos nuestra decisión? Estos placeres o fines deben ser conmensurables, o al menos comparables, de tal modo que podamos decir cuál es mayor y cuál es menor.

La única «medida» o base de comparación común es nuestra preferencia real. Por eso sostienen algunos economistas que nuestras opciones en el campo económico (y lo mismo se aplicaría, por supuesto, en el moral) pueden ser *clasificadas*, pero no *medidas*; pueden ser expresadas en números ordinales, pero no en cardinales.[191] Así, antes de decidir cómo pasar una noche, usted puede preguntarse si prefiere permanecer en casa y leer, ir al teatro, o llamar a algunos amigos y jugar *bridge*. Puede no tener ningún problema en decidir su orden de preferencia, aunque sí lo tendría para decidir *exactamente por cuánto* prefiere una cosa o la otra.

En el ámbito de lo moral, tanto hedonistas como antihedonistas se meten en dificultades insuperables, cuando hablan de «placeres» y tratan de medirlos o compararlos en cualquier otro sentido fuera de lo que he llamado el sentido puramente formal o filosófico de «estados de conciencia deseados o valorados». Pero cuando definimos el «placer» en este sentido formal, vemos que se identifica con la «satisfacción» o el «valor». Y vemos también que siempre es posible comparar satisfacciones o valores en términos de más o menos. En el ámbito de lo moral, tanto hedonistas como antihedonistas se meten en dificultades insuperables, cuando hablan de «placeres» y tratan de medirlos o compararlos en cualquier otro sentido fuera de lo que he llamado el sentido puramente formal o filosófico de «estados de conciencia deseados o valorados».[192] Pero cuando definimos el «placer» en este sentido formal, vemos que se identifica con la «satisfacción» o el «valor». Y vemos también que siempre es posible comparar satisfacciones o valores en términos de *más o menos*.

En resumen, cuando decimos que nuestro objetivo siempre es «maximizar» satisfacciones o valores, queremos simplemente significar que continuamente nos esforzamos por conseguir la *mayor* satisfacción o valor, o la *menor* insatisfacción o «valor negativo», aunque nunca podamos medirlos en términos cuantitativos exactos.

Esto nos remite otra vez al gran objetivo de la cooperación social. Cada uno de nosotros encuentra su «placer», su felicidad, sus satisfacciones, sus valores, en objetos, actividades o estilos de vida diferentes. Y la cooperación social es el medio común por el que todos alcanzamos los objetivos de cada uno, como un medio indirecto de alcanzar el nuestro; y nos ayudamos entre todos a conseguir nuestros objetivos individuales y separados, y a «maximizar» nuestros valores individuales.

7. El problema de la tachuela contra la poesía

Estamos ahora en disposición de solucionar mejor un problema que abordamos en el capítulo 5.

La máxima famosa de Bentham «siendo la cantidad de placer igual, tan buena es la tachuela como la poesía», fue escrita deliberadamente para escandalizar. Uno de los que se escandalizaron fue John Stuart Mill, que trató de rescatar el utilitarismo de su supuesta incultura, insistiendo en una diferencia *cualitativa* entre placeres «superiores» e «inferiores».

Lo que preocupaba a Mill en la ética era la misma «paradoja de valor» que desconcertaba a los economistas clásicos. ¿Por qué el «oro» era mucho más valorado en el mercado que el «pan», o el «platino» que el «agua», cuando el pan y el agua brindaban un «provecho» infinitamente más alto? Los economistas clásicos estaban confundidos, porque comparaban inconscientemente «oro» y «pan» en general, y olvidaban que lo que se intercambiaba en el mercado eran *cantidades determinadas, unidades específicas* de oro y de pan. Cuando algo de tan vital importancia como el agua es abundante, el valor *marginal* de una pequeña unidad es muy bajo; cuando algo de mucho menor importancia total para la humanidad, como el platino, es muy escaso, el valor *marginal* de una pequeña unidad es muy alto.

Este descubrimiento de la utilidad marginal en la economía proporciona la clave para solucionar el problema del valor en la ética. Un hombre no elige entre la tachuela en general y la poesía en general. No está obligado en absoluto a elegir entre clases abstractas de actividades. Y ciertamente no está obligado a hacer ninguna elección *exclusiva* o *permanente* entre actividades. Cuando está saciado de la poesía, puede prestar atención por un momento a la tachuela. Cuando se cansa del golf, puede poner su atención en Goethe, y

viceversa. Entonces la máxima de Bentham resulta defendible, si se escribe de esta forma: «siendo la satisfacción marginal igual, tan buena es una unidad de tachuela como una unidad de poesía». Un hombre no pierde su estatura intelectual o moral si de vez en cuando se fija en algo sin importancia. Siendo el valor marginal el mismo, una hora de tenis vale tanto como una hora de Tennyson.

19

Intuición y sentido común

1. Cuando las intuiciones entran en conflicto

El intuicionismo es quizá la doctrina ética más antigua conocida por el hombre. Existió como una hipótesis tácita mucho antes de que hiciera su aparición como un principio filosófico explícito. Es la teoría según la cual sabemos inmediatamente, sin considerar sus consecuencias, qué actos son «correctos» y cuáles son «incorrectos».

Cuando tienen que explicar cómo sabemos esto, los intuicionistas dan una amplia variedad de respuestas. Unos dicen que lo sabemos por un «sentido moral» especial, implantado en cada uno de nosotros por Dios. Otros, que lo sabemos por la voz interior de nuestra «conciencia». Algunos (por ejemplo, Alfred C. Ewing), que lo sabemos por percepción inmediata o «cognición directa». Sir David Ross nos dice que al menos ciertos actos («cumplir una promesa… efectuar una justa distribución del bien… devolver los servicios prestados… promover el bien de otros… promover la virtud o perspicacia del agente») son «deberes prima facie» y que su rectitud prima facie es «manifiesta… como son evidentes un axioma matemático o la validez de una forma de inferencia».[193]

Para Sidgwick, el intuicionismo es la teoría que considera «la rectitud como una cualidad que pertenece a las acciones, independientemente de que conduzcan a cualquier fin ulterior».[194] La presencia de esa cualidad presunta se averigua simplemente «mirando» a las acciones mismas, sin considerar sus consecuencias. Pero Sidgwick prosigue, indicando que «no ha existido ninguna moral que no considerara las consecuencias»,[195] al menos algunas veces y hasta cierto punto. La prudencia (o previsión), por ejemplo, siempre

ha sido considerada una virtud. Todas las listas modernas de virtudes «han incluido la benevolencia, que apunta generalmente a la felicidad de otros y, por lo tanto, necesariamente toma en consideración hasta los efectos remotos de las acciones».[196] Es difícil también trazar la línea entre un acto y sus consecuencias. Una consecuencia de golpear a un perro es que éste sufre; una consecuencia de pegarle un tiro a un hombre es que puede morir o muere. Tales consecuencias son normalmente consideradas como parte del acto mismo. La distinción entre un acto y sus consecuencias es en cierto modo arbitraria. En algún sentido, todas las consecuencias inevitables o razonablemente previsibles pueden ser consideradas como parte del acto mismo.

No entraré aquí en ninguna larga refutación del intuicionismo. Ha sido ya ampliamente refutado por otros escritores.[197] No es más racional juzgar un acto sin tomar en cuenta sus consecuencias de lo que sería realizarlo sin tomar en cuenta tales consecuencias. Las nociones morales que han parecido igualmente innatas, manifiestas o autorizadas a quienes las sostuvieron han variado enormemente entre razas, naciones, periodos e individuos. El canibalismo, la esclavitud, la poligamia, el incesto, la prostitución, han parecido moralmente aceptables en algún momento a ciertas tribus o pueblos. Nuestros conceptos de castidad, decencia, propiedad, modestia, pornografía… están sometidos constantemente a cambios sutiles. Nuestros juicios sobre lo que constituyen la moralidad y la inmoralidad sexual han cambiado enormemente, incluso en nuestra propia generación. Hasta en la misma Biblia encontramos los conflictos más agudos entre prescripciones morales. La Ley Mosaica nos autoriza responder así, en el caso de ser agredidos: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie; quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Éxodo 21:24-25). Pero Jesús nos dice: «Ustedes han oído que ha sido dicho, ojo por ojo y diente por diente. Pero yo les digo: no resistan al mal, al contrario: a cualquiera que te abofetee en la mejilla derecha, ponle también la otra» (Mateo 5:38-39).

No necesito profundizar más en las diferencias y conflictos entre las «intuiciones» morales consideradas como «evidentes por sí mismas» en tiempos y lugares diferentes. Puede encontrarse documentación abundante sobre ello en los trabajos de John Locke, Herbert Spencer, W. E. H. Lecky, Guillermo Graham Sumner, L. T. Hobhouse, Robert Briffault, etc.

Cuando decidimos si actuamos o no de acuerdo con cualquier regla moral

dada, de hecho estamos prestando alguna consideración a las consecuencias probables de actuar de acuerdo con ella o de dejar de actuar de acuerdo con ella. Esto es especialmente cierto cuando entran en conflicto dos reglas morales establecidas: por ejemplo, la regla de que siempre deberíamos decir la verdad con la regla de que no deberíamos ocasionar a otros humillación, angustia o dolor evitables. Todavía no hay una respuesta «manifiesta» a la pregunta de si un doctor debería decir a su paciente que está muriéndose de cáncer.

2. Moral incorporada en el idioma

Pero, si no hay «intuiciones» morales, ¿por qué tantos filósofos, y tantas otras personas inteligentes, han llegado a pensar que las hay? La razón es que la mayor parte de nuestros juicios morales *parecen* inmediatos, instantáneos y sin tomar en consideración las consecuencias probables de nuestros actos. Pero esto es así porque estos juicios han sido incorporados en nosotros por las tradiciones y convenciones sociales, y desde nuestra más temprana infancia. Están incluso incorporados en el idioma. Desde sus primeros días, un niño oye las palabras «bebé bueno» o «bebé malo», «perrito bueno» o «perrito malo». El juicio moral está incluido en la calificación y confundido con ella. Absorbemos nuestros juicios morales con nuestro idioma. Tanto dichos juicios como nuestro idioma son parte de nuestra herencia social. La razón por la cual sabemos que *mentir* es malo y estar equivocado no necesariamente lo es; que el *robo* es malo, pero la *transferencia* no necesariamente lo es; que el *asesinato* es monstruoso, pero lícito *matar en defensa propia*, es que estos juicios *están incorporados en las palabras mismas*, por los juicios de nuestros congéneres y las generaciones anteriores a nosotros.

Ahora bien, no tengo idea de que ningún filósofo sostenga o haya sostenido que conocemos el significado de las palabras —*blanco* y *negro*, *perro* y *gato*, *mesa* y *silla*, *alto* y *bajo*— por intuición. Pero algunos filósofos sí parecen sostener que conocemos el significado de *bueno* y *malo*, *correcto* e *incorrecto*, por alguna clase de intuición. Se sostiene que son «indefinibles» de algún modo mucho más misterioso y «artificial» del que lo son *azul* y *amarillo*, *arriba* y *abajo*, *derecha* e *izquierda*, son indefinibles.[198]

Ahora bien, la tradición ética en la que hemos crecido, y las valoraciones

y juicios éticos que ella comporta, impregnan y colorean todo nuestro pensamiento. Los heredamos lo mismo que nuestro idioma. Como nuestro idioma *condicionan* nuestro pensamiento. No llegan al mismo grado que nuestro idioma, ya que sin la herencia social del idioma es dudoso que el individuo pueda pensar, en absoluto, en cualquier sentido civilizado del término; pero nuestras convenciones y valoraciones éticas sociales condicionan nuestro pensamiento y nuestras actitudes individuales en un grado enorme. Es porque son tan habituales, inmediatas e instantáneas por lo que tan a menudo son confundidas por «intuiciones».

Un escritor como Henry Sidgwick[199] sí las confunde a veces de esta manera. Sin embargo, una de sus grandes contribuciones a la ética consistió en examinar e intentar explicar la tradición ética de su tiempo y lugar, con más cuidado y más detalladamente de lo que cualquiera de sus precursores lo había hecho. Él no llamó a lo recibido la tradición ética, sino la moral del sentido común. Así lo explica en el prefacio a la segunda edición de sus *Methods of Ethics*: «La moral que examino en el libro 3 es mi propia moral tanto como la de cualquier hombre: es, como digo, "la moral del sentido común", que solo intento representar en cuanto la comparto; solo me coloco fuera de ella (1) temporalmente, con el propósito de hacer una crítica imparcial, o (2) en tanto que soy forzado más allá de ella, por una conciencia práctica de su estado incompleto. Es cierto que he criticado pródigamente esta moral…».[200]

Como un utilitarista benthamita (es decir, uno directo y *ad hoc*), Sidgwick critica a veces la moral del «sentido común» demasiado a la ligera y arrogantemente, pero en la mayor parte de lo que dice al respecto es mucho más cauteloso y respetuoso que Bentham. En efecto, en cierta ocasión le rinde tributo elocuente:

> Entonces, si debemos considerar la moral del sentido común como una maquinaria de reglas, hábitos y sentimientos, aproximada y generalmente —pero no de manera exacta o completa— adaptada a la producción de la mayor felicidad posible para seres en general conscientes; y si, por otra parte, tenemos que aceptarla como la maquinaria efectivamente establecida para alcanzar este fin, que no podemos sustituir de inmediato por ninguna otra, sino solo modificarla de forma gradual; solo resta considerar los efectos prácticos de la relación compleja y equilibrada como un utilitarista científico parece erguirse ante la moral positiva de su tiempo y de su país.
>
> Hablando en general, el utilitarista se conformará claramente a ella y se esforzará por promover su desarrollo en otros. Puesto que, aun cuando la imperfección que encontramos en todas las condiciones actuales de la existencia humana —podemos incluso decir que en todo el universo en general, juzgado desde un punto de vista humano— se encuentra, en última instancia, hasta en la moral misma, en tanto esto se considere positivo; de todos modos, en la práctica, estamos mucho

menos preocupados por corregirla y mejorarla de lo que estamos por ejecutarla y hacerla cumplir. El utilitarista debe repudiar totalmente esa disposición a la rebeldía contra la moral establecida, como algo puramente externo y convencional, en la que la mente reflexiva siempre es propensa a caer cuando se convence de que sus reglas no son intrínsecamente razonables. También debe rechazar, por supuesto, como supersticioso el temor a ella, que los moralistas intuitivos inculcan como un código divino absoluto. Aún así, el utilitarista lo contemplará naturalmente con reverencia y admiración, como un producto maravilloso de la naturaleza, resultado de largos siglos de crecimiento, que muestra en muchas partes la misma exacta adaptación de medios a exigencias complejas, como la que muestran las estructuras más elaboradas de los organismos físicos: el utilitarista lo manejará con respetuosa delicadeza, como un mecanismo elaborado del elemento fluido de opiniones y disposiciones, por cuya ayuda indispensable el quantum actual de felicidad humana está siendo continuamente producido: un mecanismo que «ni políticos ni filósofos» podrían crear, pero sin el cual la maquinaria más fuerte y tosca de la ley positiva no podría mantenerse permanentemente y la vida del hombre resultaría —como dice Hobbes— «solitaria, pobre, repugnante, brutal y corta».[201]

Sidgwick continúa diciendo: «De todos modos, como este orden moral actual es reconocidamente imperfecto, será deber del utilitarista ayudar a mejorarlo, así como un miembro de una sociedad civilizada moderna, más ordenado y respetuoso de la ley, incluye en su concepción del deber político la reforma de las leyes».[202]

Hasta aquí todo está muy bien. Pero aun así, no es tan fácil reformar y mejorar la moral tradicional o del sentido común,[203] como Sidgwick y otros utilitaristas clásicos tan a menudo parecían suponer. Ciertamente no puedo estar de acuerdo con Sidgwick en que «el único método posible» de modificar o complementar la moral del sentido común es el del «hedonismo empírico puro».[204]

Tiene una importancia cardinal reconocer por qué debemos tratar el código moral positivo existente no solo con tanto respeto como a las leyes de nuestro país, sino con mucho más respeto, incluso en una actitud muy cercana a la reverencia y al temor. Este código moral creció espontáneamente, como el idioma, la religión, las costumbres y la ley. Es el producto de la experiencia de generaciones inmemoriales, de las interrelaciones de millones de personas y la interacción de millones de mentes. La moral del sentido común es una especie de derecho consuetudinario, con una jurisdicción infinitamente más amplia que el derecho consuetudinario ordinario, y se basa en un número prácticamente infinito de casos particulares. No se requiere de nosotros que realicemos el acto óptimo —el acto específico que más haría aumentar la suma de la felicidad humana—, porque nunca podemos saber exactamente cuál sea ese acto. Pero sí sabemos lo que las reglas morales tradicionales prescriben. En tales reglas se cristalizan la experiencia y la sabiduría moral de

la humanidad.

La moral del sentido común nunca debería considerarse inaccesible a la crítica, por supuesto, porque entonces no habría ningún progreso ético. Pero esta crítica nunca debería hacerse de manera impaciente, arrogante, condescendiente o frívola (como lo han hecho tantos filósofos, desde Trasímaco a Bentham, o desde Nietzsche a Bertrand Russell y otros positivistas lógicos), sino con gran cuidado y precaución, y solo después de hacer todo esfuerzo necesario para ver la utilidad o necesidad posible de alguna regla moral tradicional, siempre que tal utilidad o necesidad no sean inmediatamente obvias.

3. La importancia del precedente

Hemos discutido con mucho detalle en otra parte la necesidad de guiarnos en la ética por la utilidad de reglas generales, antes que por las consecuencias estimadas de actos particulares considerados aisladamente. La moral del sentido común siempre ha reconocido implícitamente la necesidad de guiarse por tales reglas generales. También ha reconocido la necesidad de permitir muy pocas excepciones, aun cuando tales excepciones serían inocuas en sí mismas, porque, una vez admitidas, tenderían a hacerse demasiado amplias y numerosas. Todo el código social que restringe el tiempo, el lugar, y las circunstancias de las relaciones sociales entre hombres y mujeres está basado en este principio.[205] El derecho consuetudinario y el escrito encarnan el mismo principio: se supone que uno se debe detener ante la luz roja, incluso en cruce de calles desierto. Pero este principio es, por lo general, ignorado o pasado por alto por los críticos precipitados de la moral del sentido común.

Otra consideración que estos críticos suelen pasar por alto es la importancia del precedente. El precedente es en la ética al menos tan importante como en la ley. Las reglas deberían cambiarse despacio, una por una, después de cuidadosa reflexión. Un intento de cualquier «nueva valoración repentina de todos los valores» puede simplemente derivar en confusión y caos.

El precedente es de primera importancia en la ley para proteger los derechos individuales. La ley debe ser cierta: es decir, no solo debe ser razonablemente precisa, sino que las decisiones de los tribunales deben ser

razonablemente previsibles, para que la gente pueda saber cuándo está actuando dentro de sus derechos y actuar con la certidumbre razonable de que las reglas no serán cambiadas a mitad del juego. Esto no es menos verdadero de las leyes éticas. Los estándares de correcto e incorrecto, alabanza y censura, solo deberían cambiarse gradualmente, lentamente, poco a poco, de modo que la gente pueda acostumbrarse a las nuevas reglas. Esta gradualidad asegura el máximo de la cooperación social y hasta del progreso. Este es el elemento de verdad en el conservadurismo, en tanto que refleja una filosofía de gradualismo. Las nuevas reglas y estándares deben ser probados por una minoría antes de ser adoptados por todos o impuestos a todos.

Digámoslo de todavía otra forma. ¿Por qué es importante el cumplimiento del deber? Porque significa seguir una regla reconocida y establecida. ¿Por qué es importante seguir una regla establecida? Porque estas reglas son el producto de millones de decisiones individuales en millones de situaciones, y encarnan una experiencia y una sabiduría acumuladas. Porque se ha llegado gradualmente a la conclusión de que seguir estas reglas establecidas tiene en el largo plazo la consecuencia de maximizar la armonía, la cooperación y el bienestar humanos (o de minimizar la discordia y el conflicto). Y finalmente, porque es necesario que seamos capaces de depender de las reacciones y respuestas de cada uno. Si nos detuviéramos antes de cada acto o decisión para calcular las consecuencias probables de la acción A, B, C o N, o decidiéramos «juzgar cada caso por sus méritos», sin hacer caso de ninguna regla o principio de acción establecidos, los otros no podrían depender de nuestras acciones o respuestas. La base primaria de la cooperación humana, consistente en la dependencia mutua con que cada uno de nosotros desempeñará el papel que de él se espera, sería minada o destruida.

En una sinfonía, cada músico y cada instrumento tienen su papel asignado para ejecutar el tema o producir la armonía. Cualquier nota falsa o inoportuna de cualquier instrumento, cualquier falla en el ritmo o sincronización, estropearía el resultado final. Lo mismo ocurre con la sinfonía de la vida.

Esto nos trae a otro corolario adicional. Incluso la regla ética más simple es mejor que ninguna regla. Esto es así porque tenemos que saber qué esperar los unos de los otros en nuestras acciones diarias, pues dependemos de la conducta de los demás, y debemos ser razonablemente capaces de conocer con anticipación cuál será el comportamiento de los otros.

Quizás una analogía con las leyes de tránsito nos ayudará a ver esto más claro. Una regla que *permite* girar a la derecha ante una luz roja puede ser mejor o peor que otra que *prohíbe* girar a la derecha ante esa misma luz roja. Una regla que indica que se debe conducir por el lado derecho de la vía puede ser mejor o peor que otra que indica que se debe conducir por el lado izquierdo. Pero es mucho más importante adoptar y cumplir incluso la regla inferior (cualquiera que sea) que no adoptar ni cumplir ninguna regla en absoluto. En el primer caso, cada conductor sabe qué esperar de los otros conductores; en el segundo, no sabe qué esperar, y el número de discusiones, líos y accidentes se multiplicará inevitablemente.

Resumamos las conclusiones a las que hemos llegado. El derecho consuetudinario y la tradición moral merecen un enorme respeto de parte de cada uno de nosotros, debido al proceso según el cual se han formado. El derecho consuetudinario es el resultado de cientos de miles de decisiones tomadas por miles de jueces que actúan en casos específicos, intentando no solo resolver cada uno de ellos, sino de resolverlos todos sobre la base de precedentes establecidos y principios aceptados por las partes que se relacionan. (Científicos y «pensadores avanzados» ridiculizan a menudo la ley y a los mismos abogados por su deferencia «ciega» con los precedentes. Pero esto es lo que le da certeza a la ley. Esto es lo que le permite a los individuos saber que tienen ciertos derechos que los otros están obligados a respetar, qué es lo que tienen derecho a esperar de otros y por qué pueden depender razonablemente de otros cuando hacen sus propios proyectos). Lo que se aplica al derecho consuetudinario se aplica también a la tradición moral (o moral del «sentido común», o el consenso moral) multiplicado cien veces. Desde el principio de los tiempos, los hombres han tenido diariamente conflictos, disputas, problemas de división, precedencia, prioridad o equidad, y al tratar de resolverlos, han procurado hacerlo sobre la base de principios consistentes o aceptados, que también comprometen a otros. Nuestra moral del «sentido común» es el resultado de estos millones de juicios y decisiones inmemoriales.

4. «Siga siempre la regla a menos que…»

La conclusión a la que todo esto conduce está clara. Deberíamos cumplir con la moral del sentido común, deberíamos cumplir con las reglas de conducta

convencionales de nuestro tiempo y lugar, independientemente de lo que éstas resulten ser, a menos que en algún caso particular tengamos fuertes motivos para apartarnos de ellas. Nunca deberíamos negarnos a cumplir una regla moral establecida, simplemente porque no podemos entender su propósito. Ninguna persona puede estar en una posición que le permita conocer todas las experiencias, decisiones y consideraciones que han dado lugar a que una regla moral adopte una forma particular.

Este es el gran elemento de verdad práctica (aunque no «manifiesta») en el precepto de Sir David Ross: que siempre deberíamos cumplir con lo que él llama nuestros «deberes prima facie», aun cuando no podamos ver exactamente, en algún caso particular, cómo ello promoverá nuestro propio bienestar individual, o incluso el bienestar de nuestra comunidad, en el largo plazo. Nuestra máxima general debería ser ésta: *Seguir siempre la regla moral establecida, cumplir siempre nuestro deber prima facie, a menos que haya una razón clara para no hacerlo*.

Esta es poco más o menos la forma general de la amonestación sarcástica de Mark Twain: «cuando en duda, diga la verdad». Cuando duda, siga la regla moral establecida.

La carga de la prueba debe recaer sobre la excepción o sobre la presunta innovación moral. De hecho, una gran parte del objetivo del filósofo moral debería ser descubrir las razones de una regla moral existente o la función a la que ésta sirve.[206] Si cada uno de nosotros fuera libre para cambiar o ignorar el código moral tradicional en cualquier aspecto en que no nos convenga, o incluso en cualquier aspecto respecto del cual no entendamos totalmente la razón para aplicarla, el código perdería toda su autoridad.

Hay verdad, entonces, en la conclusión de Hegel: «La virtud no consiste en afligirse uno mismo por una peculiar y aislada moral propia. Esforzarse por adquirir una moral positiva propia es fútil y, por su misma naturaleza, irrealizable. Al respecto de la moral, el único cierto es este principio de los hombres más sabios de la antigüedad: ser moral es vivir de acuerdo con la tradición moral del propio país».[207]

Esto, sin embargo, parece una exageración. Al menos que unos cuantos tuvieran el coraje de apartarse del código moral predominante en su país o tiempo, en este o aquel detalle, por alguna razón cuidadosamente considerada, no habría progreso moral posible. Nunca debemos permitir que el código

moral existente permanezca petrificado e inmutable, porque entonces hasta las motivaciones que se ocultan detrás del mismo se olvidarían y tendería a perder su sentido. «La letra mata, pero el espíritu da vida». Cada uno de nosotros puede y debe cooperar en mejorarlo y perfeccionarlo continuamente.

Por suerte, a cada uno de nosotros se nos ofrece diariamente esa oportunidad. El código moral predominante, o la moral del sentido común, cuando se los examina de cerca, consisten en su mayor parte en generalidades que, llegado el momento de su aplicación detallada, no tienen mucha claridad y precisión. La moral del sentido común prescribe virtudes como la prudencia, templanza, dominio de sí mismo, buena fe, veracidad, justicia, coraje, benevolencia, etc.; pero estos conceptos a menudo son vagos y a veces hasta contradictorios. No nos dicen, por ejemplo, cómo reconciliar las exigencias de la prudencia con las de la benevolencia, cuando estas entran en conflicto; o, por ejemplo, en qué punto exacto el coraje se convierte en temeridad. Sin embargo, cada uno de nosotros, cuando alaba, censura, aconseja y, sobre todo, cuando actúa y decide puede ayudar a que estas ideas se tornen más exactas. La función del filósofo moral es buscar constantemente algún principio de unificación, que pueda explicar el origen y la necesidad de la mayor parte de las virtudes y deberes tradicionales, ayudar a darles una forma más precisa y conciliarlos en un sistema más coherente. [208]

Mientras tanto, sin embargo, la moral existente parece bastante adecuada y es en realidad indispensable para la guía práctica de la mayor parte de personas en la mayoría de circunstancias. Sin un profundo respeto general y una gran deferencia hacia el código moral tradicional, no habría sino un caos moral. En nuestra época es este un peligro mucho mayor que el de un código imperfecto e inflexible, sostenido por un temor supersticioso.

5. El contrato moral

Antes que terminemos esta consideración sobre el código moral tradicional, hay que decir una palabra sobre un elemento significativo de su naturaleza. La función principal de la moral común es reducir el conflicto social y promover la cooperación social. Y es importante reconocer el papel que en esta moral desempeña el *acuerdo tácito*. Desde los días de Rousseau, se ha hablado mucho en la teoría política sobre el contrato social. Ahora bien, no hay

ninguna evidencia de que alguna vez haya existido en la historia un contrato social explícito. Sin embargo, los hombres han actuado, desde tiempos inmemoriales, política y moralmente, *como si* hubiera un contrato social. Se trata más bien de un *acuerdo* tácito, no formulado ni explícito, pero verdadero, que se refleja en nuestras acciones y en nuestras reglas de acción. Suele adoptar esta forma general: haré esto, si usted hace aquello. Me abstendré de esto, si usted se abstiene de aquello. No lo atacaré, si usted no me ataca. Respetaré su persona, su familia, su propiedad y otros derechos establecidos a su favor, si usted respeta los míos. Guardaré mi palabra, si usted guarda la suya. Diré la verdad, si usted la dice. Tomaré mi lugar en la cola y esperaré mi turno, si usted hace lo mismo. Quienes violan estas reglas convenidas tácitamente no solo hacen un daño directo e inmediato, sino también ponen en peligro la adhesión general a las mismas. El respeto a la ley individual y a la ley general, la moral individual y la moral social general, son interdependientes. Son, de hecho, dos nombres para expresar lo mismo.

6. ¿Son «manifiestas» las máximas?

Llegamos ahora a una pregunta final. Concediendo que no existen tales cosas como «intuiciones» morales —o al menos que no se debería usar la palabra «intuición» por sus desorientadoras connotaciones místicas— ¿podemos hablar de «cogniciones morales directas»? ¿Existen «axiomas» morales «manifiestos»?

La geometría euclidiana y todo el razonamiento deductivo descansan sobre «axiomas» o postulados, cuya verdad se supone manifiesta, o al menos se da por sentada. Veamos cómo se aplica esto al razonamiento ético.

El razonamiento ético, como vimos en el capítulo 15, implica fines y medios, y puede ser hipotético u objetivo. Ejemplo, en el caso de que tome la forma hipotética: *Si* usted quiere maximizar su propia felicidad en el largo plazo, *entonces* debería adoptar las reglas de conducta que tenderán a maximizar su felicidad en el largo plazo; y esas reglas son éstas… Ejemplo, en el caso de que tome la forma objetiva: Usted quiere sustituir con una situación más satisfactoria una menos satisfactoria. Usted quiere maximizar su felicidad en el largo plazo. Por lo tanto, debería adoptar las reglas de acción que tenderán a maximizar su felicidad en el largo plazo. O esto:

queremos lograr la máxima felicidad para cada uno de nosotros. Por lo tanto, deberíamos adoptar para nosotros e imponer (bien mediante censura o alabanza) sobre cada uno las reglas de comportamiento que ofrezcan la mayor probabilidad de conseguir la felicidad máxima para cada uno de nosotros.

Podemos decir, por tanto, que las reglas morales tienden a hacerse manifiestas cuando se transforman en tautológicas, o cuando nuestro objetivo es manifiesto, debido a que lo *vemos*, de hecho, como nuestro.

No necesitamos aquí preguntarnos a cuánto se extiende este ámbito de la «moral manifiesta». Muchas reglas morales —como la regla de que no debemos torturar a un niño— son manifiestas, en el sentido de que ninguna persona de sentimientos normales trataría nunca de buscarle una razón o justificación a dicha regla. Henry Sidgwick sostenía que «en los principios de prudencia, justicia y benevolencia racional, como se reconocen comúnmente, hay al menos un elemento manifiesto, inmediatamente cognoscible por intuición abstracta».[209] Otros escritores éticos han sostenido que estas «certezas manifiestas» se extienden a un campo mucho más amplio. Sin embargo, dado que se trata de una materia práctica, el filósofo ético haría bien en adherirse en su razonamiento a algo como el equivalente de la navaja de Occam, y no multiplicar innecesariamente intuiciones supuestas o cogniciones directas, sino reducirlas al mínimo, o intentar obviarlas completamente, si le fuera posible.

20

Vocación y circunstancia

1. Deberes: ¿universales o especiales?

Así como en nuestra vida económica hay una necesaria división y especialización del trabajo, así también en nuestra vida moral hay una necesaria división y especialización del deber. No reconocer esto ha dado lugar a una gran confusión en el ámbito del pensamiento ético. Se supone comúnmente que lo que es una obligación para uno debe ser una obligación para todos, y que lo que no es un deber para la mayoría no puede ser un deber para nadie. Suele suponerse, en otras palabras, que un deber o es universal o no es un deber en absoluto. Esta es la interpretación común de la regla de Kant: «Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal».

Un poco de reflexión mostrará, sin embargo, que cada uno de nosotros tiene deberes morales especiales así como cada uno tiene una vocación especial y un trabajo especial que desempeñar. De hecho, un gran número de estos deberes especiales se derivan directamente de nuestra vocación especial y de nuestro especial trabajo. Así como es deber moral de cada uno cumplir con las condiciones de un determinado contrato económico, también es deber moral de cada uno cumplir las tareas implícitas en cualquier trabajo que hayamos aceptado. Y muchas veces, precisamente porque hemos aceptado estos deberes especiales, los mismos no son necesariamente deberes de otros.

Permítame ilustrar esto con los ejemplos de algunas situaciones especiales. Si usted va caminando solo por una playa desierta, y alguien que se está ahogando grita pidiendo auxilio, y tanto la distancia de la playa como las olas y la marea, y hasta su propia habilidad para nadar y otras

determinadas condiciones son tales que usted probablemente podría salvarlo sin arriesgar demasiado su propia vida, entonces su deber es intentar salvarlo.

Pero supongamos ahora que, en las mismas condiciones, hay un centenar de personas en esa playa. Su deber de rescatar al que está en peligro no desaparece del todo —*alguien* tiene que hacerlo—, pero se atenúa considerablemente. El deber es más grande para los nadadores más fuertes que para los más débiles, porque sus posibilidades de salvarlo son más altas y los riesgos para sí mismos son menores. Si hay en la playa un salvavidas profesional, especialmente contratado para vigilarla, el deber es claramente de él. Si el socorrista está ausente, enfermo, borracho o acaba de anunciar que se iba a una huelga, sería deber de otra persona efectuar el rescate, pero ni la ley ni las normas de la moral pueden decir específicamente *de quién* sería este deber. Todo lo que puede decirse es que, si nadie efectuó el rescate y la víctima se ahogó, todas las personas que estaban en la playa y eran *capaces* de realizarlo compartirán la culpa por incumplimiento y tendrán buenas razones para sentirse avergonzadas de sí mismas.

Una vocación específica y una asignación específica de tareas claramente planteadas resuelven muchos problemas morales de este tipo. Si usted sabe que una niña indefensa o una mujer inválida está dentro de un edificio en llamas, ¿será su deber tratar de salvarlas? La respuesta depende de muchas circunstancias: la posibilidad de ser exitoso en el intento o la aparente imposibilidad ante tal situación; la particular relación que usted tenga con la víctima; la presencia o no de otros posibles rescatistas mejor equipados. Pero si han llegado los bomberos profesionales, con el equipo adecuado, entonces la pregunta sobre a quién corresponde el deber del rescate —si este es del todo posible— queda prácticamente respondida.

Supongamos que un delincuente trata de asaltar a un transeúnte en la calle a punta de pistola. Usted pasa por allí y está desarmado. ¿Será su deber tratar de detenerlo, a pesar del gran riesgo que esto representa para usted? Supongamos que empieza a golpear a la víctima con la culata de su arma. ¿Se hace más fuerte para usted su deber de intervenir? O supongamos —y se trata de una situación que a veces ocurre— que un delincuente armado está robando o disparando contra alguien en presencia de una multitud de personas. La mayoría de ellas dirían que es responsabilidad de la multitud detenerlo. Pero la parte medular de esta pregunta por lo general queda sin respuesta. ¿Quién debe dar el primer paso para tratar de desarmar al

delincuente?

Una vez más, la respuesta a estas preguntas dependerá, en cierta medida, de algunas circunstancias especiales, como por ejemplo, si el ataque del delincuente es contra tu esposa o contra un extraño. Pero una circunstancia puede resolver la pregunta, en opinión de la mayoría: si un policía armado estuviera en la escena, sería *su* deber asumir los riesgos de intervenir.

Así, ciertos deberes se vuelven claros e inequívocos por la sencilla razón de que se han aceptado, explícita o implícitamente, desde el momento que se elige una vocación o al aceptar un determinado trabajo o responsabilidad. A menudo hablamos de los «deberes» de un trabajo en particular, al referirnos simplemente a los requisitos de rutina del mismo. Pero cuando incumplir estas responsabilidades ocasiona un daño considerable, también son deberes morales. Cualquier persona que no tiene la intención de asumir los riesgos que conlleva la vocación que ha elegido voluntariamente —sea esta la de policía, soldado, capitán de barco, piloto de avión, bombero, salvavidas, vigilante nocturno o médico—, no tiene derecho a elegir tal vocación.

La ética de «sentido común» sugiere, como hemos visto en el transcurso de esta discusión, que tenemos ciertos deberes que casi podrían llamarse *deberes accidentales*. Si somos la única persona presente en una playa, cuando alguien pide ayuda desde el agua; si es el nuestro el primer vehículo en llegar, cuando acaba de ocurrir un accidente y un peatón está quejándose en la vía, no podemos decirnos a nosotros mismos que es un mero azar que nosotros, y solo nosotros, estemos en ese punto específico y en ese preciso momento, que el rescate o ayuda de nuestra parte sería inconveniente, que estamos apurados, que no es de nuestra incumbencia y que probablemente alguien más llegará dentro de poco. El hecho es que ha caído un deber sobre nosotros —por accidente, es cierto— y no deja de ser un deber. Así que de las tres personas que vieron al hombre que descendía de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de los ladrones, los dos que pasaron de largo ignoraban el más elemental deber de la compasión y solo el buen samaritano actuó moralmente (Lucas 10:30-33).

El fundamento de este deber es bastante claro. Cualquiera de nosotros esperaría esto de un transeúnte, en el caso de que hubiéramos sido alguno de nosotros el hombre agredido y robado. Un mundo en el que los transeúntes no acepten tal deber no puede calificarse como un mundo verdaderamente moral.

2. Los límites de la responsabilidad

No obstante, desvalorizaríamos mucho la importancia de estos deberes si los llamáramos «deberes accidentales». Un término mejor sería *deberes circunstanciales* o *deberes de relación*. Este último término podría abarcar no solamente los deberes que recaen sobre nosotros debido a nuestra relación de sangre con otra u otras personas —los deberes de consanguinidad—, sino los deberes que surgen debido a nuestras relaciones de todo tipo —incluso, a veces, espaciales— con otras personas, como los deberes de *proximidad*.

Ninguno de nosotros es un espíritu abstracto o incorpóreo. Cada uno somos un ciudadano de un país determinado, residente de una ciudad o barrio en particular, hijo o hija, padre o madre, hermano o hermana, esposo o esposa, amigo o conocido, empleador o empleado, colega de negocios o compañero de trabajo, vecino, profesional en una determinada actividad o cliente en el mismo sentido, o, en algún momento, simple compañero de viaje de otros. En cada una de estas calidades o circunstancias surgen en nosotros ciertos deberes, explícitos o implícitos, hacia otras personas específicas. Es deber del hombre casado sostener y defender a su propia esposa, pero no necesariamente es deber de alguien más. Es deber de un padre velar por la educación de sus hijos, pero no necesariamente por la de los hijos de otro. Si alguien conduce su vehículo por un camino solitario y se encuentra con un motorista que ha tenido un accidente grave, es su deber detenerse y hacer lo que razonablemente pueda para ayudarle, incluso aunque esté en un país extranjero o circule por ese camino por pura casualidad.

Pero es precisamente porque cada uno de nosotros tiene muchos deberes especiales por vocación, relación o proximidad por lo que no puede tener deberes ilimitados en todas partes. Si nos encontramos con alguien en problemas y somos la única fuente de ayuda disponible para él en ese momento, es nuestro deber hacer todo lo que sea razonablemente posible para ayudarlo. Pero no es nuestro deber andar por ahí *buscando* gente a quien ayudar. No es nuestro deber inmiscuirnos en los problemas de los demás o forzar nuestra ayuda hacia ellos. En el mundo de hoy, alguien muere a cada tictac del reloj. Solamente en los Estados Unidos mueren tres personas por minuto. Podemos estar seguros de que en algún otro lugar —por ejemplo, en Corea o Paraguay— algunas personas deben estar sufriendo o muriendo de hambre en este momento. Pero no se puede concluir de aquí que tengamos el

deber de abandonar lo que estamos haciendo y ayudar; o permitir que nos carguen con impuestos exagerados para una «ayuda extranjera» sin limitaciones, distribuida por burócratas bien pagados, que constantemente buscan a posibles beneficiarios de la misma y adoptan una muy bien compuesta pose de santurronería por su vicaria generosidad. Tampoco se concluye que, en vista de las noticias sobre la muerte y el sufrimiento *en algún lugar*, deba desarrollarse en nosotros un complejo de culpa, porque al mismo tiempo nosotros estemos pasándola muy bien.

En resumen, la conclusión de que cada uno de nosotros tiene deberes especiales, propios de su vocación, relación o circunstancias, debe tener como corolario y anverso la otra conclusión de que el deber de cada uno de nosotros tiene también ciertos límites definitivos.

Pero el problema de definir el ámbito y los límites exactos de nuestros deberes individuales es uno de los más difíciles de la ética. Yo no recuerdo haber encontrado nunca en ningún libro una definición plenamente satisfactoria. De hecho, pocos filósofos morales parecen haber sido conscientes del problema. Uno de los que sí lo ha sido, y que ha expresado al menos un criterio parcial sobre los límites de la responsabilidad individual, es F. A. Hayek:

> El sentido de responsabilidad se ha debilitado en los tiempos modernos, tanto por el crecimiento excesivo de la gama de responsabilidades de una persona, como por exculparla de las consecuencias reales de sus acciones… Para ser eficaz, la responsabilidad debe ser definida, limitada, y proporcional, emocional e intelectualmente, a las capacidades humanas. Tan destructivo es para el sentido de responsabilidad que se le enseñe a uno que es responsable de todo como que no puede ser responsable de nada…
>
> La responsabilidad, para ser eficaz, debe ser responsabilidad individual… Así como la propiedad de todos no es propiedad de nadie, así también la responsabilidad de todos no es responsabilidad de nadie.
>
> La condición esencial de la responsabilidad es que se refiera a circunstancias que el individuo pueda juzgar: a problemas que, sin demasiado esfuerzo de la imaginación, un hombre pueda hacerlos suyos.
>
> No podemos pretender que el sentido de responsabilidad por lo conocido y familiar sea sustituido por un sentimiento similar respecto de lo remoto y solo teóricamente conocido. Si bien podemos sentir una genuina preocupación por la suerte de nuestros vecinos conocidos y, en general, saber cómo ayudarlos cuando necesitan ayuda, no podemos sentir lo mismo por los miles o millones de desafortunados que sabemos que existen en el mundo, pero cuyas circunstancias individuales no conocemos. No importando cuán conmovidos podamos sentirnos por historias sobre su miseria, no podemos hacer que el conocimiento abstracto del número de personas que sufren guíe nuestro actuar cotidiano. Para que lo que hacemos pueda ser útil y eficaz, nuestros objetivos deben ser limitados y proporcionales a la capacidad de nuestra mente y de nuestra compasión. Que se nos recuerde constantemente nuestra responsabilidad «social» para con todos los necesitados o

desafortunados en nuestra comunidad, en nuestro país o en el mundo, debe tener como efecto atenuar nuestros sentimientos, hasta que desaparezca la diferencia entre aquellas responsabilidades que exigen que actuemos y las que no lo exigen. Entonces, con el fin de ser efectivos, la responsabilidad debe ser tan limitada que le permita al individuo depender de su propio conocimiento concreto para decidir sobre la importancia de las diferentes tareas, aplicar sus principios morales a las circunstancias que conoce, y ayudar a mitigar los males voluntariamente. [210]

El profesor Hayek escribió principalmente un libro político; pero apenas necesitamos sustituir en el pasaje anterior la palabra «deber» por la palabra «responsabilidad», para reconocer que se aplica igualmente al ámbito ético. Los deberes del individuo no son ilimitados.

3. ¿«Toda la humanidad» o solo su propio vecino?

No obstante, el utilitarista típico nos dice que «tenemos que comparar en cada caso todos los placeres y dolores que pueden preverse como posibles resultados de las diferentes alternativas de conducta que se nos presentan, y adoptar la que parezca que puede dar lugar a la mayor felicidad como un todo».[211] O que, «el criterio de una acción —lo que la constituye en buena o mala— es su tendencia a promover lo más beneficioso como un todo para toda la humanidad».[212]

Ahora bien, una cosa es reconocer que este criterio puede ser una prueba legítima para un sistema de normas morales, consideradas como un todo, y otra que cada individuo deba hacer del mismo un criterio directo para guiar sus propias acciones. Porque puede resultar —como creo que ocurre en la práctica— que la forma más prometedora para maximizar la felicidad de toda la humanidad no es que cada persona trate de alcanzar ese resultado directamente, sino, por el contrario, que cada individuo actúe de conformidad con *normas generales* apropiadas, realizando bien su trabajo especial, y cooperando con su familia y asociados inmediatos.

Algunos utilitaristas nos dicen que cada uno de nosotros, de acuerdo con la meta de maximizar la felicidad humana, debe estar dispuesto, por una acción benevolente, a sacrificar su propia felicidad por lo menos hasta el punto en que su acción la reduce menos de lo que puede aumentar la felicidad de otro. La moralidad del sentido común respondería, creo, que mucho depende de *cuál* es el sacrificio y de *quién* es ese «otro». Si es la esposa o la hija u otro ser querido, la regla parece suficientemente aceptable: en tal caso,

de hecho, podría ser dudoso que uno realmente esté sacrificando del todo de su propia felicidad. Pero si la persona por quien uno debe hacer este sacrificio es un completo desconocido o alguien que uno conoce, pero detesta, dudo que la moral del sentido común aceptara tal cálculo matemático para «maximizar la felicidad humana», aun cuando fuera posible medir la disminución de la felicidad propia contra el aumento de la felicidad del desconocido.

¿Es posible resolver este problema en términos abstractos o por medio de normas generales definidas? Por lo menos intentémoslo. Empecemos por observar las reglas implícitas, aunque nebulosas, elaboradas por la moral del sentido común, para ver si pueden proveernos alguna pista.

Creo que el espíritu de esa moral nos lleva a desconfiar apropiadamente del reformador moderno, caracterizado por Rousseau o Marx, cuyo cacareado amor por toda la humanidad va muy frecuentemente acompañado por negligencia o la insensibilidad hacia su propia familia o sus amigos. «Sobre las atenciones sociales y los pequeños actos de lealtad de la vida», escribió una vez Albert Jay Nock, «prefiero en todos los casos al viejo anticuado y no a los radicales… o, en realidad, a la mayoría de nosotros. Estamos tan ocupados con nuestro amor por la humanidad en general que no tenemos tiempo para ser amables con nadie».[213]

Quizás este resultado no sea casual. Sospecho que los utilitaristas clásicos cayeron en una confusión de pensamiento que puede tener, y ya ha tenido, algunas consecuencias perjudiciales. Una cosa es —y es correcto— decir que nuestras normas morales deberían ser tales que promuevan la máxima felicidad para toda la humanidad, y otra que sea entonces deber de cada individuo tratar de promover directamente la máxima felicidad general de toda la humanidad. La mejor manera de promover esta máxima felicidad general es que cada individuo coopere con su familia, sus vecinos, sus asociados inmediatos, y cumpla sus deberes para con los mismos.

Espero que me perdonen si intento aclarar e ilustrar el punto con una ilustración gráfica. Según el gráfico (fig. 1), A tiene vínculos directos de familia, amistad, negocios o vecindad con B, C, D y E, y, de manera recíproca, las obligaciones y deberes correspondientes.

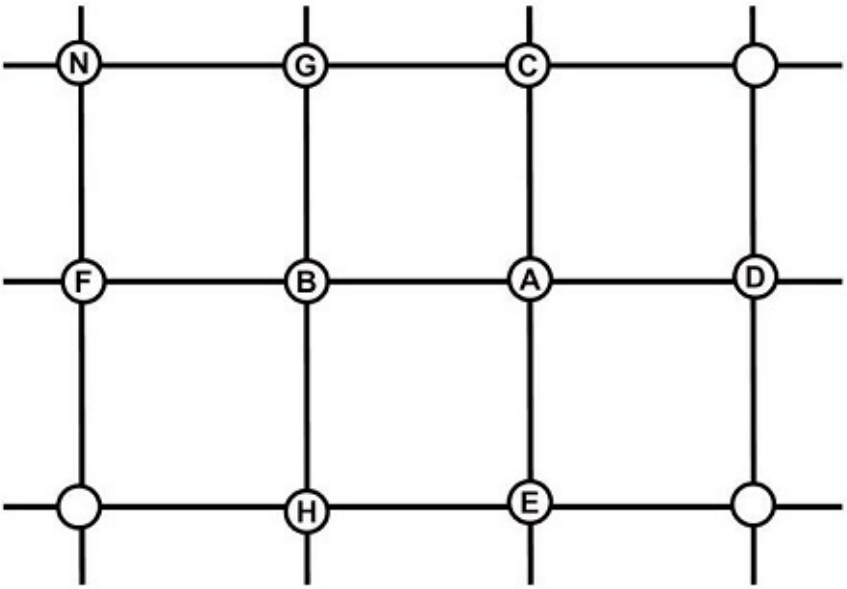


Figura 1

Si A se hace cargo de ellos, y B, C, D y E, respectivamente, se ocupan de *sus* vínculos y deberes directos, y todos actúan así, entonces la cooperación social y la ayuda mutua *totales* están aseguradas. Pero si a A se le dice o cree que no solo tiene deberes directos con B, C, D y E, sino también tiene iguales deberes y obligaciones con N, e incluso con un número prácticamente infinito de N's, la imposibilidad de poder cumplir con tales deberes u obligaciones puede llevarlo a desairar o abandonar sus deberes directos hacia los que le son cercanos. Si su deber para con N, que es un extraño —podría alguien razonar así inconscientemente—, no es menor que para con B, que es su hermano, entonces su deber para con B no es mayor que su deber para con N, y, por lo tanto, puede desatender a ambos, u ofrecerle a los dos un servicio o una cooperación del diente al labio. Pero si A cumple sus deberes directos para con B, etc., y B cumple sus deberes directos para con A, H, F y G, entonces se puede contar con que F y G cooperarán con N, etc.

Quizá nunca sea posible reducir a una norma precisa la fuerza y la urgencia de los deberes de A para con B, en comparación con sus deberes lejanos e indirectos para con N, etc. Tal vez algún día se pueda formular una ley que sea equivalente, en el ámbito de la moral, a la ley de la gravedad en la física, según la cual los deberes de uno para con los demás se reducen, digamos, de acuerdo al cuadrado de la «distancia», o aumentan inversamente con el cuadrado de la «distancia».

Mientras tanto, solo podemos ser guiados por las normas, más bien

nebulosas, formuladas por la moral del sentido común. Pero creo que estas normas, aunque nebulosas, siguen implícitamente algún *principio de proximidad* como el que he trazado aquí: un deber de persona a persona y no de persona a gente; de uno a uno, y no tanto de uno a todos o de uno a la humanidad, que es lo que los utilitaristas clásicos precipitadamente adoptaron. Porque hay mucha sabiduría en este proverbio: «Lo que es asunto de todos no es asunto de nadie». Y un corolario de lo mismo es este: lo que es una «vaga responsabilidad» de todos tiende a no ser «responsabilidad real» de nadie.

Aquí llegamos a un problema importante, que extrañamente ha dado lugar a muy poca discusión entre los filósofos morales. Le hemos reconocido validez al precepto de Kant: «Actúa como si la ley de tu acción pudiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal». Muchos han sacado de este el corolario de que *todas* las normas morales deben ser «universalizables». Pero ahora parece que estamos diciendo lo contrario: que los deberes de cada uno de nosotros son particulares, dependiendo de nuestra vocación, «posición» o relaciones especiales con los demás.

¿Existe realmente una contradicción aquí? ¿Hay alguna forma de reconciliar la necesaria *universalidad* con la necesaria particularidad de los deberes? Creo que esta reconciliación es posible, si establecemos correctamente el deber de cada persona. Entonces podríamos decir, por ejemplo, que cada madre tiene deberes hacia sus *propios* hijos, cada marido hacia su *propia* mujer, cada hombre hacia su *propio* trabajo y hacia su *propio* empleador, cada empleador hacia sus *propios* empleados, etc. Así podemos plantear la norma o el deber de tal manera que es a la vez particular y tiene aplicación universal.

Otra forma de reconciliar la necesaria universalidad con la necesaria particularidad de los deberes es decir que el deber de un hombre depende de las *circunstancias particulares* en las que se encuentre o en las cuales se le pide que actúe, y que su deber en esas circunstancias será el deber de *cualquiera* o de *todos* en las *mismas* circunstancias. La dificultad con esta postura es que no hay dos personas que se encuentren nunca *exactamente* en las mismas circunstancias, y que algunas circunstancias son moralmente relevantes y otras no.

Pero la única manera como podemos decidir qué circunstancias son moralmente relevantes es preguntarnos cuáles serían las consecuencias de

incluirlas en una norma general. Así, podríamos decir que es deber no solo de A, sino de *cualquiera* que se encuentre en las mismas circunstancias económicas, pagar una educación universitaria a su propio hijo. Pero no podemos decir que no solo es deber de A, sino de *cualquiera* que se dedique a cualquier otro negocio, pagar una educación universitaria a su hijo. Podemos decir que es correcto no solo en el caso de A sino de todos decir una mentira, *si tiene que hacerlo para salvar la vida*; pero no podemos decir que sea correcto no solo en el caso de A sino de ninguno decir una mentira los jueves por la noche.[214]

En resumen, el grado en que una regla o un deber moral deben generalizarse o particularizarse solo se puede determinar por las consecuencias sociales que esa generalización o particularización tiendan a tener. Y esto apunta, una vez más, hacia lo insatisfactorio de la formulación por Kant del principio de universalidad. Es válido —en la medida que insiste en que nadie tiene derecho a tratarse a sí mismo como una excepción—, pero no es de mayor utilidad. Nos dice únicamente que lo que es una norma moral para A es una regla moral para B o para cualquiera; que lo que es un deber para A es un deber para B o para cualquier otra persona *en esas circunstancias*. Pero no nos da ningún indicio sobre cómo podemos probar la validez o conveniencia de una regla moral en contra de otra, o sobre cuál es nuestro deber específico en circunstancias particulares.

Un problema práctico, respecto del cual es más difícil aún establecer normas específicas, es el siguiente: cuando alguien, por cualquier razón, falla en cumplir con sus responsabilidades específicas, ¿*de quién* es el deber de sustituirlo? Si la madre y el padre no cumplen sus deberes para con sus propios hijos, y les permiten pasar hambre, o por descuido los exponen a una enfermedad contagiosa, ¿quién tiene el deber de tratar de corregir la situación? El derecho común no brinda solución de este problema y la moral del sentido común no da, en relación con el mismo, ninguna respuesta definitiva.

4. La elección de la vocación

Pero es claro, partiendo del debate anterior, que nuestros deberes especiales de relación y circunstancias tienden a mezclarse con nuestros deberes

especiales propios de nuestra vocación. Regresemos entonces a reconsiderar estos últimos.

Una vez que hemos adoptado una vocación, adoptamos, ya sea implícita o explícitamente, los deberes y riesgos especiales inherentes a la misma o que derivan de ella. Pero esto nos lleva al siguiente problema: ¿Tenemos algún deber de adoptar una vocación en lugar de otra? ¿Tiene cada uno de nosotros una vocación «verdadera»? ¿Estamos obligados a seguirla? ¿Cómo podemos determinar cuál es?

Obviamente, dentro de un rango muy amplio, la elección de un oficio o profesión —cuando no nos impone, como suele suceder a menudo— es una decisión que se toma sobre todo por razones económicas, o por razones de preferencia y gusto personal. Dentro de esta amplia gama no se puede decir que entran las consideraciones morales. No obstante, al «deber» de elegir una profesión, un escritor le ha llamado «el más importante de todos los deberes». [215] Ciertamente, es una de las decisiones más importantes, y algunas veces la más importante, que cada uno de nosotros puede tomar en su vida. ¿Hasta qué punto las consideraciones morales entran, o deberían entrar, en esta decisión?

Es obvio que deben entrar en un sentido negativo. Nadie puede excusarse por una vida de crímenes, declarando que decidió adoptarla porque pensó que esa es la manera más rápida de ganarse la vida, o porque tenía un gusto o talento especial hacia ese tipo de vida. Y aun cuando pensemos en ocupaciones que se desenvuelven dentro de la ley, muchos se niegan a considerar siquiera participar en un negocio que estiman innoble o vergonzoso. Otros sentirán que son objeto de un «llamado» positivo, o un deber positivo, para desempeñar un ministerio religioso o cursar la carrera de Medicina.

Creo que hemos hablado ya lo suficiente para subrayar que la elección de una profesión o vocación, aunque dentro de ciertos límites puede ser moralmente indiferente, a menudo implica una elección moral. En los juicios que emitimos sobre nuestros amigos o sobre las figuras públicas, la mayoría de nosotros reconocemos que un hombre tiene una obligación especial para con sus propios dones. Entre los que desperdician su vida en la embriaguez y la disipación, condenamos mucho más enérgicamente al que consideramos que tiene potencial para ser un gran artista, científico o escritor, que al que nunca ha mostrado ningún talento especial para nada. Decimos del primero

que ha pecado contra sus propios talentos. Tendemos a ser intolerantes hasta con un leve signo de pereza por su parte.

Esto puede parecer injusto y paradójico. Pero la moral del sentido común tiene fundamento al reconocer que los talentos especiales imponen deberes especiales, pues reconoce asimismo que, cuando estos talentos no son utilizados, la humanidad pierde mucho más de lo que pierde con la ociosidad o disipación de los mediocres.

Por lo tanto, todo hombre tiene el deber de poner en juego sus propios talentos. No puede subestimarlos, si esta subestimación lo lleva a poner su visión muy baja. «El alcance de un hombre debería exceder su capacidad». Pero solo ligeramente. Es un pecado casi similar que alguien sobrestime su talento y eso lo lleve a emprender proyectos ambiciosos en los que no puede tener éxito en lugar de procurarse una carrera más modesta, pero más útil. Es esta última la opción que hoy más frecuentemente se olvida o desatiende. Si tuviéramos que juzgar por la mayor parte de novelas y obras de teatro escritas sobre este asunto en la última generación, el mundo está lleno de hombres que podrían haber sido grandes novelistas o artistas, pero, en su lugar, fueron obligados por los que los rodean a dedicarse al negocio de la publicidad. Sin embargo, la verdadera realidad parece ser que los Estados Unidos tiene un exceso de novelistas y pintores incompetentes, que, habida cuenta de la verdadera naturaleza y nivel de sus talentos, podrían haber sido al menos escritores e ilustradores de anuncios útiles y exitosos.

No obstante, si alguien tiene en verdad un deber hacia sus talentos —y estoy suponiendo que lo tiene—, esto implica que los talentos especiales imponen deberes especiales. Tales deberes se apoyan en dos bases. Suponemos que alguien que no utiliza completamente sus talentos se sentirá infeliz. Y si maximizar la felicidad *general* es un deber de todos nosotros, entonces aquellos cuyos poderes les permiten hacer contribuciones más grandes deben tener una mayor obligación.

Pero ¿no tiene también esto su reverso? El genio esclavo de su talento ¿no tiene como compensación gozar de ciertas inmunidades de los deberes que corresponden a los hombres ordinarios? ¿Tiene el derecho, por ejemplo, de abandonar a su esposa e hijos para realizar el trabajo de su elección, o está obligado, como el resto de los demás, a responder de los compromisos que asumió en sus decisiones anteriores?

No voy a intentar responder aquí a esta pregunta, que ha fascinado a muchos novelistas y dramaturgos —Somerset Maughan en *The Moon and Sixpence*, *Bernard Shaw* en *The Doctor's Dilemma*, Joyce Cary en *Herself Surprised*, *The Horse's Mouth*, etc.—, pero puedo hacer una generalización. Hemos dicho que la gran prueba de la moralidad de las acciones es su tendencia a promover la cooperación social o contribuir con ella. Pero un individuo puede a veces cooperar mejor en el largo plazo, declinando —excepto sus deberes y exigencias familiares más importantes— todos los demás, para cooperar en «buenas causas» específicas, a fin de concentrar todo su tiempo y energías en algo que solo él puede hacer, o al menos en algo que puede hacer superlativamente bien, como escribir, pintar, componer música, investigar o lo que sea. El juicio moral que hagamos de él dependerá tanto de si su descuido de los deberes y obligaciones ordinarios era realmente necesario para alcanzar su propósito, y de que decidamos si realmente es un genio o solamente un mediocre afectado por alguna rara manía.

5. ¿Una aristocracia moral?

Puede plantearse todavía una pregunta adicional, relacionada con la vocación. ¿Puede haber, o debería haber, una vocación moral específica? Así como es necesario tener policías, pero no necesariamente que todo el mundo sea policía, ¿no puede ser necesario contar con santos y héroes, aunque no todo el mundo pueda ser un santo o un héroe?[216]

Hay maestros en todas las áreas, ya sea en deportes o juegos como el golf, el tenis, la natación, el ajedrez, el *bridge*, o en la industria, la ciencia, el arte, etc. Estos maestros —y no lo son únicamente por lo que han aprendido y enseñado en concreto, sino por la inspiración de su existencia misma— elevan el nivel de rendimiento en su respectiva área. ¿No hay necesidad igualmente de una élite ética, de una aristocracia moral? ¿No existe igualmente una necesidad de este liderazgo moral, ya no solo en el ministerio, el sacerdocio o las órdenes religiosas, sino también en los negocios y en las profesiones? Donde millones de personas han sido inspiradas por el ejemplo de Jesús de Nazaret o los santos cristianos, y otros millones por el ejemplo de Confucio o de Buda, muchos otros miles han encontrado inspiración moral en el ejemplo de Sócrates, Spinoza, Washington, Jenner, Pasteur, Lincoln, Darwin, John Stuart Mill, Charles Lindbergh, Albert Schweitzer, etc. (Estoy

hablando ahora no de cualquier persona en su calidad de filósofo moral, sino como un ejemplar o carácter moral que se distingue por su extraordinaria dedicación, valor, unidad de propósito, compasión o nobleza).

Y si hay necesidad de una elite moral como esta, para que sirva de inspiración al resto de nosotros, ¿sobre los hombros de quiénes recae el deber? Aquí solo podemos responder, creo yo, que el deber, si lo hay, debe ser autoasumido. Podemos acogerlo, aplaudirlo y admirarlo, pero no exigirlo. Probablemente se requiere, de hecho, un genio moral innato, así como la maestría científica o artística requiere un genio intelectual o artístico innato.

Sin embargo, de quienes ostentan determinados cargos, tales como un ministro o un sacerdote, un funcionario público, un maestro o un rector de universidad, tenemos el derecho a esperar una conducta mucho mejor que la media, debido al bien mayor que su existencia podría causar, o al gran daño que su ausencia podría producir a los feligreses, los ciudadanos o los estudiantes que recurren a ellos en busca de orientación.

6. Resumen

Resumiendo, entonces: Una gran parte de los deberes humanos consisten en actos que no son deber de todos. Hay y debe haber una división y especialización del deber así como hay y debe haber una división y especialización del trabajo. Esto no es solo una analogía: una implica la otra. Si tenemos que asumir completamente los deberes y responsabilidades de nuestro trabajo particular, no somos capaces de asumir las funciones o responsabilidades de otros. La mayoría de los deberes de un educador se limitan no simplemente a la educación, sino a la educación de sus estudiantes en su materia particular, y no respecto de otros alumnos ni tampoco de los propios que cursan otras materias. Un policía no puede ser considerado responsable de la eficiencia del departamento de policía, ni de una comisaría; no digamos de la eficiencia del departamento de bomberos en una ciudad determinada, o de ese mismo departamento en otra ciudad.

Además de la división y especialización de los deberes, como resultado de la división y especialización del trabajo, nuestro deber está limitado y definido también por nuestros talentos especiales, y por la proximidad, relación, circunstancias particulares, lugar o «posición» en los cuales nos

encontremos. Debido a que algunos de nosotros tenemos estos deberes especiales, los demás están exentos de ellos. A esto precisamente nos referimos, cuando decimos que cada uno tiene sus propias responsabilidades *personales* ineludibles, que no puede cargar sobre los hombros de otros.

Ello no significa, por supuesto, que no hay deberes universales. Todos tienen el deber de decir la verdad, de mantener sus promesas y acuerdos, de actuar honorablemente. Y aun gran parte de la particularidad de los deberes (como vimos en el capítulo 20, subtítulo ¿«Toda la humanidad» o solo su propio vecino?) se puede reconciliar con la universalidad. Pero *cada* acto no depende de su universalidad para su justificación. Algunas formas de vida —tales como el celibato voluntario— pueden ser elegidas únicamente por algunos, con la condición de que no sean elegidas por todos.[217]

Si nos preguntamos cómo vamos a conocer nuestros deberes especiales, además de aquellos que son inherentes a la vocación especial que hemos elegido, encontraremos la respuesta en dos máximas muy antiguas, que pueden combinarse con gran beneficio en una sola: Conócete a ti mismo y sé tú mismo.

Mediante el descubrimiento de la necesaria especialización de muchos deberes, podemos llegar a la siguiente conclusión: Nuestros deberes no son sin fondo y sin fin. Si los deberes de cada uno son especializados, son limitados también. Ningún hombre está obligado a llevar la carga de toda la humanidad sobre sus hombros.

Muchos escritores morales sostienen que, «en todas las circunstancias, el deber de un hombre es hacer lo más propicio para el bienestar general».[218] Pero esto no debe interpretarse como el deber de intentar aliviar el sufrimiento de todas las personas del mundo, ya sea en India, China o el norte de Chad. El peso de tales deberes ilimitados —suponiendo que los tuviéramos—, nos haría sentir a todos constantemente ineptos, culpables y miserables. Nos distraería de cumplir adecuadamente nuestros deberes para con nosotros mismos, nuestra familia, nuestros amigos y nuestros vecinos inmediatos. Estos deberes limitados son lo más que podemos pedirle razonablemente que cumpla a cualquier hombre. Toda generosidad o dedicación mayor es opcional y debe ser admirada, pero no exigida. Los supuestos profesionales hacedores del bien que hoy corren el mundo, entrometiéndose en los problemas de toda la gente y exhortando al resto de nosotros que nos

olvidemos la miseria y la pobreza de Bolivia, Birmania, Brasil, etc., porque, de lo contrario, estamos relajándonos, jugando o riendo, mientras alguien sufre o muere de hambre en algún lugar, hacen una muy dudosa contribución al mejoramiento total del mundo.

Los principales deberes reales del hombre promedio no son, después de todo, excesivamente onerosos o exigentes. Podrían resumirse así: hacer bien su propio trabajo, tratar a su familia con amor, a sus íntimos con cariño y a todos con cortesía; aparte de eso, no inmiscuirse en los asuntos de otras personas. Alguien que cumple con esto, ya está cooperando con sus prójimos y de forma muy eficaz. Si todos hicieran lo mismo, seguro que la humanidad estaría todavía lejos de ser perfecta, pero sería casi infinitamente mejor de lo que es actualmente.

21

«La ley de la naturaleza»

Desde tiempo inmemorial, muchos filósofos y poetas han sostenido que la guía ética suficiente para el hombre es «seguir las leyes de la naturaleza». Tomado literalmente, el consejo es innecesario y absurdo: es imposible violar las leyes de la naturaleza; el hombre no puede dejar de obedecerlas.

La última palabra según la teoría de que el hombre «debe» seguir las leyes de la naturaleza, o que debe tomar como su guía moral cualquier suceso de la «naturaleza», fue dicha por John Stuart Mill en su ensayo *Nature*, escrito en 1854 pero publicado en 1874, después de su muerte. Mill indica que la palabra naturaleza tiene dos significados principales: ya sea que denote el sistema completo de cosas, incluidas todas sus propiedades, y las relaciones de causa y efecto, o que denote las cosas tal como serían si no existiera la intervención humana.

En el primer supuesto, la doctrina de que el hombre debe seguir a la naturaleza no tiene sentido. El hombre no tiene el poder de hacer otra cosa. Todas sus acciones se realizan necesariamente de conformidad con la naturaleza, u obedecen a una o más de las leyes físicas o mentales de la misma. En el otro supuesto —según el cual el hombre debe hacer que el curso espontáneo de las cosas sea el modelo de sus propias acciones voluntarias— Mill sostenía que no solo era irracional, sino incluso inmoral. Es irracional, porque toda acción humana, cualquiera que sea, consiste en alterar el curso espontáneo de la naturaleza, y toda acción beneficiosa consiste en mejorarla. Es inmoral, porque la naturaleza puede ser insensible, destructiva y cruel:

> En honor a la verdad, casi todas las cosas que los hombres les hacen a otros, por las cuales se les ahorca o encarcela, son actuaciones de la vida cotidiana de la naturaleza. El acto más criminal reconocido por las leyes humanas, el asesinato, la naturaleza lo comete con cada persona una vez en la vida; y en una gran proporción de casos, después de torturas tan prolongadas y horribles como

únicamente los mayores monstruos de los que hemos tenido noticia han empleado intencionalmente con sus semejantes. Si, por una reserva arbitraria, nos negamos a aceptar como asesinato nada que no se concrete en el determinado plazo que se supone se le debe asignar a cada vida humana, la naturaleza también hace lo mismo con casi todas las vidas, exceptuando un pequeño porcentaje, y lo hace de todas las formas, violentas e insidiosas, como los peores seres humanos le quitan la vida a otros. La naturaleza empala a los hombres, los tortura como si estuvieran en el potro, los arroja a las bestias para que sean devorados por ellas, los quema como en la pira, los lapida como al primer mártir cristiano, los hace perecer de hambre, los mata de frío, los intoxica con sus exhalaciones, rápidas o lentas, de veneno, y dispone de cientos de otras atroces formas de muerte, con una crueldad tal que ni la ingeniosa crueldad de un nabí o un Domiciano superaron jamás. Todo esto lo ejecuta la naturaleza con la más desdeñosa indiferencia, tanto de la misericordia como de la justicia, dejando caer su ira indistintamente sobre los mejores y más nobles, y los peores y más malvados. A veces pareciera que su peso cae sobre los que están empeñados en las tareas más nobles y valiosas, a menudo como consecuencia directa de mismas, y hasta incluso como un castigo precisamente por haberlas realizado. Abate a aquellos de cuya existencia depende el bienestar de muchas personas, proyectos tal vez de la raza humana para generaciones por venir, con tan pocos remordimientos como los de aquellos cuya muerte es un alivio para ellos mismos, o una bendición para quienes se hallan bajo su nociva influencia.

Tal es el trato de la naturaleza con la vida. Aun cuando su intención no sea matar, impone las mismas torturas con aparente crueldad. En esa torpe disposición que ha establecido para la perpetua renovación de la vida animal, considerada necesaria por la rápida ejecución con que se cumple cada instancia individual, ningún ser humano llega al mundo sin que otro sea literalmente torturado en el potro por horas o días, concluyendo frecuentemente con la muerte. Lo otro que contribuye a quitarnos la vida —al mismo nivel, según una importante autoridad— es quitarnos los medios para nuestro sustento. La naturaleza también ejecuta esta acción a la mayor escala y con la más insensible indiferencia: un huracán destruye las esperanzas de una temporada; una bandada de langostas o una inundación devastan un distrito; un cambio químico insignificante en una raíz comestible causa la muerte por hambre de un millón de personas; las olas del mar, como bandidos, se apropian del patrimonio del rico y de los menguados haberes del pobre, con la misma rapacidad de despojo, heridas y muerte que otros seres humanos. En pocas palabras: todo lo que los peores hombres cometen, sea contra la vida o contra la propiedad, es perpetrado en mayor escala por los agentes naturales. La naturaleza tiene «noyades» aún más fatales que los de Carrier; sus erupciones de fuego son tan destructivas como la artillería humana; su ira y su cólera sobrepasan con creces las tasas de veneno de los Borgia. Incluso el respeto al «orden», que se considera una forma de seguir los caminos de la naturaleza, es en realidad una contradicción. Todo lo que las personas suelen temer o despreciar como el «desorden» y sus consecuencias es precisamente una contraparte de los caminos de la naturaleza. La anarquía y el terror son sobrepasados en injusticia, ruina y muerte por un huracán o una peste…

La naturaleza no puede constituir un modelo apropiado para que nosotros lo imitemos. ¿O es correcto que matemos porque la naturaleza mata; torturemos porque la naturaleza tortura; causemos ruina y devastación porque la naturaleza lo hace? ¿O no debemos de considerar para nada todo lo que la naturaleza hace, sino solamente lo que es bueno hacer por sí mismo? Si existe la *reductio ad absurdum*, seguramente este es uno de los casos en que tal hecho se cumple. Si hay suficiente base para hacer una cosa, porque la naturaleza lo hace, ¿por qué no otra? ¿Si no todas las cosas, por qué alguna?…

Conformarse con la naturaleza no está de ninguna manera vinculado con el bien y el mal.

El punto queda suficientemente claro. Tal vez demasiado, y debo llamar la atención sobre algunas reservas. Si vemos la naturaleza como la fuente de todo mal, no debemos pasar por alto que también es la fuente de todo bien. Si

nos hiere y mata, también nos da salud y vida. La naturaleza puede destruir al hombre, pero ha sido ella la que ha hecho posible la existencia del hombre. Y, como nos recordó Bacon, «la naturaleza no se gobierna sino obedeciéndola». No podemos «mejorar» la naturaleza, ni utilizarla para avanzar en nuestros propios propósitos, a menos que la estudiemos y aprendamos sus leyes. Debemos hacer uso de alguna o varias de sus leyes, para superar los obstáculos que dificultan la consecución de nuestros objetivos, mediante otra u otras de sus leyes. «Ese arte que según usted agrega valor a la naturaleza es un arte al que la naturaleza da origen… El arte en sí mismo es naturaleza».[219] El estudio de los caminos de la naturaleza es la primera ley de la inteligencia, de la prudencia e incluso de la supervivencia.

Pero eso no significa, como lo estimó Cicerón, que «todo aquello que ocurre con el curso de la naturaleza debe ser considerado bueno». La identificación o confusión de la idea de la naturaleza con la idea de la razón o la idea del bien ha confundido, de hecho casi sin esperanza, el pensamiento legal durante casi veinte siglos. Ello se ilustra con la historia de la doctrina de *ius naturale*, o ley natural en el sentido legal, que en su mayoría ha sido defendida o rechazada por razones equivocadas. El concepto es correcto e indispensable para toda reforma legal, pero la terminología es engañosa. Los antiguos romanos llegaron a ambos con suficiente «naturalidad». Sus adeptos creían que todas las normas deberían ser razonables y «naturales». Los estoicos observaron y veneraron la «norma de la naturaleza» en el mundo en general. Estaban convencidos de que la razón y lo correcto eran la voz de la naturaleza. Pero a lo que realmente se referían con la ley de la naturaleza es a la ley de la razón o la ley ideal. «La ley de la naturaleza», como lo expresó un escritor, «es una apelación del César a un César mejor informado; una apelación de la sociedad en general, no en contra de las decisiones o normas individuales, sino contra los sistemas completos de la ley positiva».[220] El clamor por una ley natural es, en resumen, un clamor por la purificación y reforma de la ley positiva, una apelación de la ley positiva a la justicia, una apelación de la realidad a los ideales; una apelación, por así decirlo, del máximo tribunal humano existente a un tribunal todavía superior.

Toda mejora de la ley positiva depende de la sustentación de este ideal, así como todas las mejoras de la moral positiva dependen de la sustentación, purificación y perfección de nuestros ideales éticos.

22

Ascetismo

1. El culto de la propia tortura

En la tradición ética cristiana —de hecho, en casi toda tradición ética que descanse sobre un fundamento religioso— hay una profunda y vigorosa vena de ascetismo. Tan profunda es que hasta el día de hoy al «moralista» se le considera, por lo general, un aguafiestas. La mayoría de los autores que escriben de ética a lo más que llegan es a parecer más bien condescendientes con el placer, al tiempo que se muestran temerosos de rechazar los principios ascéticos, excepto en sus formas más extremas.

Jeremy Bentham escandalizó a la mayoría de sus contemporáneos por su abierta mofa de tales principios. Él los definió como «aquellos que, como ocurre con el principio de utilidad, aprueban o desaprueban cualquier acción, según la tendencia que parece tener a aumentar o a disminuir la felicidad del sujeto cuyo interés está en cuestión, pero de una manera inversa: aprobando las acciones que tiendan a disminuir su felicidad y desaprobando las que tiendan a aumentarla. Es evidente que cualquiera que repruebe incluso la menor partícula de placer, como tal, de cualquier fuente que provenga, es por tanto un partidario del principio de los principios del ascetismo».[221]

Y prosiguió a ridiculizar su base lógica:

> Asceta es un término que a veces ha sido aplicado a los monjes. Viene de una palabra griega que significa *ejercicio*. Las prácticas por las cuales los monjes solían distinguirse de los demás fueron conocidas como ejercicios. Estos ejercicios consistían muchas veces en formas de atormentarse. Mediante ellos pensaban congraciarse con la deidad. La deidad, decían, es un ser infinitamente bueno; ahora bien, un ser de bondad más ordinaria se complace en ver cómo otros son tan felices como puedan; por lo tanto, ser tan infelices como podamos es el modo de complacer a la deidad. Si alguien les preguntara: ¿Qué motivo pueden tener para hacer todo esto? ¡Ah!, responderían, usted no debe suponer que nos castigamos por nada: sabemos muy bien lo que hacemos. Usted debe saber

> que por cada gramo de dolor que esto nos cuesta ahora, con el tiempo habremos de tener cien gramos de placer. El caso es que Dios se goza en cómo nos atormentamos ahora a nosotros mismos. De hecho, prácticamente Él mismo nos lo ha dicho así. Pero esto lo hace solo para probarnos, a fin de ver cómo somos capaces de actuar, pues está claro que no podría saberlo sin hacer el experimento. Ahora bien: la satisfacción que le causa vernos tan infelices como podemos en esta vida se nos convierte en una prueba segura de la satisfacción que le dará vernos tan felices como Él pueda hacernos en una vida por venir.[222]

Cuando el ascetismo se lleva a su conclusión lógica, solo puede resultar en suicidio o en una muerte voluntaria. Ningún hombre puede suprimir *todos* sus deseos. A menos que satisfaga su deseo de alimento y bebida o «consienta» en tomarlos, solo podrá sobrevivir unos pocos días. El asceta que constantemente se flagela a sí mismo se torna hasta incapaz de trabajar, pues agota su cuerpo y su mente. Debe entonces depender para su supervivencia de la generosidad de otros, que consientan en darle limosna. Pero eso significa que el asceta solo puede sobrevivir porque el ascetismo no es obligatorio para todos. Otros deben trabajar productivamente para que él pueda vivir con parte de lo que producen. Y como el asceta no solo debe tolerar, sino incluso depender de los no ascetas para su supervivencia, el ascetismo debe desarrollar una moralidad dual, una para santos y otra para mundanos, que escinde la ética por la mitad. Si los ascetas suprimen todos los deseos sexuales, deben depender de otros para librar a la raza humana de la extinción.[223]

Pero, aunque solo unos cuantos hayan sido capaces de llevar los principios ascéticos a su conclusión lógica, y solo en la última semana de sus vidas, otros muchos han tenido éxito en llevarlos a extremos fantásticos e increíbles. Oigamos el relato que hace Lecky sobre la «epidemia ascética» que barrió el mundo cristiano durante los siglos IV y V:

> No existe, quizás, una fase en la historia moral de la humanidad con un interés más profundo o más doloroso que esta epidemia ascética. Un maníaco horrible, sórdido y demacrado, sin conocimiento, patriotismo, afecto natural, pasando su vida en una larga rutina de automortificación inútil y atroz, y amedrentándose ante los fantasmas horrorosos de su cerebro delirante, se había convertido en el ideal de las naciones que conocieron los escritos de Platón y Cicerón, y las vidas de Catón y Sócrates. Durante aproximadamente dos siglos, la maceración horrible del cuerpo fue considerada como la prueba más alta de excelencia. San Jerónimo declara, con emocionada admiración, cómo había visto a un monje que durante treinta años había vivido exclusivamente con una pequeña porción de pan de cebada y agua cenagosa; a otro que vivió en un agujero y nunca comió más de cinco higos como alimento diario; a un tercero, que solo se cortaba el cabello el Domingo de Resurrección, nunca lavaba su ropa, nunca se cambiaba la túnica, hasta que se cayera en pedazos, se privaba de comida, hasta que sus ojos se debilitaban y su piel se volvía «como una piedra pómez», y cuyos méritos, mostrados por estas austeridades, Homero mismo sería incapaz de contar. Se dice que, durante seis meses, San Macario de Alejandría durmió en un pantano y expuso su cuerpo desnudo a las picaduras de moscas venenosas. Estaba acostumbrado a llevar cargadas ochenta libras

de hierro. Su discípulo, San Eusebio, cargaba ciento cincuenta libras y vivió durante tres años en un pozo seco. San Sabino solo comía maíz podrido. San Besarión pasó cuarenta días con noches entre arbustos de espinosos, y durante cuarenta años nunca se acostó para dormir. Esta última penitencia también fue practicada durante quince años por San Pacomio. Algunos santos, como San Marciano, limitaban su alimento a una sola comida por día, tan pequeña que continuamente se sentían atormentados por el hambre. De uno de ellos se cuenta que su alimento diario eran seis onzas de pan y unas pocas hierbas; que nunca se le veía reclinarse sobre una estera o cama, ni acomodar sus miembros para dormir fácilmente; y que a veces, a causa del excesivo cansancio, se le cerraban los ojos mientras comía y el alimento se le caía de la boca. Otros, sin embargo, comían solo cada dos días; y muchos, si pudiéramos creer al historiador monacal, se abstenían de todo alimento durante semanas enteras. Se dice que San Macario de Alejandría no se acostó durante una semana entera y solo el domingo comía unas hierbas crudas. De otro santo famoso, llamado Juan, se afirma que durante tres años permaneció rezando de pie, inclinado sobre una roca; que durante todo aquel tiempo nunca se sentó ni se recostó, y que su único alimento era el Sacramento, que le llevaban los domingos. Algunos ermitaños vivieron en madrigueras abandonadas por las bestias salvajes, otros en pozos secos, y otros, finalmente, encontraron su morada entre las tumbas. Hubo quienes despreciaban la ropa y se arrastraban por todas partes como animales, cubiertas únicamente con su pelo enmarañado. En Mesopotamia y en parte de Siria existió una secta, conocida como los «pastadores», cuyos miembros nunca vivieron bajo techo, no comían carne ni pan, y pasaban el tiempo en las laderas de las montañas pastando como ganado. La higiene del cuerpo fue considerada una contaminación del alma y los más admirados de todos se habían convertido en una horrible masa de mugre. San Atanasio cuenta con entusiasmo cómo San Antonio, el patriarca del monacato, nunca, con excepción de cuando ya era muy anciano, había sido culpable de lavarse los pies. El menos constante, San Poemeno, empezó a practicar este hábito, también por primera vez, cuando ya era muy anciano y, con una pizca de sentido común, se defendió ante los sorprendidos monjes diciendo que él había «aprendido a matar no su cuerpo, sino sus pasiones». San Abraham, el ermitaño, que vivió cincuenta años después de su conversión, no volvió a lavarse desde aquella fecha la cara ni los pies. Según se dice, era una persona de singular belleza, y su biógrafo comenta, de manera bastante peculiar, que «su cara reflejaba la pureza de su alma». San Ammón nunca se vio desnudo a sí mismo. Una virgen famosa llamada Silvia, cuando ya tenía sesenta años y a pesar de que una enfermedad corporal que padecía era consecuencia de sus hábitos higiénicos, rechazaba tajantemente, con base en principios religiosos, lavar cualquier parte de su cuerpo, excepto sus dedos. Santa Eufrasia ingresó en un convento de ciento treinta monjas que nunca se lavaban los pies y se estremecían ante la mención del baño. Un anacoreta se imaginó una vez que era burlado por una ilusión del diablo, cuando vio deslizarse ante él, por el desierto, a una criatura desnuda, negra por la suciedad y por la continua exposición al sol, con sus blancos cabellos flotando en el viento. Se trataba de una mujer que alguna vez fue hermosa, Santa María Egipcíaca, que durante cuarenta y siete años expió así sus pecados. La concesión ocasional de los monjes en cuanto a su carencia de higiene era un asunto que se criticaba con dureza. «Nuestros padres», dijo el abad Alejandro, mirando tristemente al pasado, «nunca se lavaban la cara, pero nosotros frecuentamos los baños públicos». Se contaba de un monasterio, en el desierto, en el que los monjes sufrían mucho porque no disponían de agua potable suficiente, pero, por las oraciones del abad Teodosio, surgió un copioso manantial. En vista de ello, algunos monjes, tentados por tal abundancia, se olvidaron de su antigua austeridad y persuadieron al abad que les permitiera construir un baño. Construido el baño, solo una vez pudieron gozar los monjes de sus abluciones, antes de que la corriente dejara de fluir. Todos los rezos, lágrimas y ayunos fueron en vano. Pasó un año completo. Por fin, el abad destruyó el baño, causa del disgusto divino, y las aguas volvieron a fluir nuevamente. Pero, entre todos los repugnantes excesos a los cuales el espíritu de austeridad fue llevado, la vida de San Simeón Estilita es el más notable. Sería difícil concebir un cuadro más horrible que el que se concreta en las penitencias con las cuales este santo comenzó su carrera ascética. Se había amarrado una cuerda en torno al cuerpo, y ésta acabó incrustándosele en la carne, que acabó pudriéndose alrededor de la misma. Su cuerpo emanaba un hedor horrible e intolerable para las personas presentes, y del mismo iban cayendo gusanos por dondequiera que se moviera o llenaban su cama. A veces se distanciaba

del monasterio y dormía en un pozo seco, habitado, según se dice, por los demonios. A lo largo de su vida construyó sucesivamente tres columnas, la última de las cuales tenía sesenta pies de altura y apenas dos codos de circunferencia. En ella permaneció durante treinta años, expuesto a todos los cambios del clima, doblando su cuerpo para rezar, casi hasta el nivel de los pies, con la rapidez y frecuencia de un autómata. Un espectador intentó contar estos movimientos, pero desistió cansado cuando llevaba contados 1244. Cuentan que durante un año permaneció de pie solo sobre una pierna, porque la otra la tenía cubierta de úlceras horribles. Mientras esto hacía, encargó a su biógrafo que permaneciera a su lado, recogiendo los gusanos que cayeran de su cuerpo, y que los volviera a poner en las llagas. El santo le decía a los gusanos: «Coman lo que Dios les ha dado». Los peregrinos acudían desde todos los puntos cardinales y se amontonaban en torno a la columna para rendirle homenaje. Una muchedumbre de prelados lo siguió hasta la tumba. Se cuenta que una estrella brillante resplandeció milagrosamente sobre la columna en la que él estuvo. Fue voz general de la humanidad que era el modelo más alto de santo cristiano, y muchos otros anacoretas imitaron sus penitencias.[224]

Lecky continúa diciéndonos que

… la tortura propia fue considerada durante algunos siglos como la medida principal de la excelencia humana… La celda del ermitaño era el escenario del luto perpetuo. Lágrimas y sollozos, luchas rabiosas contra demonios imaginarios, paroxismos de desesperación religiosa, eran el tejido de su vida… Raramente se recurría al consuelo de las ocupaciones intelectuales. «El deber de un monje», decía San Gerónimo, «no es dar clases, sino llorar». … La gran mayoría de los primeros monjes parece haber sido hombres que no solo eran absolutamente ignorantes, sino que también consideraban el aprendizaje con declarada desaprobación…

Las luchas más terribles eran las libradas por los más jóvenes y ardientes… Muchos ermitaños tenían como regla no ver nunca la cara de una mujer… [En los siglos IV y V] la virtud cardinal del típico religioso no era el amor [cristiano], sino la castidad. Y esta castidad, considerada como el estado ideal, nada tenía que ver con la pureza de un matrimonio inmaculado. Se entendía como la supresión absoluta de todo el lado sensual de nuestra naturaleza. … El deber del santo era erradicar cualquier apetito natural… La consecuencia de esto era, antes que nada, un profundo sentimiento de la innata y habitual depravación de la naturaleza humana; en segundo lugar, una firme asociación de la idea del placer con la del vicio. Todo derivó necesariamente del valor supremo reconocido a la virginidad…

Separarse de los intereses y afectos de todos los que estaban a su alrededor era el objetivo principal del anacoreta, y un profundo descrédito de las virtudes domésticas fue la primera consecuencia de esta clase de ascetismo. El grado al que tal descrédito fue llevado, la dureza de corazón y la ingratitud manifestada por «aquellos santos» hacia los que estaban ligados a ellos por los lazos terrenales más estrechos, son conocidos solo por quienes no han estudiado la literatura original sobre el tema. Estas exageraciones son comúnmente esgrimidas en la sombra por los sentimentales modernos, que se deleitan idealizando a los devotos del pasado. Romper con su ingratitud el corazón de la madre que los había alumbrado, persuadir a la esposa que lo adoraba de que era su deber separarse de él para siempre; dejar a sus hijos desamparados y a merced del mundo, como si fueran mendigos, era considerado por el verdadero ermitaño como el ofrecimiento más aceptable a Dios. Su deber principal, e incluso único, era salvar su propia alma.

El efecto de la mortificación de los afectos familiares sobre el carácter general [concluye Lecky] fue probablemente muy pernicioso. El círculo familiar es el ámbito propio no solo para cumplir los deberes primarios, sino también para cultivar los afectos; y la dureza e insensibilidad extremas, que tan a menudo caracterizaban al asceta, eran la consecuencia natural de la disciplina que se imponía a sí mismo.[225]

2. William James por la defensa

En las Variedades de la experiencia religiosa (1902), de William James, encontramos ejemplos adicionales del ascetismo, tomados en su mayor parte de periodos muy posteriores. James es casi tan severo como Lecky en condenar el autocastigo en sus formas más extremas. «Los profesores católicos», indica, «siempre han profesado la regla según la cual, dado que la salud es necesaria para mantenerse eficazmente en el servicio a Dios, la salud no debe sacrificarse a la mortificación». Y añade: «Ya no podemos simpatizar con deidades crueles, y la idea de que Dios puede deleitarse con el espectáculo de sufrimientos autoinfligidos en su honor es detestable».[226] Pero James defiende el ascetismo en sus formas más leves y puede ser instructivo examinar sus razones.

Su primera defensa se basa principalmente en argumentos psicológicos. El santo puede encontrar un «placer positivo en el sacrificio y en el ascetismo».[227] Después cita un ejemplo asombroso:

> Sobre la fundadora de la Orden del Sagrado Corazón… leímos: «Su amor al dolor y al sufrimiento era insaciable… Decía que podría vivir alegremente hasta el día del juicio final, con la condición de que siempre tuviera motivos para sufrir por Dios; pero vivir un solo día sin sufrimiento sería intolerable. Otra vez dijo que era devorada por dos fiebres inatacables: una, la Sagrada Comunión; otra, el sufrimiento, la humillación y la aniquilación. “Solamente el dolor”, decía continuamente en sus cartas, “hace soportable mi vida”».[228]

Es cierto que James trata este caso como «perverso» y «patológico», pero alaba seriamente un ascetismo «con mentalidad más saludable»:

> El ascetismo puede ser una expresión de robustez orgánica, hastiada de tanta blandenguería… Aparte del placer inmediato que cualquier experiencia sensible pueda proporcionarnos, nuestra propia actitud moral general, al gozar o sufrir dicha experiencia, experimenta a su vez una satisfacción secundaria o un hastío. Hay, en efecto, algunos hombres y mujeres que pueden vivir sonriendo y diciendo la palabra «sí». Pero para otros (de hecho para la mayoría), este es un clima moral demasiado tibio y relajado. La felicidad pasiva es fofa e insípida y se vuelve pronto repugnante e intolerable. Deben mezclarse un poco de austeridad y de espíritu negativo, cierta actitud brusca, algún peligro, severidad y esfuerzo, un ¡no! y ¡no!, de cuando en cuando, para dar como resultado una existencia con carácter, solidez y fuerza.[229]

Nadie puede negar que esto sea psicológicamente cierto. Pero, al examinarlo, no resulta un argumento en favor del *verdadero* ascetismo. Simplemente indica que los hombres hallan su felicidad de maneras diferentes. Solo es un argumento contra un hedonismo superficial y miope, que identifica el «placer» con una mera indulgencia sensual o comodidad fofa. Hasta podría ser considerado un argumento *hedonista* refinado para el

«ascetismo», que aconseja «austeridad» con el fin de afinar «el borde filudo del placer infrecuente».

Supone, en otras palabras, que uno puede maximizar sus satisfacciones y su felicidad en el largo plazo mediante alguna privación, cierto endurecimiento o determinada lucha temporal; de lo contrario, lo que se gana, según las propias palabras de James, «resulta demasiado barato y no tiene ningún deleite».

Sorprende cuántos de los argumentos ostensiblemente «antihedonistas» de los que están llenos los libros de texto éticos, al examinarlos resultan ser argumentos a favor de maneras más sutiles, inteligentes y previsoras de maximizar el placer o la felicidad que aquellos que recomiendan los llamados «hedonistas».

Pero además de esta defensa psicológica del «ascetismo», James sostiene una justificación ética, que pienso vale la pena citar con más amplitud:

> Sin embargo, creo que una consideración más cuidadosa de todo el asunto, distinguiendo entre la buena intención general del ascetismo y la inutilidad de algunos actos particulares de los cuales puede ser culpable, debería rehabilitarlo en nuestra estimación. Pues, entendido en su sentido espiritual, el ascetismo representa nada menos que la esencia de una filosofía renacida. Simboliza —sin duda sin suficiente convicción, pero sinceramente— la creencia de que hay un elemento de verdadera maldad en este mundo, que no debe ser ignorado ni eludido, sino directamente enfrentado, vencido con los recursos heroicos del alma, y neutralizado y purificado por el sufrimiento…
>
> La idolatría del lujo y riqueza materiales, que constituye en tan gran parte ser el «espíritu» de nuestra época…, ¿no contribuye al afeminamiento y falta de virilidad? ¿Acaso la forma exclusivamente complaciente y jocosa de educar hoy a la mayor parte de nuestros niños —tan diferente de la utilizada hace cien años, sobre todo en círculos evangélicos— no acarrea el peligro, a pesar de sus muchas ventajas, de desarrollar una cierta mala calidad en el carácter? ¿No habrá por ahí algunos recursos que puedan aplicarse a revisar y renovar la disciplina ascética?
>
> Uno oye hablar del equivalente mecánico del calor. Lo que ahora tenemos que descubrir en el reino social es el equivalente moral de la guerra: algo heroico, que hablará a los hombres tan universalmente como la guerra, pero tan compatible con su yo espiritual como incompatible es la guerra. A menudo he pensado que en el viejo culto a la pobreza monacal, a pesar de la pedantería que lo infestó, podría haber algo como aquel equivalente moral de la guerra que buscamos. ¿Podría la pobreza voluntariamente aceptada equivaler a «una vida ascética», sin necesidad de aplastar a personas más débiles?
>
> La vida en pobreza *es*, en efecto, una vida dura, sin condecoraciones, uniformes, histéricos aplausos populares, adulaciones o rodeos. Cuando uno ve la forma como la adquisición de riqueza se entraña, como un ideal, en la médula misma de nuestra generación, uno se pregunta si el renacimiento de la idea según la cual la pobreza es una vocación religiosa digna no podría ser «la transformación del coraje militar» y la reforma espiritual que tanto se necesitan en nuestro tiempo.
>
> Entre nosotros, los pueblos de habla inglesa especialmente, el valor de la pobreza (como ascesis) tiene que ser vigorosamente cantado una vez más. Hemos crecido literalmente con miedo a ser pobres. Despreciamos a cualquiera que decide ser pobre para simplificar y salvar su vida

interior. Si no se une a la brega y al jadeo general de la carrera por hacer dinero, lo juzgamos timorato y falto de ambición. Hemos perdido hasta la capacidad de imaginar lo que la antigua idealización de la pobreza podría haber significado: la liberación del apego a lo material, la libertad e independencia del alma, la indiferencia varonil, valorar el camino recorrido por lo que somos o hacemos y no por lo que tenemos, el derecho a disponer de nuestra vida irresponsablemente en cualquier momento —una condición más sana y atlética—; en resumen, el perfil para la lucha moral. Cuando nosotros, los de las llamadas clases superiores, nos asustamos como nunca en la historia los hombres se habían asustado por la fealdad material y la privación; cuando aplazamos el matrimonio hasta que nuestra casa pueda ser confortable y artísticamente decorada, y temblamos ante la idea de tener un hijo sin una cuenta bancaria a su disposición, y estar condenados al trabajo manual, es tiempo de que los hombres reflexivos protesten contra un estado de opinión tan afeminado e irreligioso.[230]

A la mayor parte de lectores les resultará difícil no sentir simpatía con esta exhortación tan elocuente, aunque puedan sospechar que James ha abandonado temporalmente el papel del filósofo moral por aquel de predicador. Cuando examinamos de manera crítica su argumento, descubrimos cierta ambigüedad en la forma como usa las palabras «pobreza» y «ascetismo». Es difícil admirar la mera avidez de poseer, la búsqueda de la riqueza misma, por la pura comodidad o por la simple ostentación. Pero ¿puede aplicarse esto a la búsqueda de riqueza —al menos de una riqueza suficiente— entendida como un medio para alcanzar otros fines? ¿Aboga James por la pobreza *verdadera*, que implica el tormento constante del hambre o hasta de la inanición, la carencia de educación apropiada o incluso la nutrición debida a los propios hijos, la imposibilidad de asegurar la ayuda médica para uno mismo o su familia, cuando algunos de sus miembros sufre un dolor pasajero o es consumido por alguna enfermedad grave? ¿Realmente «simplificaría y salvaría» la «vida interior» de alguien esta clase de pobreza? ¿O no convertiría esto más bien en un obstáculo insalvable contra el enriquecimiento de la propia vida interior?

Alguien con esta clase de «pobreza voluntariamente aceptada» no goza de una posición muy sólida para poder ayudar a los demás; por el contrario, es probable que, al presentarse una crisis, también él dependa de los vecinos buscadores de riqueza a quienes desprecia.

Lo que James pasó por alto es que toda riqueza honestamente adquirida suele lograrse de manera proporcionalmente directa a lo que cada uno puede contribuir a la producción: es decir, a los bienes y servicios que los demás necesitan o desean. La frase «hacer dinero» es una metáfora engañosa. Lo que la gente (excepto los falsificadores) «hace» o produce no es dinero, sino bienes y servicios deseados por otros en la medida en que están dispuestos a

pagar dinero por ellos. Hay cierta tendencia a aplicar la expresión «hacer dinero» a actividades que no se admiran —quizás porque no se entiende su función o la necesidad de las mismas—. Los buenos doctores, dentistas y cirujanos todos «hacen dinero», de manera proporcional a lo buenos que son en su campo. Este dinero es pagado voluntariamente. ¿Habría desaprobado James tales carreras o los esfuerzos de un profesional por ser un mejor doctor, mejor dentista o mejor cirujano, para «hacer más dinero»?

En el campo cultural, pianistas, violinistas, cantantes de ópera, directores de orquesta, pintores, arquitectos, actores, dramaturgos, novelistas, e incluso sicólogos, filósofos y profesores eminentes «hacen dinero». Pero esto no significa que estén ocupados principalmente en hacerlo. Todos hacen su dinero prestando a otros un servicio por el cual están dispuestos a pagar. Para muchos de ellos, como Henry Ford o Thomas Edison, por ejemplo, el dinero que hacen es simplemente un subproducto de lo que añaden a las comodidades, satisfacciones y progreso de la comunidad. La verdad es que, en nuestra civilización, la mayor parte de las personas nunca llegan a ser eminentes, y se mantienen en ocupaciones más humildes, que poco o nada contribuyen a la «cultura», aunque sí, y mucho, a la base material, sin la que la cultura no sería posible. Un hombre sensato no desprecia al panadero, al carnicero, al lechero, al tendero, al camionero o a los agricultores, porque desarrollen sus actividades para hacer dinero. Haciendo dinero para sí, estas gentes le prestan servicios esenciales a él. Así es que «hacer dinero», entendido en sentido despectivo, suele aplicarse a actividades que el interlocutor no aprueba, como elaborar cerveza o destilar licor, o cuyo propósito económico no entiende del todo, como el corretaje de bolsa o la publicidad. Los detractores tienden a olvidar también que las vocaciones que a ellos les parecen aburridas son a menudo sumamente interesantes para quienes se dedican a ellas, y ayudan a darles alegría, color y sabor a sus propias vidas.

En fin, parece una inconsistencia de parte de James elogiar la «pobreza voluntariamente aceptada», porque implica «una vida ardua», y condenar el hacer dinero, porque implica «bregar» y «jadear». Esto equivaldría a condenar el hacer dinero porque conlleva una vida *demasiado* ardua. ¿No será, más bien, que muchas personas hallan en la producción y la rivalidad comercial intensa el ejercicio de su talento, la válvula de escape de su energía, el fortalecimiento de sus facultades, la prueba de su temple, su coraje y su

resistencia, que son para ellas «el equivalente moral de la lucha»?

El filósofo moral no debería tratar de imponer a otros sus propias preferencias y sus valores meramente personales. Ninguno de nosotros tiene derecho a insistir en que otra gente viva nuestra clase de vida o persiga los fines especiales que a *nosotros* más nos interesan. Lo que el filósofo moral *puede* hacer, en cuanto tal, es únicamente sugerir que la gente se pregunte si la clase de vida que lleva y los objetivos que persigue realmente sirven para promover su propia felicidad en el largo plazo, o la felicidad de la comunidad de la que forma parte. Dentro de estos límites, todos deben decidir por sí mismos qué tipo de vida quieren o qué objetivos tienen más probabilidades de promover su propia felicidad. Este es el dominio de *chacun à son goût* [cada uno según su gusto].

3. Dominio de uno mismo y autodisciplina

El ideal ascético, sin embargo, se refleja todavía en la mayoría de las teorías éticas contemporáneas. Veamos cómo hace su aparición, por ejemplo, en la ética de Irving Babbitt.[231] Todo el énfasis de Babbitt está en las virtudes del decoro, la moderación, la restricción, la autoconquista, «el control interior», «la voluntad de abstenerse».[232] Pero se dice muy poco de la respuesta a esta pregunta obvia: ¿abstenerse de *qué*? ¿De hacer el bien? ¿De pintar un gran cuadro, componer una gran sinfonía, descubrir el remedio de alguna temida enfermedad?

El ideal de la virtud resumido en «la voluntad de abstenerse», como los ideales monacales y ascéticos de la Alta Edad Media, es esencialmente negativo. Según los mismos, la virtud debe consistir en abstenerse de algo. Pero la virtud es positiva. La virtud no es la mera ausencia del vicio, como el vicio no es la mera ausencia de virtud. Cuando un hombre está dormido (a menos que sea un centinela en servicio o esté en alguna posición según la cual *no* debería dormir), no puede decirse de él que es virtuoso o vicioso. Si, como dijo Aristóteles, «las mayores virtudes son aquellas que son más útiles a otras personas»,[233] su «voluntad de abstenerse» solo es negativamente útil para éstas.

El elemento de verdad en la teoría de Babbitt es un elemento que ha sido reconocido, si no por románticos rousseaunianos y los apóstoles de la

autoindulgencia, al menos por cada utilitarista inteligente desde Bentham. Debemos abstenernos de los actos impulsivos que pueden proporcionarnos un placer momentáneo, a costa de la desilusión, el dolor y la miseria que en el largo plazo puedan contrarrestarlos. En resumen, cada uno de nosotros debe practicar la *autodisciplina*. Esto es inesperada, pero elocuentemente afirmado, hasta por Bertrand Russell, en un bosquejo sobre su amigo Joseph Conrad:

> Él consideraba la vida humana civilizada y moralmente tolerable como un peligroso paseo sobre una delgada corteza de lava recién enfriada, que en cualquier momento podría quebrarse y dejar al imprudente hundirse en profundidades ardientes. Era muy consciente de las diversas formas de apasionada locura a las que son propensos los hombres, y fue esto lo que generó en él una creencia tan profunda en la importancia de la disciplina. Su punto de vista, podría decir alguien, era la antítesis del de Rousseau: «el hombre nace en cadenas, pero puede hacerse libre». Supongo que Conrad habría sostenido que se hace libre no porque deja sueltos sus impulsos, ni porque es despreocupado e incontrolado, sino por someter el impulso caprichoso a un objetivo dominante…
>
> El punto de vista de Conrad estaba lejos de ser moderno. En el mundo moderno hay dos filosofías: una, que proviene de Rousseau, y rechaza la disciplina como innecesaria; la otra, que encuentra su expresión más completa en el totalitarismo, que considera la disciplina algo impuesto esencialmente desde fuera. Conrad se adhería a la tradición más antigua, según la cual la disciplina debería venir de dentro. Él despreciaba la indisciplina y odiaba la disciplina simplemente externa. [234]

La autodisciplina es ciertamente una virtud principal y un medio necesario para practicar la mayoría de las otras virtudes. Pero esencialmente la autodisciplina es un medio. Implica una confusión de pensamiento tratarla como un fin en sí misma. Su valor es principalmente *instrumental*, más bien que «intrínseco»; *derivado*, más que independiente. Uno se abstiene de ciertos excesos sexuales, o ciertos excesos en cuanto a fumar, beber o comer, en interés de la propia salud y de la propia felicidad a largo plazo.

Algo tan importante aun como medio tiende, por supuesto, a ser considerado también como un fin en sí mismo. Y siempre que la función principalmente instrumental del dominio de uno mismo, o autodisciplina, se tenga clara, ello no hace daño. Pero cuando la autodisciplina es considerada como *la* virtud y su práctica se torna obsesiva, corre peligro de convertirse en una forma de ascetismo perverso.

Existe, sin embargo, una zona oscura, en la que la decisión práctica puede ser difícil. En un pasaje famoso de su *Psicología*, William James impulsó a sus lectores a practicar el dominio de sí mismos en pequeñas cosas «innecesarias», para desarrollar la fuerza moral y el hábito:

> *Mantenga vivo en usted el esfuerzo, mediante un poco de ejercicio gratuito cada día*. Es decir: sea sistemáticamente ascético o heroico, cada día o dos en pequeños puntos innecesarios; haga algo por

la simple razón de que preferiría no hacerlo, de modo que, cuando se acerque la hora de extrema necesidad, no lo encuentre acobardado o inexperto para resistir la prueba. Esta clase de ascetismo es como el seguro que alguien paga por su casa y sus bienes. El gravamen no le proporciona ningún bien cuando paga, y posiblemente nunca le rinda un beneficio. Pero, si su casa se incendia, haberlo pagado será su salvación de la ruina. Lo mismo sucede con el hombre que diariamente ha ido creando hábitos de atención concentrada, voluntad enérgica y abnegación sin cálculos en cosas innecesarias. Resistirá como una torre cuando todo se tambalee a su alrededor y sus vecinos o conocidos más débiles sean aventados como paja por el viento.[235]

Es éste un consejo tonificante, apropiado para los jóvenes y probablemente decisivo para una buena educación moral. Pero cuando el carácter ya está formado y se ha alcanzado la madurez, dudo de que resulte necesario ser asceta o heroico en puntos «innecesarios». Si uno se levanta cada mañana suficientemente pronto para tomar el tren de las 8:05, se ducha, se afeita y hace las demás tareas matutinas; trabaja todo el día en un trabajo suficientemente difícil o comprometedor para ser lucrativo; cumple con sus citas y otras promesas; respeta las horas habituales; no bebe ni fuma en exceso, come con moderación, evita los alimentos difícilmente digeribles —para controlar el peso y el índice de colesterol—, hace suficiente ejercicio para estar en forma y prevenir la flojedad, ya ha hecho bastante. El Señor no le castigará por no imponerse pequeñas privaciones «innecesarias» para desarrollar sus músculos morales.

En resumen, podemos estar de acuerdo con William James en considerar la autodisciplina como —por decirlo— una forma de seguro moral, pero ello no constituye razón para pagar una prima excesiva. James usaba con frecuencia la palabra «ascetismo» cuando no se refería al *verdadero* ascetismo, sino solo a la autodisciplina o al autoendurecimiento, lo cual podría denominarse mejor atletismo. Digamos, por claridad de concepto y definición, que cualquier privación o esfuerzo voluntario que *mina* la salud y la fuerza es *realmente* ascetismo, pero que cualquier privación, ejercicio o esfuerzo voluntario que *aumenta* la salud, la fuerza y el vigor de uno *no* es ascetismo, sino atletismo o autodisciplina.

En suma: practicamos el dominio de nosotros mismos y rechazamos ceder a cada impulso, pasión o apetito animal no por el sacrificio en sí mismo, sino solo en interés de nuestra salud, felicidad y bienestar en el largo plazo.

Ludwig von Mises dijo:

Actuar razonablemente significa sacrificar lo menos importante por lo más importante. Hacemos sacrificios temporales cuando renunciamos a pequeñas cosas por obtener cosas más grandes; cuando dejamos, por ejemplo, de complacernos con el alcohol para evitar sus efectos negativos en

nuestra salud. Los hombres se someten al esfuerzo que exige el trabajo para no pasar hambre.

Conducta moral es el nombre que damos a los sacrificios temporales que hacemos en interés de la cooperación social, principal medio por el cual los deseos del hombre y la misma vida humana pueden ser satisfechos. Toda la ética es ética social… Comportarse moralmente significa sacrificar lo menos importante por lo más importante, haciendo así posible la cooperación social.

El defecto fundamental de la mayor parte de los sistemas de ética antiutilitaristas radica en la mala interpretación del significado de los sacrificios temporales que el deber exige. En ellos no se ve el propósito del sacrificio y de renunciar al placer, y con base en los mismos se construye la hipótesis absurda de que el sacrificio y la renuncia son moralmente valiosos en sí mismos. En ellos se elevan el altruismo, la abnegación y el amor o la compasión que a los mismos conducen a valores morales absolutos. El dolor, que en principio acompaña al sacrificio, es definido como moral, porque es doloroso, lo cual está muy cerca de afirmar que toda acción dolorosa es moral para el que la realiza.

De esta confusión podemos deducir por qué varios sentimientos y acciones, son socialmente neutros y hasta dañinos, llegan a ser considerados morales…

El hombre no es malo simplemente porque quiera disfrutar del placer y evitar el dolor o, en otras palabras, vivir. La renuncia, la abnegación y el altruismo no son buenos en sí mismos…[236]

4. Convirtiendo medios en fines

Pero la persistencia de esta vieja confusión moral, de esta conversión de medios temporales en fines absolutos, ha dado lugar a que las filosofías dominantes de la moral sean sombrías y severas. Todas las teorías que insisten en la virtud y el deber por sí mismos son, casi necesariamente, lúgubres y tristes. Ellas se hace casi siempre hincapié en la abnegación, la privación, el sacrificio por sí mismo, y se tiende a la falacia de que el sufrimiento, la mortificación y la flagelación complacen a Dios. Pero las teorías que ponen el énfasis en la virtud y el cumplimiento del deber, entendidos principalmente como medios para reducir la miseria humana y promover la felicidad, no solo tienen la enorme ventaja de hacer la virtud atractiva, en lugar de desagradable, para la humanidad; y no solo son alegres en sí mismas, sino que implican que la propia alegría es una de las virtudes, porque hace a los que la adoptan una fuente de regocijo y alegría para otros, por ejemplo y por contagio, y no por solemne (e inconsistente) amonestación.

El ascetismo y el sacrificio propio, en tanto que *ideales* morales, pueden ser una perversión de la moral verdadera. En ambos casos se confunden los medios con los fines y se convierte un medio en un fin.

La *disposición* de someterse a privaciones o hacer sacrificios, en el caso de que se demostrara que son necesarios, es una cosa; la insistencia en

someterse a privaciones y hacer sacrificios (y hacer del grado de las privaciones y los sacrificios, más que el bien conseguido con ellos, la prueba de la «moralidad» de una acción) es totalmente otra.

Aún así, esta confusión moral, esta exaltación de los medios por encima de los fines, persiste todavía en los juicios morales modernos. Un químico descubridor de una nueva medicina que cura a millones (pero cuyo trabajo puede no implicar ningún riesgo especial para él mismo y puede hasta proporcionarle ganancias) no es considerado como un ejemplo excepcional de «moralidad»; pero un doctor occidental que va al África a curar a un puñado de indígenas, y quizás les administra esa misma medicina, consigue una reputación mundial de «santo», porque sus acciones, si bien cuantitativamente mucho menos beneficiosas para la humanidad, conllevan grandes privaciones y sacrificios.

Puede argumentarse que, aunque este doctor quizás no ha hecho tanto bien directo e inmediato a la humanidad como el descubridor de la nueva medicina, ha tenido, sin embargo, más mérito desde el punto de vista moral; y que, en el largo plazo, su inspirador ejemplo personal puede rendir a la humanidad un beneficio que no será medido simplemente por el sufrimiento físico inmediato que el doctor haya aliviado mediante su trabajo. Tal vez. Pero es difícil evitar la sospecha de que, precisamente en África, gran parte de la idolatría hacia el doctor es el resultado de considerar el ascetismo, el sacrificio, la «moral», la «autoperfección», como el fin en sí mismo, que es totalmente distinto de que pueda o no contribuir a aliviar la miseria humana. Los santos medievales, muchos de los cuales tuvieron como ejemplo y maestro a San Simón Estilita, realizaron hazañas prodigiosas de ascetismo, pero apenas eran imitados por nadie más; sin embargo, un médico investigador moderno, que se inyecta a sí mismo los gérmenes o el virus de una temida enfermedad, para probar si sirve o no sirve, puede proporcionar a la humanidad un beneficio incalculable. El sacrificio que hace y el riesgo que corre no tienen sentido por sí mismos, sino por un objetivo posterior que les da valor y sentido.

En suma, la moral es un medio. Esforzarse por la «moral» o la «autoperfección» en sí mismas es una perversión de la moral verdadera.

23

Escepticismo ético

1. Escepticismo unilateral

Hume inicia su *Inquiry Concerning the Principles of Morals* descartando como «disputadores solapados» a «los que han negado la realidad de las distinciones morales», y «realmente no creen en las opiniones que defienden, pero se meten en la controversia por afectación, por un espíritu de oposición o por un deseo de mostrar una inteligencia y un ingenio superiores al resto de la humanidad». Desdeñosamente sugiere que «la única forma… de convertir a un antagonista de esta clase es dejarlo solo consigo mismo».

Hume puede estar en lo correcto al presumir que el nihilista ético declarado no es sincero. Pero se puede pensar en refutaciones más persuasivas que una simple negativa a contestarle. Uno podría indicarle, por ejemplo, que si él fuera atacado por una banda de matones, y golpeado y robado salvajemente, sentiría, además de su dolor físico, algo muy cercano a la indignación moral.

Es difícil, de hecho, encontrar nihilistas éticos consecuentes. Cuando profesan audazmente su nihilismo, solo están pensando en un lado del problema. No ven por qué *ellos* deberían ser limitados por cualquiera de las reglas morales tradicionales. Pero el examen cruzado, o sus propias declaraciones desprevenidas, revelarán rápidamente que esperan que *otros* sí lo sean. En este sentido quizá solo en grado se diferencian del resto de nosotros. La moral podría definirse cínicamente como la conducta que cada uno desea que *los otros* observen para con él. No queremos que otros nos maten, nos golpeen, nos roben, nos engañen, nos mientan, rompan las promesas que nos han hecho o incluso que lleguen negligentemente tarde a

una cita con nosotros. Y reconocemos que la mejor forma de asegurar que nadie se comporte así con nosotros —cuando no son actos que pueden estar prohibidos por la ley— es que nosotros tampoco nos comportemos así con nadie. Además de esta consideración directamente utilitarista, la mayoría de nosotros siente la necesidad de una consistencia intelectual en los estándares que nos aplicamos a nosotros mismos y a los otros.

De hecho, podríamos no estar tan equivocados si pensáramos de esto como el origen y la base de la ética del sentido común. No quiero decir que este tipo de razonamiento surgió en algún tiempo histórico particular en el pasado, sino más bien que ha evolucionado gradualmente y es una consideración que solemos hacer continuamente y de nuevo sobre cada uno de nosotros, semiconscientemente, si es que no de manera explícita. Se puede considerar la ética como un código de reglas que primero tratamos de imponer a los otros, y luego —reconociendo la necesidad de la consistencia, la importancia de nuestro propio ejemplo y la fuerza de la réplica «¿y *usted*?»— consentimos en aceptar también para nosotros.

En resumen, muchos puede parecer que profesan una especie de escepticismo ético cuando se les pide cumplir con alguna regla moral, pero nadie es un escéptico ético sobre las reglas que piensa que *los otros* deberían adoptar en *su* conducta para con *él*. De esta consideración se derivan tanto la regla de oro confuciana o negativa «no hagas a otros lo que no desearías que otros te hicieran», como la misma regla de oro «haz a los otros lo que deseas que otros te hagan a ti». (Sin embargo, ambas reglas son demasiado subjetivas en la forma, en relación con una ética científica. La declaración objetiva sería: *es correcto que te comportes con los otros como lo sería para ellos comportarse contigo*).

2. «El poder es lo correcto»

Ahora bien, casi siempre resultará que el escéptico ético o nihilista declarado es hipócrita o inconsecuente, cuando no simplemente irónico. Esto se aplica al primer escéptico que encontramos en la literatura ética sistemática —el Trasímaco de los diálogos platónicos—, que proclama que «la justicia no es más que el interés del más fuerte».[237]

Sin embargo, pronto queda claro, conforme progresa el diálogo, que

Trasímaco no cree que esta sea realmente la justicia, sino simplemente lo que comúnmente pasa por tal. Su verdadera creencia, como su argumento revela, es que la *injusticia* es el interés del más fuerte. En lo profundo de su mente cree, igual que Sócrates, que las verdaderas reglas de la justicia son las que tienen que ver con el interés de toda la comunidad. Quizá Sócrates no hace la mejor refutación posible, pero hace una muy buena. Su punto de vista más eficaz es, de hecho, que la justicia tiende a aumentar la cooperación social, mientras la injusticia tiende a destruirla: «La injusticia crea divisiones, odios y enfrentamientos, y la justicia produce armonía y amistad… Los justos son claramente más sabios, mejores y más capaces que los injustos… Los injustos son incapaces para la acción común».[238] Lamentablemente, Sócrates no reconoció toda la importancia ni desarrolló todas las implicaciones utilitaristas de este punto. En caso contrario, habría hecho una contribución aún mayor a la ética filosófica.

Una de estas implicaciones, por ejemplo, es que hasta los criminales deben tener un código de ética entre sí, si esperan ser razonablemente exitosos cuando operan como banda. El reconocimiento de este requisito está incorporado en la sabiduría proverbial. «Cuando los ladrones se pelean, los robos se descubren». «Cuando los ladrones luchan, los hombres honestos obtienen lo suyo». De ahí que debe haber «honor» hasta entre los ladrones. Ellos deben estar de acuerdo y cumplir con una división «justa» del botín. No deben traicionarse unos a otros. El funcionario sobornado debe «mantenerse comprado». Las mismas transgresiones condenadas por la comunidad observante de la ley son denunciadas como «traiciones» por los criminales, cuando las practican contra ellos sus compañeros del crimen. Este código del hampa es el homenaje que los criminales deben pagar a la virtud.

En Trasímaco tenemos la forma original de la teoría de que «el poder hace que sea correcto». Tenemos también aquí una anticipación del cinismo ético posterior de Mandeville, el germen de la moral de los señores de Nietzsche, y la teoría de la ética de clases de Marx. Pero en todas estas teorías encontramos ya sea una carencia de sinceridad o de consistencia o de ambas cosas.

¿Cuántas personas creen sinceramente, por ejemplo, que el poder hace que *sea* correcto? En la boca del conquistador, del tirano o del abusador, es simplemente el modo más corto de decir: «¡Lo que digo, va! ¡Haga esto o si no…!». O «¿Qué piensa hacer usted al respecto?». En la boca del conquistado, la víctima o el filósofo cínico, es el modo más corto de decir:

«Los fuertes siempre actuarán únicamente en su propio interés e impondrán su voluntad sobre los débiles. Es en vano esperar algo mejor». Pero ni el tirano ni la víctima realmente quieren decir: «Esta es la forma como las cosas deberían ser. Las reglas establecidas por el fuerte son siempre las mejores. Este es el sistema que funcionaría, en el largo plazo, en el mejor interés de la humanidad». Y si el tirano realmente piensa que quiere decir esto cuando está en la cima, cambia de opinión tan pronto como aparece alguien más fuerte y lo depone.

Fable of the Bees, or Private Vices Made Public Benefits (1724) de Bernard Mandeville, a pesar de estar dotada de gran perspicacia, se resiente de esa misma carencia de sinceridad o consistencia. La tesis de Mandeville es que el hombre naturalmente egoísta fue engañado por hábiles inteligentes a abandonar sus propios intereses individuales y subordinarlos al bien de la comunidad. Pero Mandeville nunca parece completamente seguro de si este resultado ha sido bueno o malo para la humanidad.

3. La «moral de los señores» de Nietzsche

La «moral de los señores» de Nietzsche es simplemente otra forma de la doctrina de Trasímaco de que «la justicia no es más que el interés del más fuerte». Pero la moral de los señores es inconsistente y autodestructiva. A fin de que unos puedan ser señores, otros deben ser esclavos. Nietzsche reconoce esto, pero no sus implicaciones. No *aboga* por la moral del esclavo, simplemente la desprecia. La moral del señor es para el «superior»; la del esclavo, para el «inferior». Pero ¿quién debe separar a los «superiores» de los «inferiores» y adjudicarles sus papeles respectivos?

Quizá Nietzsche se consideró capaz de hacerlo, pero fue vago sobre el criterio que aplicaría. ¿Sería inteligencia relativa, o astucia y habilidad (una cosa completamente diferente), o coraje físico, o coraje moral, o voluntad para dominar a otros, o fuerza física? ¿O sería algún promedio ponderado de estas cualidades? En cualquier caso, lo que él (o su discípulo) indudablemente encontrarían es que, si se ordenara a los hombres en este orden, formarían no dos clases con una ruptura o separación definida entre ellas, sino una serie continua, que va del más alto al más bajo (en la cualidad o amalgama de cualidades especificadas), con una diferencia casi infinitesimal entre cada

hombre y el siguiente; de modo que la línea se vería como las «curvas de demanda» uniformes, dibujadas por el economista. El punto de división sería arbitrario. Los casos limítrofes presentarían problemas insolubles, pues los hombres de la clase «inferior» crecerían en madurez y fuerza, y los de la clase «superior» declinarían en debilidad y senilidad.

¿Debe entonces decidir cada uno por sí mismo si pertenece a la clase «superior» o a la «inferior»? Porque, como cada hombre procura ser admirado y no despreciado, todos procurarán pertenecer a la clase de los señores, lo cual es imposible. Pero si cada uno procura esclavizar a todos los demás, lo que habrá entonces será una guerra mutuamente destructiva de cada uno contra todos, hasta que un «superhombre» haya esclavizado a todos los demás.

Pareciera que Nietzsche favorece a veces este ideal. En otros momentos parece favorecer un ideal según el cual una pequeña clase de señores deben cumplir ciertas obligaciones, vagamente especificadas, con sus «iguales», pero ninguna en absoluto con sus «inferiores». ¿Quién debe decidir quiénes son los «iguales» de uno y quiénes sus «inferiores»? ¿Cómo se convence u obliga a alguien más a conformarse con el papel de «inferior»? Y si todos tienen la mentalidad y el «deseo de poder» que Nietzsche admira, si nadie aceptará nunca pasiva o permanentemente el papel de esclavo, la única alternativa será una guerra de destrucción mutua, hasta que solo quede el superhombre superior. Después de esto, ni siquiera él podrá comportarse como un señor, porque ya no habrá nadie a quien esclavizar.

Posiblemente esto sea injusto para Nietzsche, pero es lo mejor que puedo hacer con él. En verdad, su trabajo está lleno de agudos discernimientos, pero es imposible encajarlos en un sistema coherente. Su filosofía está hecha de retórica, rapsodia y discurso altisonante. La única forma como se puede lograr de esto una filosofía coherente es que el intérprete o comentarista pida al lector seleccionar esta o aquella declaración y olvidarse de todo el resto.

La teoría de que el hombre no solo es, sino que incluso *debería* ser, completamente egoísta, y no tener ninguna consideración con los otros, tiene ciertas semejanzas con el Nietzscheanismo, y podría pensarse que vale la pena discutirla aquí. Dudo, sin embargo, que esta pueda considerarse correctamente como escepticismo ético o nihilismo. Debe ser clasificada más bien como una teoría moral —o inmoral— definida. En cualquier caso, he

dicho lo poco que se necesita decir al respecto en el capítulo 13.

4. La teoría de clases de Marx

Pero sí creo que encaja aquí una discusión sobre la teoría marxista de la moral, aunque tengo un capítulo aparte (el 31) dedicado al socialismo y al comunismo, porque la teoría marxista es algo completamente diferente de la práctica socialista y comunista.

La teoría ética de Marx es simplemente parte de su teoría social general. Según ella, las fuerzas económicas determinan el curso de la historia. «Las condiciones materiales de la producción» determinan «la superestructura» completa de la sociedad: organización política, leyes, ideología, cultura, arte, filosofía, religión y, por supuesto, moral. Y ya que todas las sociedades han sido hasta ahora sociedades clasistas, la moral prevaleciente en cualquier momento ha sido un código ideado para servir a los intereses de la clase dirigente.

El lector percibirá que tenemos aquí simplemente otra, y no muy diferente, forma de la doctrina de Trasímaco, en el sentido de que «la justicia no es más que el interés del más fuerte». La diferencia consiste simplemente en la mayor y más compleja elaboración de la teoría.

Los defectos de la teoría se ponen de manifiesto rápidamente (aunque generaciones de marxistas piadosos hayan sido ciegos a ellos). Marx explica la moral actual como un mero «resultado» de las «fuerzas productivas materiales», pero nunca explica el origen de las «fuerzas productivas materiales» mismas, ni cómo o por qué un «modo de producción» es reemplazado por otro. Obviamente los cambios de «modos de producción» son ocasionados por el pensamiento humano,[239] pero esto parece no habérsele ocurrido nunca a Marx. Es verdad, por supuesto, que una vez que un hombre ha mejorado un método o proceso productivo, otro ve la mejora y esto conduce a mejoras e ideas adicionales. Es igualmente verdadero que nuestro ambiente físico afecta nuestras ideas: un niño que crece en un mundo de teléfonos y luces eléctricas, autos y aviones, radio y televisión, misiles intercontinentales y sondas espaciales, computadoras y automatización, no tendrá exactamente la misma perspectiva de la vida que otro que ha crecido en un mundo de molinos de viento y carretas de bueyes. Pero esto es una cosa

completamente diferente a decir que simplemente hay una causalidad de una vía desde una «fuerza productiva material» (¿sin causa?) hasta el pensamiento humano o un juego definido de ideas. El hombre determina y crea su ambiente tecnológico mucho más de lo que aquel ambiente influye a su vez en él. Marx mismo estaba profundamente influido por el «materialismo» filosófico, de moda en su época.

Otra dificultad con la teoría moral marxista (que es mucho menos una teoría moral que una teoría sobre cómo se originan las teorías morales) es todo el concepto marxista de una «clase» económica. En el esquematismo marxista, la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo forman una serie económica y moral ascendente, que culminará en el socialismo. Los tres primeros son llamados sistemas de «clases»; solo el último es la sociedad «sin clases». Este esquematismo no solo es arbitrario, sino claramente irreal. La esclavitud y el feudalismo son, en efecto, sistemas de clases, incluso sistemas de castas. Pero lo que distingue al sistema que Marx etiquetó como capitalismo (es decir, el sistema de propiedad privada, mercados libres y libertad de contratos) es precisamente que rompió el viejo sistema de estatus e introdujo movilidad y fluidez en las relaciones humanas, económicas y de otro tipo. En pocas palabras, se movió hacia la sociedad *sin clases*. La transición fue lenta; pero ya no se podía esperar de nadie que no se moviera, que «supiera cuál era su lugar», que no aspirara a nada más allá del estatus y la ocupación para los cuales había nacido. Es más bien la sociedad socialista, con su burocracia dirigente y su asignación a cada individuo, por parte de un empleador monopolístico, el Estado, de su trabajo, rol y rango específico, como en un ejército, la que marca un regreso hacia una sociedad de clases.

La teoría de clases de Marx afronta la misma dificultad esquemática que la teoría del superhombre de Nietzsche. Si usted ordena a los hombres en una serie basada en su riqueza o en sus ingresos, desde el que recibe menos ingresos hasta el que más, la línea formaría una curva suave, con una diferencia apenas perceptible entre cada hombre y el siguiente. ¿Dónde se trazaría la línea divisoria entre las «clases»? ¿Quién sería el proletario más rico y quién el capitalista más pobre? ¿No tendría que cambiar mañana la división de clases de hoy? El problema no se evita con la conocida división de Marx de «capitalistas» y «trabajadores», patrón y empleado, «explotadores» y «explotados». Por una parte, la estrella de cine o el presidente de una línea aérea grande, muy bien pagados, pueden ser simplemente empleados, y de

ahí, por definición, esclavos salariales a los que explota, mientras un barbero con su propio negocio, que contrata a otro barbero adicional (proveyéndolo de la silla para los clientes y unas tijeras), sería un «capitalista» y un «explotador». Hablar del «proletariado», en sentido marxista, en los Estados Unidos de nuestros días, con sus 80 000 000 de autos y sus 75 000 000 de teléfonos, resulta tan ridículo que hasta los comunistas se sonrojan al hacerlo.

Pero incluso si se pudiera encontrar tal división de clases, el flujo entre ellas es tan grande que resulta absurdo hablar de una ideología moral peculiar de cada una.

Una respuesta adicional a la teoría moral marxista es casi idéntica a la dada por Sócrates a la teoría de Trasímaco. Cuando este declaró que «la justicia no es nada más que el interés del más fuerte», tácitamente supuso que los más fuertes siempre sabían infaliblemente cuáles eran sus intereses verdaderos. Sócrates indicó nada más que podrían estar equivocados. Así, la teoría moral de clases de Marx tácitamente supuso que la burguesía sabe infaliblemente qué código moral está en su propio interés como clase. No aprendió nunca que la gente —trátese de «burgueses» o de «proletarios»— no actúa de acuerdo con sus intereses, sino de acuerdo con lo que *piensa* que son sus intereses, lo cual puede ser simplemente estar de acuerdo con sus ilusiones.

Hay otro aspecto adicional de la teoría ética de Marx que merece ser mencionado. Es solo otra forma de «positivismo moral»: la teoría de que no hay ningún estándar moral, sino solo el que existe. Pero como una teoría moral «historicista», no sostiene, como el positivismo moral ordinario, simplemente que *el poder es lo correcto*, sino más bien que *el poder* ***por venir*** *es lo correcto*. El futuro es substituido por el presente. Popper llama a esta teoría una especie de «futurismo moral».[240]

Es difícil abstenerse, finalmente, de uno o dos argumentos *ad hóminem*, ya que en este caso son un poco más que eso. Marx y Engels sostenían que la burguesía no podía escapar de su ideología de «clase». Pero ambos eran miembros de la burguesía. (Engels era hijo de un rico industrial textil; Marx, hijo de un abogado, y con educación universitaria). Ninguno era un proletario. ¿Cómo, entonces, fueron capaces no solo de escaparse de su ideología burguesa predestinada, sino de formular la ideología proletaria que los proletarios habían sido incapaces de formular para sí mismos?[241]

Un punto final. Cuando Marx y Engels denuncian la «avaricia», el «cinismo», la «insensibilidad», la «explotación despiadada» practicadas por los empleadores, los capitalistas y la burguesía, no apelan a ningún nuevo código proletario de moral. Basan su indignación moral y sostienen su caso contra el capitalismo en estándares morales y juicios morales que se supone ya eran comunes para todas las clases.[242]

5. La ética freudiana

Se duda sobre si «la ética freudiana» debería ser considerada como un sistema ético especial o como un sistema antiético. Me refiero aquí no a las opiniones éticas explícitamente planteadas por Freud mismo en varias ocasiones, sino a la ética implícita en el «freudismo» popular, con su hostilidad hacia el dominio de uno mismo y la autodisciplina en todas las formas, y su tolerancia con la autoindulgencia y la irresponsabilidad. Un examen de esto me llevaría excesivamente lejos, y me contentaré con referir al lector al instructivo análisis de Richard LaPiere en *The Freudian Ethic*.[243]

El profesor LaPiere define «la ética freudiana» como la idea de que no puede y no debe esperarse que el hombre sea prudente, independiente y emprendedor, sino que debe y debería ser apoyado, protegido y mantenido socialmente. Sostiene que esta ética está extendiéndose en los Estados Unidos por «el hogar permisivo» y «la escuela progresiva», que acentúa el «ajuste» y la seguridad, y es utilizada como una forma de condonar el delito y la incompetencia social. Según este punto de vista, el criminal simplemente está «enfermo»; requiere solo «tratamiento» psiquiátrico y nunca castigo; no es personalmente responsable de sus acciones; es una víctima de la «sociedad», con las opresiones, tensiones y represiones que su riguroso código moral pone sobre él; cualquier tentativa de hacerlo vivir de acuerdo con este código moral lo convertirá en un neurótico acomplejado, atormentado por la culpa. No caben muchas dudas de que esta «ética» ha estimulado la propagación de la anarquía y la delincuencia juvenil.

Aunque dejo el examen detallado de esta actitud al profesor LaPiere, me gustaría decir una palabra sobre una «ética» algo relacionada, la del famoso doctor Alfred C. Kinsey, autor, con W. B. Pomeroy y C. E. Martin, de *Sexual Behavior in the Human Male*[244] y *Sexual Behavior in the Human Female*.

[245] Estos libros brindaron a todos una oportunidad de satisfacer su curiosidad lasciva, bajo la reconfortante garantía de que no leían pornografía, sino «ciencia». No es este el lugar para preguntarse sobre cuán «científico» era realmente el informe de Kinsey, o cuán confiables sus métodos estadísticos y sus conclusiones. Aquí deseo simplemente examinar su filosofía moral implícita, que llamaré «teoría estadística de la ética». Gran parte de la conducta sexual se considera «inmoral», declararon muchos admiradores del trabajo de doctor Kinsey, porque la gente no sabía, antes de este estudio, cuán extensamente practicada era, pero ahora, dado que lo hemos averiguado, es obvio que ya no podemos seguir llamándola inmoral.

Suponga que ampliamos este razonamiento a otros campos fuera de la conducta sexual. Si descubriéramos que la cantidad de mentiras, trampas, robos, vandalismos, asaltos, atracos y asesinatos era mayor de lo que habíamos supuesto con anterioridad, o si aquellas formas de conducta pudieran hacerse más frecuentes o prevalecientes, ¿los haría eso menos inmorales? Que alguna forma de conducta sea llamada moral o inmoral no depende de la frecuencia con que se observe, sino de su tendencia a conducir a buenos o malos resultados para el individuo y la comunidad.

6. Escepticismo casual

Aunque continuamente se hacen declaraciones escépticas y cínicas sobre la moral, pocas de ellas forman parte de una filosofía coherente y consecuente. Las llamaré escepticismo casual o al azar. Precisamente porque tal escepticismo no está sistemáticamente desarrollado es difícil de refutarlo. De hecho, puede preguntarse si vale la pena tratar de refutarlo. Analizar cada uno de tales comentarios al azar sería una tarea interminable y tediosamente repetitiva. Sin embargo, este escepticismo ético casual se encuentra con tanta frecuencia entre nosotros y es tan ampliamente considerado como prueba profunda de sabiduría, perspicacia u originalidad que puede ser útil tomar una o dos muestras del mismo.

Es común encontrar este escepticismo al azar no entre filósofos profesionales, sino entre literatos. Hoy se espera que cada literato eminente sea no solo un buen cuentista o un ingenioso estilista, sino que tenga su propia y especial «filosofía de la vida». Tarde o temprano se verá tentado a

considerarse y establecerse como filósofo, y a menudo —por ejemplo, en el caso de Jean-Paul Sartre— como la cabeza de un nuevo culto o «escuela» filosófica.

Un filósofo así —casero, por calificarlo de algún modo— era el difunto Theodore Dreiser. Su filosofía se tipificaba por su comentario frecuente de que «el hombre es una actividad química». Ahora bien, si esto significaba simplemente que el cuerpo del hombre está hecho de componentes químicos, y que la naturaleza y los cambios de estos componentes de algún modo, todavía solo fragmentariamente entendido, afectan su energía, acciones, pensamientos, emociones, carácter y si vive o muere, él habría estado sosteniendo algo que era verdadero, pero también comúnmente conocido. Ahora bien: si quiso decir, como parece ser, que el hombre *no es más que* una «actividad química», entonces estaría diciendo algo que no sabía si era verdadero. Incurría en lo que los lógicos han llamado falacia de reducción y falacia de simplismo o seudosimplicidad.[246] Incluso algunos positivistas lógicos podría indicar que ninguna serie concebible de experimentos podría demostrar concluyentemente que el hombre es *nada más que* una agregación de químicos y, por lo tanto, por su lógica tendrían que llamar la opinión de Dreiser de sin sentido o absurda. Esto se aplica a todo el materialismo o panfisicalismo que, como hemos visto,[247] es un dogma metafísico y no «un veredicto de la ciencia».

Me referiré ahora a un escritor mucho más sofisticado que Dreiser, que tiene un trasfondo de lectura filosófica y escribe una prosa de lucidez y encanto. Es W. Somerset Maugham. Tomaré unas muestras de su filosofía, como aparecen en su fascinante libro, *The Summing Up*.[248]

«No hay ninguna razón para la vida», escribe Maugham en la página 276, «y la vida no tiene ningún sentido». ¿Qué significa esta oración? ¿Cómo sabe Maugham que no hay ninguna «razón» para la vida? ¿Cómo probaría esto? En cuanto a eso, ¿cómo podría alguien refutarlo? ¿Cuál sería la «razón» para la vida, si existiera alguna? ¿Y cuál, por su parte, sería la razón para la razón, y así, ad infinítum?

Aparentemente, Maugham usa aquí la palabra *razón* como un sinónimo de *propósito*. Pero el propósito es un concepto puramente antropomórfico. El propósito se aplica solo al uso de medios para alcanzar fines. Los medios que empleamos son explicados en términos del fin que tenemos en mente. Los

seres humanos pueden tener un propósito; los *medios* tienen un propósito; pero los *fines* no pueden tener un propósito, precisamente porque son fines. Un *Ser* omnisciente y omnipotente, *Creador del Universo*, no tendría que usar medios para alcanzar fines. No necesita tener ningún propósito. No tendría que usar medios complicados para alcanzar algún fin remoto. No necesitaría millones de años, ni tiempo en absoluto para lograr su fin. Podría simplemente desearlo. Demandar una razón para la vida es como demandar una razón para la felicidad. La vida no necesita una razón más de lo que la salud, la felicidad o la satisfacción.

La misma clase de comentario debe hacerse sobre la segunda mitad de la declaración de Maugham: «la vida no tiene ningún sentido». ¿A qué se *refiere* Maugham con «sentido» en este contexto? Esta palabra también parece ser usada aquí como un sinónimo para *propósito*. ¿Qué necesitaría la vida, desde el punto de vista de Maugham, para *darle* «sentido»? ¿Qué experimentos, procedimientos o pruebas podrían idearse para demostrar que la vida tiene un «sentido» o que no lo tiene? ¿Por qué *necesita* la vida un «sentido» más allá de sí misma? Soy tentado a decir, con los positivistas lógicos, que la oración «La vida no tiene ningún sentido» es sin sentido.

Maugham continúa en esta vena y escribe otra vez sobre «la insensatez de vida»[249] y «la falta de sentido de la vida».[250] Pero yo llamo esto escepticismo *al azar*, porque no veo ningún intento de darle seguimiento de manera consistente. En la página siguiente nos dice que «la sabiduría de los tiempos» ha seleccionado tres valores como «los más dignos» y que «estos tres valores son la verdad, la belleza y la bondad».[251] Cómo tales valores pueden existir en un mundo sin sentido e insensato no nos lo dicen. Pero en una sección especialmente interesante, discutiendo el platonismo y el cristianismo, Maugham hace una distinción instructiva entre el «amor» —en el sentido del amor sexual— y la «compasión». «La compasión», nos dice, «es la mejor parte de la bondad… En este mundo de apariencias, la bondad es el único valor que parece tener algún derecho de ser un fin en sí mismo. La virtud es su propia recompensa. Estoy avergonzado de haber llegado a una conclusión tan trivial».[252] Esto parece colocarlo definitivamente entre los moralistas, incluso entre los moralistas kantianos. Pero dos páginas más adelante está de vuelta otra vez entre los escépticos: «… pero la bondad se muestra en la acción correcta, y ¿quién puede decir en este mundo sin sentido cuál es la acción correcta? No es la acción la que apunta a la felicidad; es una

posibilidad feliz si resulta la felicidad».[253] Esto significa despreciar el utilitarismo un tanto sumariamente. La acción correcta puede ser la ejecutada de acuerdo con reglas que la experiencia ha mostrado que son las que *más probablemente* —aunque no indudablemente— promuevan la felicidad del individuo o de la sociedad en el largo plazo. O —para ponerlo en sentido negativo— las que *más probablemente* minimizarán la infelicidad del individuo o de la sociedad en el largo plazo. Una de las falacias de Maugham aquí es una falacia frecuente entre los opositores al utilitarismo: olvidar su corolario negativo. La acción correcta es *necesaria* para lograr la felicidad, pero no *suficiente*.

7. Positivismo lógico

He reservado para el final la consideración sobre el ataque más plausible e influyente de nuestro tiempo contra la ética: me refiero al de los positivistas lógicos. Este ataque lo han hecho varios escritores y de muchas formas, pero la embestida más despiadada en inglés es la de Alfred J. Ayer en su libro *Language, Truth and Logic*.[254] Hace de esto ya casi treinta años. La controversia ha seguido desde entonces y ha dado pábulo a una abundante y animada literatura. Pero precisamente porque el ataque de Ayer fue tan incondicional e inequívoco, pienso que podemos hacer más para clarificar las cuestiones que suscita, examinándolo primero en la forma que él utilizó originalmente.

El argumento de Ayer no es que las proposiciones de la ética sean falsas, sino que no tienen sentido: o sea, que literalmente son disparates. Meras «exclamaciones», órdenes, gritos, quejas o ruidos, que no sirven más que para expresar las emociones del orador, su aprobación o su desaprobación. Son simplemente «expresiones de emoción, que no pueden ser ni verdaderas, ni falsas… Meros seudoconceptos… Si yo digo, “robar dinero es malo”, construyo una oración que no tiene ningún sentido objetivo…».[255]

> Podemos ver ahora por qué es imposible encontrar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez «absoluta», misteriosamente independiente de la experiencia sensorial ordinaria, sino porque no tienen ninguna validez objetiva en absoluto. Si una oración no implica ninguna declaración, obviamente no hay ningún sentido en preguntar si lo que dice es verdadero o falso. Y hemos visto que las oraciones que simplemente expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimientos y como tales no entran en la categoría de verdad o falsedad. No son verificables, por la misma razón que un grito de dolor o una palabra de mando no son verificables: porque no expresan proposiciones genuinas… Los juicios

éticos no tienen ninguna validez.[256]

Antes de que abordemos estas declaraciones específicas, es quizá necesario decir unas palabras sobre la filosofía del positivismo lógico en general. Como esta ha sido elaborada en muchos y, a menudo, larguísimos libros, obviamente sería un poco difícil refutarla satisfactoriamente en unos pocos párrafos. Por suerte, sin embargo, la tarea de refutación ya se ha hecho, y de varias refutaciones excelentes me gustaría referir al lector al *Preface to Logic*[257] del difunto Morris R. Cohen y a *The Logic of Scientific Discovery*, de Karl R. Popper.[258]

No abordaré la tarea de resumir aquí el argumento de Cohen, pero indicaré sus líneas generales. La tesis central del positivismo lógico es que ninguna declaración que no sea «verificable» (fuera de una «tautología») puede tener algún sentido en absoluto. El argumento de Cohen trata la teoría como fue elaborada por Rudolph Carnap, en cuyos textos se basa el ataque de Ayer contra la ética. Cito algunas oraciones dispersas de los comentarios de Cohen:

> Carnap y otros niegan que cualquier proposición no verificable tenga sentido. Esto parece al principio un *tour de force* violento. Generalmente no pensamos que el sentido de algo sea idéntico a sus consecuencias verificables… Así, la aseveración de Carnap de que las declaraciones no verificables no tienen sentido, no es verificable…
>
> El error fundamental de los positivistas proviene de que ven el mundo únicamente de acuerdo con las categorías determinantes de existencia e inexistencia, perdiendo de vista las zonas de penumbra, en las cuales se hacen la mayor parte de nuestras declaraciones. Pintan el mundo exclusivamente de blanco o negro, desatendiéndose completamente de los grises u otros colores intermedios…
>
> Podemos concluir que el reino del significado es más amplio que el reino de las proposiciones… No es verdad que sin verificación las proposiciones carezcan completamente de sentido…
>
> Usted puede identificar las palabras *significativo* y *físico* con una definición o resolución arbitraria. Pero la diferencia entre lo que es generalmente referido por *significado* y por *existencia física* no puede borrarse así…
>
> El análisis lógico, como fue practicado por Carnap, parece ser otro término para lo que solía llamarse la falacia de la división. Así, Carnap trata de suprimir la posibilidad de la metafísica o la ética tratando de mostrar que no son ni empíricas, ni *a priori*, ni tautológicas, ni instancias del análisis lógico. De hecho, hasta la metafísica más extravagante contiene muchos elementos empíricos, lo mismo que proposiciones puramente lógicas…
>
> No hay ninguna razón concluyente según la cual la ética no pueda seguir el ideal del método científico riguroso: sistematizando no solo juicios de la existencia, sino también juicios sobre lo que es deseable, si se deben alcanzar ciertos fines.[259]

No pienso que se necesite añadir mucho al argumento de Morris Cohen o

Karl Popper en su forma completa. Si es necesario añadir algo, podrían ser unas palabras sobre el papel necesario de juicios de *relevancia* y el papel necesario de juicios de *importancia* en todo procedimiento científico. Juicios de relevancia y juicios de importancia no solo están necesariamente implicados —entre una infinidad de «hechos» y proposiciones posibles— en la selección de los hechos y proposiciones que tienen que ver con el problema particular que hay que solucionar: están necesariamente implicados *en la selección del problema mismo* de entre una infinidad de problemas posibles. Pero la palabra *importancia* es una palabra de valor y el concepto *importancia* es un concepto de valor. ¡Y las palabras de valor y los conceptos de valor, según los positivistas lógicos, no tienen ningún lugar en el procedimiento científico o en el análisis filosófico!

Me gustaría añadir solo una cita corta de la discusión de Karl Popper:

> Al positivista le disgusta la idea de que debería haber problemas significativos fuera del campo de la ciencia empírica «positiva»… [Y] nada es más fácil que desenmascarar un problema como «sin sentido» o «seudoproblema». Todo lo que uno tiene que hacer es fijarse en un significado convenientemente estrecho de «sentido», y pronto se verá obligado a responder ante cualquier pregunta inoportuna que usted es incapaz de descubrir algún sentido en ella. Además, si usted no admite nada como significativo excepto problemas en ciencias naturales, cualquier debate sobre el concepto de «sentido» resultará también sin sentido.[260]

De hecho, el primer positivista lógico en el reino de la ética, no fue Ayer, ni Carnap, ni Moritz Schlick, ni Wittgenstein, ni siquiera Comte o Saint-Simon, sino Falstaff. Falstaff mostró, desde el análisis lingüístico, que «honor» era un sonido sin sentido:

> ¿Acaso el honor puede arreglar una pierna? No. ¿O un brazo? No. ¿O quitar la pena de una herida? No. Entonces, ¿no tiene el honor ninguna habilidad en la cirugía? No. ¿Qué es honor? Una palabra. ¿Qué hay en la palabra honor; cuál es ese honor? Aire. ¡Un cálculo reducido! ¿Quién lo tiene? El que murió el miércoles. ¿Lo siente? No. ¿Lo escucha? No. ¿Es insensible, entonces? Sí, a los muertos. Pero ¿no vivirá con los vivos? No. ¿Por qué? La detracción no lo sufrirá. Por lo tanto, no tendré ninguno. El honor es un mero escudo. Y así termina mi catecismo.[261]

En un punto, por supuesto, tienen razón los positivistas lógicos. Usted solo puede verificar o refutar una proposición, o una declaración presunta, sobre hechos. Usted no puede verificar o refutar un *valor*. Usted solo puede reconocer un valor, o sentirlo, o tácitamente aceptarlo o adoptarlo, o rechazarlo explícitamente. Usted no puede *probar* que un mundo hermoso es mejor que un mundo feo. Usted no puede *probar* que una vida compartida, rica, feliz, civilizada y larga sea mejor que una vida «solitaria, pobre, repugnante, brutal y corta».

El positivismo lógico extremo no dejaría ningún lugar para —y no ataría ningún sentido a— belleza o fealdad, salud o enfermedad, placer o dolor, felicidad o miseria, bien o mal, correcto o incorrecto, mejor o peor. Estos conceptos o categorías no son tautologías; no pueden ser medidos o pesados; no hay experimentos físicos que puedan demostrar o refutar su existencia. Ciertamente, usted puede mostrar que, si desencaja el brazo de un niño, este gritará o se desmayará o morirá. Pero usted no puede probar que hay algo «cruel» u «horrible» o «incorrecto» o incluso «dañino» o «indeseable» en esto, porque estas palabras son meros juicios de valor: es decir, «exclamaciones», expresiones absurdas de desaprobación, ruidos sin sentido.

Los positivistas lógicos extremos hablan como si el único objetivo de la vida fuera verificar o refutar proposiciones, y como si todo lo demás tenga que ser probado o juzgado por la ciencia. Pero olvidan preguntarse: ¿Cuál es el *propósito* de verificar proposiciones? ¿Cuál es el *propósito* de la ciencia? ¿Cuál es el *propósito* de conocer la verdad sobre algo? ¿Qué *uso* tiene? En pocas palabras: ¿cuál es su *valor*?

La respuesta a esta pregunta *se da por sentado* tácitamente por los positivistas lógicos. La respuesta está en sus mentes, pero nunca se menciona, nunca se pronuncia explícitamente. No, me equivoco: *se* pronuncia a veces, pero distraídamente y sin reconocer la implicación de la respuesta. Es pronunciada por Ayer, quien reconoce explícitamente su importancia crucial. «En realidad» —escribe Ayer en cierta ocasión en *Language, Truth and Logic* — «veremos que la única prueba a la cual está sujeta una forma del procedimiento científico que satisface la condición necesaria de la coherencia intrínseca es la prueba de su éxito en la práctica».[262]

¿Pero qué —si es que algo— significa esta oración? ¿Cuál es el *significado* de la palabra «éxito»? ¿Cómo *demuestra* usted que algo es un «éxito» o un «fracaso»? ¿Cuáles son las características *físicas* del «éxito»? ¿Cuán largo, ancho y grueso es; cuán duro; cuánto pesa? Ayer cometió el pecado cardinal positivista. Ha usado una mera palabra de valor y la ha usado como si realmente significara algo.

Pero, dice Ayer, «el éxito» nos permite «predecir la experiencia futura y así controlar nuestro entorno». Contestamos, como un positivista más consistente: ¿Y qué? ¿Cuál es el propósito de «controlar nuestro entorno» sino hacer que las condiciones sean más satisfactorias para nosotros,

satisfacer más deseos humanos, producir un ambiente más cercano a nuestra aprobación? ¿Incluso nuestra «mera» aprobación?

Entonces, hasta Ayer, después de haber descartado ostentosamente el «valor», porque no podemos establecer su «verdad», finalmente admite, por descuido, que buscamos la verdad en sí misma principalmente porque tiene valor para nosotros. La búsqueda de la verdad es un medio para un fin, como la ética es un medio para un fin. Y el fin es sustituir con una situación más satisfactoria una menos satisfactoria.

El lector que tenga conocimiento previo de esta controversia puede preguntar por qué he limitado mi respuesta al ataque de los positivistas lógicos contra juicios éticos en una forma tan vulnerable como lo hizo A. J. Ayer en 1936. Se puede argumentar que no solo Ayer ha modificado considerablemente su posición, sino que desde entonces se ha hecho una presentación completa y mucho mejor del argumento «emotivista» por Charles L. Stevenson en su *Ethics and Language*,[263] sin hablar de Paul Edwards en *The Logic of Moral Discourse*,[264] y tantas otras.

Mi respuesta sería que este capítulo está dedicado al escepticismo ético. He centrado mi discusión en el ataque de 1936 de Ayer, porque era tan escéptico y hasta burlón. Pero, aunque no tenga ningún deseo de tratar con mucha extensión este problema lingüístico, que me parece ya ha recibido una atención desproporcionada en la literatura ética de los últimos treinta años, [265] supongo que, ahora que he ido tan lejos, en justicia debo decir algo de los escritos posteriores de Ayer y de la teoría, dada la forma en que fue presentada por C. L. Stevenson.

Ayer volvió al tema en el ensayo «On the Analysis of Moral Judgments» en sus *Philosophical Essays*.[266] En él puntualiza: «Decir, como una vez lo hice, que estos juicios morales son simplemente expresivos de ciertos sentimientos, sentimientos de aprobación o desaprobación, es una simplificación excesiva».[267] Pero no deja claro ni la naturaleza ni el grado de aquella «simplificación excesiva». Y todavía prosigue afirmando que su teoría sobre juicios morales «es neutra en cuanto a todos los principios morales», [268] una píldora esta que no necesita que yo la dore.

«La divulgación de tal teoría», continúa preguntando, «¿no anima la laxitud moral? ¿No han sido sus efectos destruir la confianza de la gente en estándares morales aceptados? Y ¿no será el resultado de esto que algo

malévolo resultará de aquí?».[269] Pienso que debemos contestar: «En el grado en que su teoría sea tomada en serio, sí».

Ayer no se da cuenta de que esta es la respuesta que sigue. «Mis propias observaciones», protesta, «no sugieren que aquellos que aceptan el análisis "positivista" de los juicios morales se conduzcan de manera muy diferente, como clase, de quienes lo rechazan».[270]

Quiero creer que esto es verdad. Realmente, creo que es verdad. No acuso a los positivistas lógicos de vileza moral, sino de error intelectual. Pero sugiero que la razón por la que son tan morales como la mayoría de nosotros es que no toman demasiado en serio su propio análisis. A este respecto, son, en el reino moral, similares a los idealistas filosóficos en el reino físico. El idealista afirma solemnemente que solo existen mentes o eventos mentales, y que el mobiliario de su cuarto, por ejemplo, «existe» solo porque él lo percibe y en el grado que él lo percibe. Sin embargo, si tiene que levantarse a oscuras en medio de la noche, andará por él tan a tientas y cauteloso como el más vulgar de los materialistas, por miedo a tropezar o a golpearse las espinillas contra una silla inadvertida. La razón es que, por suerte para él, no puede deshacerse de su «fe animal» en que el mobiliario no advertido «realmente» existe y puede golpearse con él. De igual manera, en el reino moral, los positivistas lógicos no pueden eliminar completamente los resultados de su educación o hacer caso omiso de la desaprobación de sus compañeros —e incluso de la de ellos mismos— que seguramente seguiría a la comisión de un acto inmoral. Pero si tomaran sus escépticos puntos de vista con toda seriedad y si persuadieran a un número suficiente de otros a hacer lo mismo, indudablemente se minaría la moral y se haría un daño irreparable. La teoría ética debe ser seria y responsable. No es el juguete de un filósofo.

Por una inconsistencia evidente en su párrafo final, Ayer revela que no toma con toda seriedad su propia teoría. «Si pudiera demostrarse», escribe, «como no creo que se pueda, que la aceptación general de la clase de análisis de los juicios morales que he estado proponiendo tendrá consecuencias sociales lamentables, la conclusión a la que llegan personas intolerantes podría ser que la doctrina debería mantenerse en secreto. Por mi parte, pienso que debería defender esta conclusión sobre bases morales».[271]

¿*Bases* morales? ¿*Qué* bases morales? ¿Bases morales *de quién*? ¿No es este el mismo A. J. Ayer que nos ha dicho que los juicios morales son «meras

exclamaciones»? ¿Que no son verificables y, por tanto, «que no tienen sentido»? ¿No acaba de decirnos en el párrafo anterior que su teoría es «neutra en cuanto a todos los principios morales»? ¿Cuál podría ser su posible argumento «moral»? ¿Recurriría simplemente a la misma clase de exclamaciones sin sentido que aquellas de las que acaba de mofarse?

Con este *non sequitur*, Ayer tira por la borda toda su teoría.

8. El empirismo del señor Stevenson

Cuando prestamos atención a Charles L. Stevenson, nos encontramos con un escritor mucho más cauteloso en el razonamiento y mucho más conciliador en el tono. Su *Ethics and Language* es una verdadera contribución.[272] Aunque debemos rechazar su tesis central y su filosofía «empírica» subyacente, le debemos bastante a muchos de sus perspicaces análisis. Stevenson rechaza el simplismo de Ayer y considera el término emotivo «como un instrumento que debe ser utilizado en un estudio cuidadoso, no como un dispositivo para relegar al limbo los aspectos no descriptivos del lenguaje».[273] Incluso concede que «los métodos persuasivos, usados con cautela, tienen una legitimidad que difícilmente está abierta a discusión».[274]

Sin embargo, Stevenson está clasificado correctamente como un «emotivista» y predica un empirismo que haría imposibles el entendimiento ético verdadero y el progreso. Habla como si nada hubiera sido aún establecido firmemente en la ética, y como si esto debiera dejarse a futuros escritores, cuyos «lentos resultados acumulativos» consistirán en contribuir «a una ética que irá abordando progresivamente los problemas de la vida práctica».[275] De hecho, en los párrafos finales de su libro, se pronuncia como si el establecimiento de principios éticos firmes fuera algo que debe esperar a un futuro distante, si es que es posible del todo:

«La teoría ética se ha dedicado a la búsqueda antiquísima de principios últimos, establecidos definitivamente. Esto no solo esconde toda la complejidad de los temas morales, sino que conlleva normas estáticas y fantasiosas, en lugar de flexibles y realistas. Abrigo la esperanza de que el presente estudio, atento al papel de la ciencia en la ética, pero también a la forma como los temas éticos difieren de los científicos, ayudará a hacer que las concepciones ilusorias de certidumbre den lugar a concepciones

proporcionadas a los problemas que procuran resolver».

«La demanda de una prueba final surge menos de las esperanzas que de los miedos. Cuando la naturaleza básica de un asunto no se entiende bien, uno debe ocultar la inseguridad, tanto respecto de sí mismo como de otros, inventando pretextos… Las preguntas de la vida son demasiado ricas y complejas como para ser resueltas por una fórmula».[276]

Me parece que en los párrafos anteriores el señor Stevenson utiliza los mismos términos «emotivos» y las mismas «definiciones persuasivas» que ha deplorado en la mayor parte de su libro. ¿Cómo puede estar tan seguro —se ve uno obligado a preguntar— de que nunca podemos estar seguros? En cualquier caso, sugiero que la confianza contemporánea de que al menos ciertos principios morales generales han sido «establecidos definitivamente» no está totalmente extraviada. No tenemos que esperar hasta que escritores *futuros* «aborden los problemas de la vida práctica». Muchos escritores pasados ya lo han hecho. *Ya* ha sido razonablemente bien establecido que romper las promesas hechas, mentir, hacer trampa, asaltar y asesinar no conducen a resultados sociales satisfactorios, y que cumplir promesas, ser veraces y no violentos, tratar a los otros correcta y bondadosamente conducen en general a resultados sociales mucho más satisfactorios. Decir esto no es, por supuesto, menospreciar los esfuerzos hechos hacia la consecución de progreso *adicional*, tanto por lo que se refiere a la ética práctica como a la teórica; es simplemente recordarnos que no tenemos que comenzar desde el principio.

Sospecho que la dificultad de Stevenson subyace a su clase especial de empirismo, con su hipótesis que solo los métodos empíricos son científicamente válidos. Esta hipótesis debe ser rechazada. En ética, estos métodos empíricos serían, por sí solos, frustrantes y estériles. En ética tratamos con la acción humana, con objetivos humanos, con deseos y anhelos humanos, con decisiones y preferencias humanas, con el uso consciente de medios para alcanzar fines elegidos. La ética no es una rama de la física, y los métodos apropiados para ella no son los métodos experimentales, estadísticos y empíricos, propios de la física. La ética es *sui generis*, tiene sus propios métodos peculiares. Pero se basa, entre otras cosas, en la «praxeología», que, como la lógica y las matemáticas, es deductiva y apriorística.[277]

9. La ética no es lingüística

Tres cuartos de la literatura reciente sobre ética parecen tratar los problemas éticos como si fueran problemas principalmente lingüísticos o semánticos. Esto se revela en los mismos títulos de algunos de los libros excepcionales —*Ethics and Language* (1944), de Charles L. Stevenson, y *The Language of Morals* (1952), de R. M Hare—. El señor Hare nos dice, por ejemplo, en su prefacio que «la ética, como yo la concibo, es el estudio lógico del *lenguaje* de la moral». (Las cursivas son mías). No pretendo negar que haya algo que aprender de este enfoque. Pero confieso que, con unas notables excepciones, encuentro estéril y aburrida la mayor parte de esta literatura. ¿Son las declaraciones y los juicios éticos simplemente «emotivos»? ¿Es su única función ejercer un «efecto magnético» sobre las actitudes? ¿Son esencialmente mandatos, solicitudes, órdenes? ¿Son solo recetas o prescripciones? ¿O es el lenguaje ético «multifuncional»?

La respuesta a la última pregunta es seguramente *sí*. Como lo expresa P. H. Nowell-Smith: «[Los términos éticos] son usados para expresar gustos y preferencias, expresar decisiones y opciones, criticar, clasificar y evaluar, aconsejar, reprender, advertir, persuadir y disuadir, elogiar, animar y reprobar, promulgar reglas y llamar la atención hacia ellas; e indudablemente también para otros propósitos».[278]

Pero se ha necesitado escribir millones de palabras y editar miles de volúmenes para llegar a esta conclusión; y los «emotivistas» no han llegado a ella todavía. No puedo privarme de citar a Karl Popper una vez más: «Estos filósofos, que habían comenzado denunciando la filosofía como simplemente verbal y exigido que, en vez de intentar solucionar los problemas verbales, deberíamos alejarnos de ellos hacia otros que son verdaderos y empíricos, se vieron atascados en la ingrata y aparentemente interminable tarea de analizar y desenmascarar seudoproblemas verbales».[279]

No quiero decir que *toda* esta discusión lingüística, estas quisquillas y esta logomaquia hayan sido fútiles y carezcan de valor. Quizá se volvieran inevitables una vez planteado el desafío. Algo de ella ha resultado, de hecho, clarificante e iluminador. Pero sí sostengo que la discusión de estos problemas verbales «metaéticos» ha sido enormemente *desproporcionada*, en comparación con otros genuinos problemas éticos. Los filósofos «morales» se han vuelto excesivamente preocupados, por no decir obsesionados, con

problemas puramente lingüísticos. Una gran parte de la literatura ética de los últimos sesenta años ha constituido un enorme desvío, en el que los conductores han quedado tan fascinados por el extraño e inesperado paisaje que se han olvidado regresar a la carretera y hasta de su destino original.

La gran digresión comenzó en 1903, cuando G. E. Moore publicó su famoso *Principia Ethica*,[280] libro en el que sostuvo que la palabra «bien» era «indefinible» y «no analizable». Este se convirtió en el libro de ética más extensamente discutido del siglo veinte. Luego, en 1930, la digresión fue llevada todavía más allá con la publicación de *The Meaning of Meaning*, por C. K. Ogden y I. A. Richards.[281]

«Se argumenta que *bueno*» —escribieron estos autores— «implica un concepto único, no analizable. Se dice que este concepto es la materia de la que trata la ética. Sugerimos que este particular uso de "bueno" es puramente emotivo. Cuando la palabra se usa así, no significa nada en absoluto y no tiene ninguna función simbólica».[282] Y luego, en una nota al pie de página, refiriéndose expresamente al *Principia Ethica* de Moore, añadieron: «Por supuesto, si definimos "lo bueno" como "aquello que aprobamos aprobar", o damos cualquier otra definición como cuando decimos "esto es bueno", estaremos haciendo una aseveración. Solo lo "bueno" indefinible sugerimos que es un signo puramente emotivo. El "algo más" o "algo distinto" que, se alega, no está cubierto por ninguna definición de "bueno", es el aura emocional de la palabra».[283]

Y luego estalló la Guerra de los Treinta Años.

Pienso que los «emotivistas» resbalaron en dos falacias principales. Su primer error no consistió en afirmar que el lenguaje ético tenía una función «emotiva», sino en negar que tuviera alguna otra. Su segundo error fue tratar de eliminar la ética, insultándola. Ya que la palabra «emotiva» es despectiva. Quienes usan lenguaje «emotivo» usan lenguaje simplemente emocional, y pueden incluso pretender que están declarando un hecho cuando simplemente están desahogando sus sentimientos personales.

Si, en vez de afirmar que todas las declaraciones y juicios éticos eran «emotivos», los positivistas hubieran insistido en que eran *valorativos*,[284] habrían estado sosteniendo algo verdadero y que pocos filósofos morales se han aventurado a negar. Que las declaraciones éticas sean valorativas no significa que no puedan *además* declarar hechos.

Después de todo, los juicios y decisiones éticas tratan de hechos. O tratan de acciones, que son hechos; de las consecuencias de las acciones, que son hechos; de los fines que la gente desea alcanzar —es un hecho que la gente tiene estos fines— y de los medios que emplea —que también son hechos— para lograr tales fines. Ciertamente, *además* de tratar sobre hechos o declarar hechos —por ejemplo, «Juan robó el dinero»— las declaraciones éticas implican juicios y contienen palabras que denotan valor. Son valorativas. Pero esta parece una razón extraña para oponerse a ellas, o tratar de desecharlas como sin sentido. Con ellas se juzga la eficacia de los medios y lo razonable o deseable, desde el punto de vista social, de los fines intermedios, si es que no últimos, de los individuos.

No solo el lenguaje ético es valorativo. *Todo* lenguaje práctico lo es. Toda acción humana implica valoración. Toda acción humana tiene propósito: lo que significa que emplea medios para lograr fines: que debe evaluar la conveniencia relativa de los fines y la eficacia relativa de los medios.

10. ¿Qué es lo mejor que se debe hacer?

Las prescripciones del filósofo moral no tienen que ser más «emotivas» —en el sentido despectivo en que aquel término se usa comúnmente— que las prescripciones del ingeniero. Ambos tratan de contestar a la misma pregunta: *¿Qué es lo mejor que se debe hacer*? La respuesta del filósofo moral no tiene que ser más emocional[285] que la del ingeniero. Supongamos que el problema planteado al ingeniero sea: ¿Cuál es la mejor forma de unir la isla Staten con la tierra firme? ¿Debería ser por un puente o por un túnel? Si por un puente, ¿qué tipo de puente? ¿Cómo debería diseñarse? ¿Qué materiales se deberían usar? ¿Cuán gruesos deberían ser los cables, cuán amplio el arco, cuán altas las torres? ¿Qué tipo de diseño se vería mejor? Por supuesto, no todos estos son problemas estrictamente de ingeniería, aunque respecto de todos ellos se debería consultar al ingeniero. Algunos son problemas políticos, otros económicos —problemas de costos relativos—, otros de tráfico, algunos estéticos. Pero todos pueden ser subsumidos bajo la pregunta principal: ¿Qué es lo mejor que se debe hacer? Y este es, por supuesto, un problema de valor.

Se puede objetar que el filósofo moral no pregunta «¿qué es lo mejor que se debe hacer?» en el mismo sentido que el ingeniero, sino que su pregunta

predominante es, más bien, «¿qué es lo *correcto* que se debe hacer?». La verdadera diferencia, sin embargo, es que la pregunta del filósofo moral debe tomar en cuenta consideraciones mucho más amplias que las del ingeniero: no solamente lo que es mejor hacer desde el punto de vista del bienestar a largo plazo del agente, sino lo que es mejor hacer —las mejores reglas para hacer— desde el punto de vista del bienestar a largo plazo de la sociedad. Pero cuando se tienen presentes estas consideraciones más amplias, lo mejor que se debe hacer y lo correcto acaban siendo la misma cosa.

Resumiendo: las proposiciones éticas no son verdaderas o falsas en el sentido que las proposiciones existenciales son verdaderas o falsas. Las reglas éticas no son *des*criptivas, sino *pre*ceptivas. Pero, aunque no sean verdaderas o falsas en el sentido existencial, las proposiciones éticas pueden ser *válidas* o *inválidas*, consistentes o inconsistentes, lógicas o ilógicas, racionales o irracionales, justificadas o injustificadas, oportunas o inoportunas, inteligentes o no inteligentes, imprudentes o sabias. Ciertamente, los juicios o proposiciones éticas, aunque siempre deben tomar en consideración los hechos, no se basan puramente en hechos, sino que son *valorativas*. Esto no significa que sean arbitrarias o meramente «emotivas» —en el sentido despectivo en que ese adjetivo es usado por los positivistas y, en efecto, por el que parece haber sido acuñado—. Las reglas, juicios y proposiciones éticas son intentos de responder a esta pregunta: ¿Qué es lo mejor que se debe hacer?

Y debería ser tan asombroso que «¿qué es lo mejor que se debe hacer?» debiera ser una clase diferente de pregunta de la descriptiva y basada en los hechos «¿cuál es la situación presente?». Es esta última la pregunta «científica», la derivada: la respuesta a ella es el *medio* para responder a la primera. La cuestión principal en la que estamos interesados con relación al cáncer es *cómo curarlo*. Para responder a eso, primero debemos contestar preguntas tales como «¿qué es exactamente?» y «¿qué lo causa?». Pero nadie en sus cinco sentidos dice que estas últimas preguntas sean las únicas «reales», porque son las únicas «científicas», o que la pregunta «¿cómo podemos curarlo?» es simplemente «emotiva» o «meramente» valorativa. Sin embargo, esta es la clase de cosas que se dicen constantemente hoy día, por positivistas y otros, sobre las preguntas éticas.

El problema principal del hombre, desde el inicio de los tiempos, ha sido este: «¿Cómo puedo mejorar mi condición?». A medida que en la sociedad el

individuo va descubriendo que su condición está inextricablemente ligada a la de sus compañeros, la pregunta evoluciona hacia esta otra: «¿Cómo podemos —*nosotros*— mejorar de condición?». La humanidad concluye que, para contestar a esta pregunta, primero debe aumentar su conocimiento sobre cuáles *son* en realidad las condiciones existentes, su conocimiento de los hechos, de la operación de causa y efecto, de la diferencia entre realidad e ilusión: en resumen, su dominio de la ciencia positiva.

Así, repito, el estudio de los hechos y la ciencia es un *medio* para solucionar el problema sobre cómo mejorar la condición del hombre. La ética es el intento de abordar un aspecto amplio de este problema; las ciencias individuales son un medio relativamente indirecto de tratar otros aspectos específicos del problema. Pero llegan los positivistas y demuestran triunfalmente que la ética *no* es una descripción del hecho existente o el descubrimiento de leyes científicas; y, por tanto, la desechan como «puramente emotiva» o «sin sentido».

Esta es una forma de exaltación de los medios sobre el fin. El fin —cómo mejorar nuestra condición— es tratado como si no tuviera sentido o importancia; el medio —el conocimiento científico— es tratado como de suma importancia, como lo *único* importante. El valor instrumental y derivado es evaluado por encima del valor intrínseco del cual se deriva.

Tener esta visión invertida es estar completamente confundido en la filosofía moral.

24

Justicia

1. Justicia y libertad

Todos los términos claves utilizados por los filósofos morales —«bueno», «correcto», «deber», etc.— parecen ser indefinibles, excepto en otros términos que ya implican la misma noción. Uno de esos términos es «justicia». Pregunte al hombre medio lo que quiere decir con justicia y probablemente contestará que lo justo es lo «equitativo» o lo «imparcial». Debemos a Justiniano, en sus *Instituciones*, la famosa definición de justicia como la constante y continua disposición de dar a cada uno lo que le es propio. Pero si preguntamos cómo determinamos lo que *es* «propio» de cada uno, se nos contesta que es lo que le corresponde «en forma legítima», y si preguntamos cómo debemos determinar lo que le es propio en forma legítima, probablemente nos regresarán a la respuesta de que esto se determina de acuerdo con los dictados de la justicia.

Una dificultad es que los términos «justicia» y «justo» son utilizados en muchos sentidos diferentes en ambientes diferentes. Roscoe Pound escribió:

> Según las diferentes teorías que se han desarrollado, la justicia ha sido considerada como una virtud individual, o como una idea moral, o como un régimen de control social, o como el fin o el propósito del control social —y, por tanto, de la ley—, o como la relación ideal entre personas, que procuramos promover y mantener en la sociedad civilizada y hacia la cual dirigimos el control social y la ley, como la forma más especializada de control social. La definición de la justicia depende de cuál de estos enfoques tomemos en cuenta.[286]

El problema es difícil y quizá el mejor procedimiento sea limpiar el terreno, examinando al menos dos definiciones o fórmulas famosas de la justicia, para ver si son satisfactorias.

La primera de estas es la fórmula de justicia articulada inicialmente por Kant, y más tarde por Herbert Spencer (él creía que independientemente). La idea kantiana de justicia era la libertad externa de cada uno, limitada por la libertad similar de todos los demás: «La ley universal de lo correcto puede expresarse entonces así: ¡Actúe externamente de tal manera que el libre ejercicio de su voluntad sea capaz de coexistir con la libertad de todos los demás, de acuerdo con una ley universal!». Herbert Spencer formuló la regla de manera muy cercana a esto: «Todo hombre es libre de hacer lo que desea, a condición de que no viole la misma libertad que cualquier otro hombre tiene». [287]

Lo primero que debe decirse sobre esta es que suena mucho más a una fórmula relativa a la libertad que relativa a la justicia. Al examinarla, no parece ser una fórmula muy satisfactoria en relación con ninguna de las dos. Interpretada literalmente, implica que un matón debería tener la libertad de pararse detrás de una esquina y golpear en la cabeza con un garrote a todo el que doble dicha esquina, con la condición de que reconozca a cualquiera la libertad de hacer lo mismo. Si se responde que tal acción violará la libertad de otros de hacer lo mismo, porque los incapacitaría para hacerlo, aún así la fórmula parece una licencia para causar toda clase de heridas y molestias mutuas, con tal de que no sean inhabilitadoras o fatales.

El hecho curioso es que —probablemente a consecuencia de críticas previas— Spencer reconoció esta objeción e intentó responder a ella:

> Debe prevenirse una posible mal interpretación. Hay actos de agresión que la fórmula supuestamente tiene la intención de excluir y que aparentemente no excluye. Se puede decir que si A le pega a B, entonces, siempre que a B no se le impida golpear de regreso a A, ninguno de los dos puede argumentar tener mayor libertad que el otro; o se puede decir que si A ha violado la propiedad de B, siempre que B pueda violar la propiedad de A, el requisito de la fórmula no se ha roto. Sin embargo, tales interpretaciones confunden el significado esencial de la fórmula… En vez de justificar la agresión y la contra-agresión, la intención de la fórmula es establecer un límite que no pueda ser traspasado por ninguna de las dos partes.[288]

Pero esta es una defensa extraña. Un filósofo no puede proponer una fórmula explícita y luego decir que no significa exactamente lo que parece decir, porque tiene la *intención* de significar algo más de lo que dice en ella. Lo que «realmente» significa y lo que «realmente» no significa debe estar explícitamente en la fórmula misma. Si no lo está, la fórmula debe repetirse de otra manera, o sustituirse por otra en la que se diga realmente lo que se quiere decir, no más ni tampoco menos.

Spencer explica que en su fórmula «no aprueba una interferencia *superflua* en la vida del otro (la cursiva es mía)».[289] Pero no aclara qué quiere decir con «superfluo» ni qué interferencias son superfluas y cuáles no. En sus explicaciones posteriores, se ve obligado a recurrir a una justificación utilitaria de su fórmula, como tendiendo a promover el máximo de libertad, felicidad y vida; pero en otra parte declara que el principio de utilidad presupone el principio anterior de justicia y que el principio de justicia descansa en una cognición a priori.

De hecho, es muy dudoso que pueda acotarse una fórmula autónoma, tanto para la libertad como para la justicia. Se encontrará uno con que cualquier fórmula satisfactoria depende de o implica consideraciones teleológicas o utilitaristas. Pero antes de pasar a la justificación de esta conclusión, debemos considerar más las dificultades de cualquier fórmula independiente.

Henry Sidgwick resume excelentemente la dificultad con relación a la libertad (si puedo anticipar la discusión del capítulo 26):

> El término libertad es ambiguo. Si lo interpretamos estrictamente, como significando únicamente libertad de acción, el principio parece permitir cualquier cantidad de molestia mutua, excepto la coacción. Pero obviamente nadie estaría satisfecho con una libertad así. Sin embargo, si incluimos en la idea la libertad del dolor y las molestias inflingidos por otros, el derecho mismo a la libertad parece impedirnos aceptar el principio en toda su amplitud. Apenas existe alguna satisfacción de los impulsos naturales de un hombre que no ocasione alguna molestia a otros: no podemos prohibir todas esas molestias, sin restringir la libertad de acción a un grado tal que resultaría intolerable. Y sin embargo, es difícil establecer un principio para distinguir intuitivamente las que deberían permitirse de las que deberían prohibirse.[290]

2. La regla de oro

Supongamos que intentamos una fórmula totalmente diferente. La regla de oro en su forma positiva nos impone a todos «hacer a los otros lo que quisiéramos que los otros nos hicieran a nosotros». Esta fórmula implica la intención de ser mucho más que una fórmula de justicia; es una fórmula de benevolencia.

Incluso así expresada plantea muchos problemas. Puedo desear que mi tío me deje su fortuna. ¿Debo, por lo tanto, darle mi propia riqueza a mi tío? Incluso si desechamos todas las interpretaciones extremas como esta, la regla parece ignorar las diferencias en preferencia y gusto. Usted puede desear que

su amigo le regale la obra de Shakespeare por Navidad. ¿Debe usted, por lo tanto, regalarle también a él esa obra? Él quizá prefiera una caja de güisqui. Usted puede desear que una muchacha lo ame, pero quizá ella prefiera no amarlo a usted.

La mayor parte de estas dificultades se evitan con la regla de oro formulada en forma negativa —que también parece ser históricamente mucho más antigua—: «No haga a otros», como dijo Confucio, «lo que no deseas que otros te hagan a ti». Ésta ciertamente es una buena regla práctica, tanto en cuanto a la ética como en cuanto a la ley. Bruno Leoni explica bien su utilidad política:

> En cualquier sociedad, los sentimientos y convicciones sobre lo que *no* debería hacerse son mucho más homogéneos y fácilmente identificables que cualquier otra clase de sentimientos y convicciones. La legislación que protege a la gente contra lo que no quiere que otra gente les haga probablemente será mucho más fácilmente determinable y más generalmente exitosa que cualquier clase de legislación basada en otros deseos «positivos» de los mismos individuos. De hecho, tales deseos no solo son usualmente mucho menos homogéneos y compatibles entre sí que los «negativos», sino también, a menudo, muy difíciles de averiguar.[291]

Sin embargo, aunque la forma negativa de la regla de oro sea una tosca fórmula práctica de la justicia, no es, igual que la forma positiva de la misma, una guía precisa que pueda aplicarse de manera literal. A un hombre probablemente no le gustaría ser llevado al tribunal ni siquiera por no pagar una deuda legítima. Pero esto no significa que nunca debería demandar a nadie para cobrar una deuda legítima.

3. Cada uno debe contar por uno

Una de las dificultades principales en relación con el concepto de justicia es que, aunque casi todos usan la palabra con seguridad, su sentido varía ampliamente en contextos diferentes. A veces parece reclamar la igualdad y a veces la desigualdad. Hastings Rashdall reconoce esto al principio de una larga discusión:

> Ahora bien, cuando preguntamos «¿qué es la justicia?», nos encontramos inmediatamente con dos ideales contrarios, cada uno de los cuales, a primera vista, parece merecedor de respeto. En primer lugar, el principio de que todo ser humano es de igual valor intrínseco y, por lo tanto, tiene derecho al mismo respeto, es uno que cada quien puede recomendarse a sí mismo por ser de sentido común: un principio que naturalmente puede exigir por sí mismo ser tenido como la expresión más exacta del ideal cristiano de la hermandad. Por otra parte, el principio de que debe preferirse lo bueno a lo malo, o el de que debería recompensarse a los hombres según su bondad o según su trabajo, son principios que igualmente se revelan a sí mismos en cualquier conciencia moral sencilla y sincera.

> Quizá llegaremos mejor a alguna idea sobre la verdadera naturaleza de la justicia examinando las afirmaciones de estos dos ideales rivales y, a primera vista, inconsistentes —el de la igualdad, considerado en el sentido de la igualdad de consideración, y el ideal de la justa recompensa o retribución—, y quizá hagamos bien empezando por la sospecha de que habrá una presunción considerable contra cualquier solución del problema en la que no se reconozca algún significado o elemento de verdad en cada uno de ellos.[292]

Aunque considero algo decepcionante la discusión subsecuente de Rashdall sobre la justicia, el procedimiento que sugiere de examinar «estos dos ideales rivales y, a primera vista, inconsistentes» de la misma no deja de ser esclarecedor. Por esta razón me propongo continuar con él todavía un poco más.

Rashdall comienza examinando la máxima de Bentham: «Cada uno debe contar por uno y nadie por más de uno». Esta máxima, continúa, fue propuesta por Bentham «como un canon para la distribución de la felicidad. Él vio con suficiente claridad que su principio de la "mayor felicidad" o el principio del mayor bien —como sea que el bien pueda interpretarse— necesita de este o algún canon suplementario antes de poder estar disponible para ser aplicado en la práctica».[293]

Rashdall considera luego el presunto problema matemático de «distribuir» la felicidad máxima entre, supongamos, cien personas, y añade: «El principio que Bentham adoptó como una solución para tales problemas es la máxima "cada uno debe contar por uno y nadie por más de uno". Él no pudo ver lo imposible que es establecer tal principio por experiencia o sobre la base de cualquier cosa excepto un juicio a priori».[294]

Rashdall pasa después a considerar en qué sentido la máxima se aplica correctamente. Rechaza la fórmula de igualdad de recompensas materiales o «igualdad de oportunidades» y concluye que «solo hay una clase de igualdad siempre practicable y siempre correcta, que es la *igualdad de consideración*».[295] (La cursiva es mía). Luego argumenta que la máxima de Bentham es aceptable solo si se interpreta en el sentido de que «el bien de cada hombre debe contar como igual al bien similar de cualquier otro hombre».[296]

Regresemos al argumento de Rashdall de que la máxima de Bentham no debería haberse establecido por la experiencia, sino debe descansar sobre «un juicio a priori». Este es el punto de vista no solo de Rashdall, sino de muchos otros escritores éticos. Se encuentra, por ejemplo, hasta en Herbert Spencer:

> Ya me he referido a la regla de Bentham —«cada uno debe contar por uno y nadie por más de uno»— unida al comentario del señor Mill de que el principio de la mayor felicidad no tiene

sentido, a menos que «la felicidad de una persona… cuente exactamente lo mismo que la de otra». De ahí que la teoría de Bentham sobre moral y política postula esto como una verdad fundamental y manifiesta… No hay, ni puede haber, ninguna garantía para esta hipótesis, aparte de la percepción intuitiva presunta. Es una cognición a priori.[297]

Ahora bien, pienso que puede demostrarse que este principio no es «intuitivo» o a priori, sino que se desarrolló a partir de la experiencia humana. Es el paralelo ético del principio jurídico de la *igualdad ante la ley*. Si este principio es intuitivo o a priori, resultaría muy difícil explicar por qué a la filosofía moral y legal le tomó tanto tiempo reconocerlo, o por qué todavía es tan difícil formular el principio con satisfactoria precisión. Al examinar esta pregunta, examinaremos incidentalmente todo el problema del intuicionismo en la ética.

Bentham, por supuesto, no inventó o *descubrió* el principio. Él simplemente formuló de manera verbal y explícita un principio implícito ya en las costumbres sociales, convenciones, reglas y acuerdos tácitos, y en arreglos funcionales existentes. ¿Cómo nacieron tales reglas y arreglos tácitos?

Podemos aclarar nuestro entendimiento del proceso, si comenzamos imaginando una sociedad mínima, integrada únicamente de A y B.[298] Si A y B tienen fuerza y capacidad iguales o aproximadas, A no será capaz de quedarse con todo el producto de su esfuerzo conjunto, ni siquiera de apropiarse de una parte desproporcionada, por la simple razón de que B no le dejará. Después de un cierto número de disputas por economizar esfuerzos, minimizar molestias y guardar la paz, probablemente llegarán a un modus vivendi tácito, e incluso expreso, por el cual cada uno consentirá en aceptar partes aproximadamente iguales de su producto conjunto, o estará de acuerdo con ciertas reglas uniformes de división del trabajo, división del producto, prioridad, etc.

Y tal modus vivendi sobre las reglas y la división de ese todo se hace cada vez más probable, conforme ampliamos nuestra sociedad imaginaria a tres, cuatro, cinco o *n* personas. Pues entonces ningún individuo será lo suficientemente fuerte como para tomar para sí lo que el resto considera como una parte excesiva, y surgirá un juego de reglas tácito, y hasta expreso, encarnadas en leyes, que obligarán a encontrar la igualdad en la consideración, y la «equidad» en la «posesión» o la «distribución», simplemente porque esto se reconocerá como el mejor, si no el único, modo

de reducir las disputas al mínimo y *mantener la paz*.

Pero supongamos —volviendo a nuestra sociedad mínima de dos— que A es mucho más fuerte que B. Entonces A puede tratar de apropiarse de todo, dejar a B pasar hambre o incluso matarlo. De esta forma, aquella sociedad se acaba y no sienta ningún precedente. Pero si A reconoce, como es más probable y frecuente, que necesita o prefiere la compañía y cooperación de B, tendrá que cederle a B al menos lo suficiente para asegurar que la cooperación continúe y, en proporción al grado de inteligencia que tenga, cederá lo suficiente para *maximizar* aquella cooperación. Esto significa que al integrante A le interesa maximizar los incentivos de B, tanto como a B le interesa maximizar los de A. Esto también es cierto cuando ampliamos nuestra sociedad imaginaria. No importa cuán desiguales en talentos o capacidades sean los miembros respectivos, a cada uno de ellos le interesa que las contribuciones de todos los demás se maximicen. Paralelamente, cada uno descubrirá de manera eventual —quizá después de haber pasado por matanzas, robo, pillaje, esclavitud, coerción, explotación o estafa— que la mejor forma de asegurar esta contribución máxima es proporcionarles los incentivos máximos.

Permítanme —a riesgo de repetición excesiva— decirlo de otra manera. La regla «benthamita» «cada uno debe contar por uno y nadie por más de uno» es simplemente otra manera de formular la regla de igualdad ante la ley. No es un «axioma», en el sentido de que su verdad es evidente de manera inmediata o de que es inconcebible una regla contraria o contradictoria en sí misma. No se basa —como Spencer, Sidgwick y Rashdall parecieron presumir— en una «intuición». Evolucionó porque era *la única regla con la cual era posible asegurar acuerdos*. Fue determinada empíricamente en su origen. Indudablemente se desarrolló de manera gradual después de miles de decisiones de cortes y tribunales. Al principio, su aceptación era *ad hoc* en casos particulares. Era vaga, no definida; implícita, no explícita. No se generalizó conscientemente al principio. Cuando se generalizó, todavía encontró resistencia de hecho entre algunos escritores. La regla se fue estableciendo a base de miles de decisiones legales y millones de acuerdos y arreglos privados, porque era la única mediante la cual se podían resolver pacíficamente las disputas. Los disputadores o individuos participantes llegaron a aceptarla por razones más o menos iguales que las del espectador imparcial que ahora la acepta. Ahora es una regla que es básica a otras mil

reglas.

Aquí comenzamos a vislumbrar los orígenes de nuestro concepto moderno de la justicia, tanto en el reino económico como en el legal y el moral. Los conceptos de igualdad ante la ley e igualdad de consideración se desarrollan porque la mayoría ve el peligro para ellos mismos, así como para la paz pública, en reglas más arbitrarias o discriminatorias.

Y aquí vemos también la reconciliación de las dos reglas aparentemente inconsistentes, de la igualdad de consideración y desigualdad de recompensas por desigualdad de contribución, que intrigó a Rashdall en su búsqueda de alguna regla absoluta de justicia; pues el secreto de estas dos reglas, aparentemente inconsistentes, es que ambas tienden a conservar la paz pública, a satisfacer a la mayor parte de individuos, y a maximizar los incentivos de cada uno respecto de la producción y la cooperación social.

4. Reglas para promover la cooperación

Así que regresamos una vez más a la promoción de la cooperación social como la llave del problema de la justicia y de otros de los problemas éticos principales. «El criterio último de la justicia es conducente a la preservación de la cooperación social… La cooperación social se convierte en el gran medio para lograr todos los fines por parte de casi todas las personas… En la ética existe una base común para escoger las reglas de conducta, mientras la gente concuerda en considerar la preservación de la cooperación social como el medio principal para alcanzar todos sus fines».[299]

Ahora bien, si adoptamos esta explicación, reconocemos que la justicia no es el fin ético último, que existe puramente por sí mismo, sino que es principalmente un medio, y hasta un medio para un medio. La justicia y la libertad son los grandes medios para promover la cooperación social, que por su parte es el gran medio para realizar los fines de cada individuo y, por lo tanto, los fines de la «sociedad».

La subordinación de la justicia a un «simple» medio, por importante que sea considerado ese medio, puede constituir una conmoción para muchos filósofos morales, acostumbrados a considerarla como el fin ético supremo, al menos en el campo social. La forma extrema de este punto de vista se resume en la famosa frase: *fiat justitia, ruat caelum*, o incluso *fiat justitia, pereat*

mundus. Que se haga justicia aunque se derrumbe el cielo; que se haga justicia aunque el mundo perezca. El sentido común retrocede ante una conclusión tan espantosa. Pero la respuesta a tales consignas no es que, con el fin de sostener las cosas, deberíamos estar satisfechos con un poco menos que la justicia absoluta; la respuesta es que hay algo incorrecto en la propia concepción de la justicia resumida en tales consignas: la justicia fue hecha para el hombre, no el hombre para la justicia.

Veamos lo que pasa cuando rechazamos la justicia entendida como un medio para promover la cooperación social y, por tanto, para maximizar la felicidad y el bienestar, y la tratamos como *el* fin supremo en sí mismo. Incluso Herbert Spencer estuvo cerca de hacer esto, en su sección sobre la justicia, en el segundo volumen de sus *Principles of Ethics*. Ya hemos visto que él consideraba la regla de Bentham «cada uno debe contar por uno y nadie por más de uno» como «una cognición a priori».[300] Citó a Sir Henry Maine para apoyar su tesis de poner a la ley de la naturaleza, o la justicia, por encima del objetivo de la felicidad humana, y continuó: «Desde los tiempos romanos ha persistido ese contraste entre el estrecho reconocimiento de la felicidad como un fin y el amplio reconocimiento de la equidad natural como un fin». Y concluyó que debemos aceptar «la ley de igual libertad [su fórmula para la justicia] como un principio ético fundamental, con una autoridad que supera cualquier otra».[301]

Ahora bien, si queremos decidir sobre los derechos relativos de la felicidad y la justicia como el objetivo ético último, difícilmente lo haremos mejor que adoptando un argumento similar al que el mismo Spencer utilizó en los *Data of Ethics* (§ 15), cuando ridiculizó la tentativa de Carlyle de substituir la «bienaventuranza» por la felicidad como el fin de la humanidad. ¿Son antitéticas la felicidad y la justicia? Entonces, ¿preferiríamos más justicia, a costa de menos felicidad, y de más dolor y miseria? ¿Lucharíamos con fuerza y persistencia por más justicia, aunque supiéramos que esto no tendría el más mínimo efecto en incrementar la felicidad o disminuir la miseria? ¿O no nos sentiríamos tentados a insistir en una reducción real de la justicia, si descubriéramos que reducir la justicia era el mejor medio para reducir la miseria y aumentar la felicidad? ¿Qué preferiríamos: felicidad sin justicia o justicia sin felicidad?

Es obvio que tratar a la justicia como una *alternativa* de la felicidad, o como *preferible* a la felicidad, nos lleva a contradicciones absurdas. Sin

embargo, una vez que aceptamos a la justicia como un medio para aumentar la felicidad, así como para su «mejor distribución», estas contradicciones desaparecen.

Uno podría aplicar el mismo método para decidir entre justicia y cooperación social como fin o medio. La cooperación social es el gran medio para maximizar la felicidad y el bienestar de cada uno y, por lo tanto, también el de todos; y la justicia es el nombre que damos al juego de reglas, relaciones y arreglos que más promueven la cooperación social voluntaria. Las reglas más justas son aquellas que gobiernan la distribución, propiedad, recompensas y penas que, a la vez que minimizan las tentaciones al comportamiento antisocial, maximizan los estímulos e incentivos al esfuerzo, la producción y la ayuda mutua.

En este capítulo he criticado varias veces algunas de las ideas de Herbert Spencer en cuanto a la justicia; pero sería injusto, e incluso poco generoso, no rendirle tributo a una de sus mayores contribuciones al tema. De hecho, es extraño que su definición y concepto finalmente se equivocaran, después de haber estado tan cerca de ser correctos. Encuentro en Spencer una anticipación más clara de la importancia central de la cooperación social, como el gran medio para todos nuestros fines, que en cualquier otro escritor hasta su época. Él utiliza la frase una y otra vez. Ya en *Data of Ethics*, publicado en 1879, lo encontramos escribiendo:

> La cooperación armoniosa, que es la única por cuyo medio se puede alcanzar la mayor felicidad en cualquier [sociedad], solo es posible, como vimos, al respetar los derechos de cada uno: no debe haber ni aquellas agresiones directas que clasificamos como delitos contra la persona y la propiedad, ni tampoco aquellas agresiones indirectas consistentes en las violaciones de los contratos. De tal modo que el mantenimiento de las relaciones equitativas entre los hombres sea la condición para lograr la mayor felicidad en todas las sociedades, por más que la mayor felicidad alcanzable en cada una pueda diferenciarse en naturaleza, o en cantidad, o de ambas maneras.[302]

Esta es una referencia aislada. Pero en la sección sobre la justicia, que no apareció hasta 1891, y fue expuesta en el volumen 2 de *Principles of Ethics*, encontramos a Spencer retornando repetidamente a la frase y al concepto: «cooperación activa» (p. 11). «La condición a priori para la cooperación armoniosa llega a reconocerse tácitamente como algo parecido a una ley» (p. 13). «Las ventajas de la cooperación solo se pueden tener conformándose con ciertos requisitos impuestos por la asociación» (p. 20). «Este sentimiento de justicia favorable al altruismo sirve temporalmente para infundir respeto hacia los derechos de cada uno y hacer posible así la cooperación social» (p. 31).

«Tan rápido como la cooperación voluntaria, que caracteriza al tipo de sociedad industrial, se generaliza más que la cooperación obligatoria que caracteriza a la sociedad de tipo militar» (p. 33). «La igualdad concierne a las esferas de acción mutuamente limitadas que deben mantenerse si los hombres asociados están decididos a cooperar armoniosamente… Pero aquí solo tenemos que ver con aquellos derechos y límites que deben mantenerse como condiciones para la cooperación armoniosa» (p. 43). «Cooperación social amistosa» (p. 56). «Cooperación pacífica» (p. 61).

¿Qué sucedió para que, después de acercarse tanto a la verdad en su argumento preliminar, Spencer terminara ofreciendo no una explicación adecuada de la naturaleza y propósito de la justicia, sino una fórmula (insatisfactoria) en relación con la libertad? La razón es —se me ocurre a mí — que, a pesar de sus nuevas introspecciones, no podía abandonar los conceptos y conclusiones principales, a los cuales había llegado en su *Social Statics* en 1850.

Antes de que dejemos este asunto, será provechoso volver por un momento a la consigna *fiat justitia, ruat caelum*. Es extravagante y absurdo, pero contiene un grano de verdad. No deberíamos abandonar con ligereza las reglas establecidas de equidad, imparcialidad y justicia en un caso particular, porque podamos sentir que en aquel caso particular su aplicación puede hacer más mal que bien; pues las reglas establecidas de la justicia deben tener una cierta santidad o estar cercanas a la santidad. De hecho, son el resultado de la razón de la humanidad, aplicada a su experiencia acumulada. Deben ser probadas por sus consecuencias de largo plazo en la mayoría de los casos, más que por sus consecuencias en el corto plazo en casos particulares. Los peligros de romper una regla establecida de justicia o equidad en un caso particular no deben subestimarse. El daño que la aplicación estricta de estas reglas puede causar en casos particulares es enormemente menor que el que resultaría de aplicar las reglas de manera discriminada o caprichosa, o de hacer constantes excepciones en el presunto interés de los «méritos del caso particular».

Pero Hume ya indicó todo esto. Tengo simplemente que referir al lector otra vez a las citas extensas que hice de Hume en el capítulo 8, sobre «la necesidad de reglas generales», donde indica que las leyes justas pueden a veces «privar, sin escrúpulos, a un hombre caritativo de todas sus posesiones, si las adquirió por equivocación, sin un título válido, a fin de otorgarlas a un

avaro egoísta, que ya ha amontonado inmensas cantidades de riqueza superflua».[303] Sin embargo, en interés del bienestar de largo plazo del público, es esencial que se apliquen sin excepciones arbitrarias las reglas generales de justicia establecidas.

Así, para regresar una vez más al *fiat justitia, ruat caelum*, la demanda de que «se haga justicia, aunque se derrumbe el cielo» es, en efecto, descabellada; pero no es descabellado exigir —por el contrario, es esencial hacerlo— que la justicia se cumpla (es decir, que se apliquen las reglas de la justicia establecidas), aunque esto cause alguna molestia temporal o algún resultado deplorable en este o aquel caso particular.

5. La justicia como un medio

Que la justicia sea principalmente un medio para la cooperación social, que la cooperación social sea principalmente un medio para promover la máxima felicidad y el bienestar de todos y cada uno, no reduce la importancia ni de la justicia ni de la cooperación social: ambos son medios necesarios, *indispensables* incluso, para lograr el objetivo deseado. Por lo tanto, ambas deben ser valoradas y apreciadas como fines en sí mismos, ya que un medio también puede ser un fin, aunque no *el* fin último. Puede incluso parecer una parte integral del fin último. La felicidad y el bienestar de los hombres simplemente no puede alcanzarse, e incluso difícilmente imaginarse, sin justicia y cooperación social.

Entre los escritores más antiguos, el que me parece haber reconocido más claramente la verdadera base, naturaleza e importancia de la justicia, con la sola excepción de Hume, es John Stuart Mill. Su discusión se halla en el capítulo 5 (el final) de su ensayo *Utilitarianism*. Probablemente sea la excelencia de esta sección la que explica la alta reputación y el continuo atractivo de aquel ensayo, a pesar de algunas inconsistencias y debilidades lógicas en los primeros capítulos. No puedo abstenerme de citar una o dos páginas del mismo, en «On the Connection Between Justice and Utility»:

> Mientras disputo las pretensiones de cualquier teoría que establece un estándar imaginario de justicia no basada en la utilidad, considero a la justicia que se basa en la utilidad como la parte principal, incomparablemente más sagrada y vinculante, de toda la moral. La justicia es un nombre para ciertas clases de reglas morales, que conciernen más cercanamente a los elementos necesarios del bienestar humano y, por lo tanto, son de mayor obligación absoluta, que cualquier otra regla

para la conducción de la vida; y la noción que consideramos que es la esencia de la idea de justicia —la de un derecho que reside en un individuo— implica y atestigua a esta obligación más vinculante.

Las reglas morales que prohíben en la humanidad que uno le haga daño al otro —en las cuales nunca debemos olvidar incluir la interferencia injusta con la libertad de cada uno— son más vitales al bienestar humano que cualesquiera máximas, por importantes que sean, que solo indican el mejor modo de administrar algún aspecto de los asuntos humanos. También tienen la particularidad de ser el elemento principal para determinar la totalidad de los sentimientos sociales de la humanidad. Solo su observancia preserva la paz entre los seres humanos: si la obediencia a las mismas no fuera la regla, y la desobediencia la excepción, todos verían en todos los demás a un enemigo contra quien deben protegerse permanentemente. Apenas menos importante es también que la humanidad se sienta fuerte y directamente incentivada a inculcar estos preceptos en cada uno. Simplemente con instruir a cada uno y exhortarlo prudencialmente, pueden ganar o pensar que ganan: tienen un interés inequívoco, pero en grado mucho menor, en inculcarse mutuamente el deber de la beneficencia positiva: una persona puede quizá no necesitar los beneficios de otros, pero siempre necesita que ellos no le hagan daño. Así, las normas morales que protegen a cada individuo de ser dañado por otros, ya sea directamente o restringiéndole la libertad de perseguir su propio bienestar, son a la vez las que él mismo tiene más arraigadas en el corazón, y respecto de las cuales tiene más interés en que se publiquen y se hagan cumplir de palabra y de hecho. Es la observancia de estas normas la base sobre la cual los miembros de una hermandad prueban la aptitud de otros miembros para pertenecer a ella y deciden admitirlos; de esto depende ser o no un estorbo para aquellos con quienes se entra en contacto. Ahora bien: son principalmente estas normas morales las que conforman las obligaciones de la justicia. Los casos más marcados de injusticia —y que dan el tono a la sensación de repugnancia que caracteriza al sentimiento— son los actos de agresión injusta o el ejercicio injusto del poder sobre alguien; los siguientes consisten en retener de él injustamente algo que se le debe, en ambos casos causándole un daño positivo, ya sea en forma de sufrimiento directo o privándolo de un bien con el cual contaba por motivos razonables, sea este físico o tenga carácter social.[304]

25

Igualdad y desigualdad

El problema de la igualdad frente a la desigualdad se ha mencionado en el capítulo precedente sobre la justicia y será tratado nuevamente cuando comparemos los méritos éticos del capitalismo y del socialismo. Pero puede ser instructivo considerarlo brevemente en un capítulo específico.

Este problema puede plantearse así: ¿Por qué la «justicia» parece exigir unas veces la *igualdad* de trato y otras la *desigualdad* de trato? ¿Es esto tan inconsistente como se muestra a primera vista? ¿O estamos aplicando los términos *igualdad* y *desigualdad* en dos sentidos diferentes o en dos marcos de referencia diferentes?

Empecemos con el campo biológico. Simplemente no está establecido, *biológicamente hablando*, que «todos los hombres sean creados iguales». Al contrario, la opinión preponderante hoy de biólogos y bioquímicos es que todos los hombres son creados *desiguales*. Todos nacen con una combinación única de genes y cromosomas; con potencialidades físicas diferentes, huellas digitales diferentes, caras diferentes, alturas y estructuras físicas diferentes; con diferentes grados de energía, salud, inmunidad o susceptibilidad a las enfermedades o a la longevidad; con potencialidades intelectuales y morales, dones y carencias diferentes.[305]

Las diferencias de ambiente, nutrición, educación y experiencia determinarán la dirección que tomen las potencialidades, y pueden aumentar o disminuir las diferencias potenciales existentes al nacer. Es la imposibilidad de separar o aislar científicamente las características innatas de las adquiridas —o al menos la incapacidad de hacerlo hasta hoy— lo que ha hecho imposible decir con seguridad qué características de un adulto son el resultado de factores innatos y cuáles de factores ambientales, o exactamente cuánta

influencia atribuirle a unos y a otros. Pero no es posible establecer el dogma de la *igualdad* innata y la presunción de la *desigualdad* innata es enormemente fuerte.[306] Incluso Karl Marx admitió «la desigualdad de los atributos individuales y, por tanto, de la capacidad productiva» y «los individuos desiguales (que no serían individuos diferentes, si no fueran desiguales)».[307]

Este reconocimiento de atributos desiguales tiene varias consecuencias prácticas muy importantes. Una de ellas es la desigualdad de trato en muchos aspectos. No es «justo», sino tonto, tratar de dar la misma educación a niños con retrasos mentales y a niños excepcionalmente dotados. Podríamos estar desperdiciando nuestro tiempo con los primeros y dejando de desarrollar las potencialidades de los segundos. Podríamos estar dañando a unos y a otros. En este caso somos injustos con ambos tipos. Del mismo modo, perdemos tiempo y energía (nuestros y de los otros), al mismo tiempo que somos injustos, cuando, ignorando los atributos o propensiones naturales, tratamos de obligar a ser un artista a un científico potencial o a ser un científico a un artista potencial.

Hay un segundo corolario como consecuencia tanto de la desigualdad innata como de la adquirida. Si dos hombres tienen atributos o una productividad diferentes, si uno elabora más productos o un mejor producto que el otro, entonces es tonto e injusto insistir en que a los dos se les debería pagar la misma cantidad. Habrá que pagarles, como el mercado libre tiende a pagarles, en *proporción* a su productividad. En este caso, la justicia consiste en proporcionalidad más que en igualdad. Dar un pago igual respecto de un resultado desigual no solo es inmediatamente injusto, sino también tonto, porque priva tanto al trabajador superior como al inferior de su incentivo para producir más o mejor. Por lo tanto, en el largo plazo es injusto para ambos e injusto para la sociedad.[308]

Baste lo dicho sobre la necesidad, y la esfera apropiada, de la *desigualdad* de trato. Veamos ahora la necesidad, y la esfera apropiada, de la *igualdad* de trato, o al menos de consideración. Los hombres no nacen biológicamente iguales, pero en una sociedad justa nacen, o deberían nacer, iguales *en derechos*. Decir esto es decir que todos los hombres son, o deberían ser, *iguales ante la ley*. Y decir esto es, a su vez, decir que la ley debería ser de aplicación general y nunca permitir excepciones arbitrarias.

Que en el incendio de un teatro a *mí* (quienquiera que yo sea) se me debería permitir salir primero, o que en un desastre marino *yo* deba ser asignado a la primera lancha de socorro, o que en un cruce de calles *yo* deba tener el derecho de paso, indistintamente de los semáforos o las reglas, o que en una cena bufé *yo* deba ser siempre el primero en servirme, es lo que la regla moral de igualdad nunca puede permitir. El interés común requiere que el orden y la precedencia en estos asuntos deban regirse por reglas generales aplicadas a todos y que todos deben cumplir. No podemos permitir excepciones. O mejor dicho: cualquier excepción permitida —por ejemplo, a camiones de bomberos, ambulancias y patrullas a pesar de la densidad del tráfico— deben ser excepciones permitidas por regla en beneficio de todos, no simplemente en interés especial de las personas excluidas. Si cada uno se trata a sí mismo como excepción habría peligrosas aglomeraciones hacia las salidas de emergencia, furiosas peleas por subirse a las lanchas de socorro, embotellamientos y accidentes de tráfico constantes, desordenadas, descorteses y degradantes carreras hacia las mesas del bufé, que a lo único que contribuirían sería a empeorar las cosas para todos.

En este sentido, la igualdad significa negarse a permitir excepciones, o permitirlas solamente por el interés de todos, y nunca simplemente por el interés de la excepción misma. La igualdad en este sentido significa no solo el imperio de la justicia, sino también el imperio de la ley y el orden. Es simplemente otra forma de insistir en la adhesión estricta a reglas generales. Las excepciones deben permitirse solo por razones *relevantes* a este objetivo, y nunca por razones irrelevantes, sean estas de rango social o superioridad individual.

En otras palabras, decir que deberíamos estar sujetos a *leyes generales* es decir que estas leyes deben aplicarse *igualmente* a todos. «Igualdad ante la ley» puede resultar quizá una frase engañosa. Son las *leyes* las que se aplican igual. No se sobreentiende que las personas sujetas a la ley sean iguales en cualquier otro aspecto que no sea su derecho a la igualdad de trato cuando se aplica la ley. No hay aquí ninguna implicación de que «todos los hombres nacen iguales». No es necesaria esta dudosa premisa para establecer la utilidad y la justicia del trato igual *por* la ley.

La igualdad ante la ley podría también declararse de otro modo. Se simboliza en las estatuas que muestran a la justicia con los ojos vendados, sosteniendo una balanza. Esto no significa que la justicia sea ciega a todo lo

demás, *excepto* a los méritos del caso. Significa que se debe ignorar todo lo demás, excepto el cumplimiento o incumplimiento de una ley abstracta general, o consideraciones abstractas de equidad en un caso particular. Significa que se deben tomar como irrelevantes la raza, el color, la religión y toda otra cualidad o diferencia de estatus o riqueza o capacidad de los litigantes. Tales diferencias nunca deben ser reconocidas o vistas por la justicia.

En resumen, no hay ninguna inconsistencia en señalar que la justicia exige a veces igualdad y a veces desigualdad, siempre y cuando tengamos presente *en qué respecto* el tratamiento, consideración o recompensa deberían ser iguales o desiguales. Todo depende del marco de referencia.

26

Libertad

Aun siendo tantas y tan variadas las concepciones de la «justicia», no son nada comparadas con la variedad y el número de concepciones de la «libertad». Libros enteros se han dedicado a analizar lo que la palabra significa para diferentes escritores o en múltiples entornos.[309] Mi objetivo aquí es tratar solo algunos de estos significados.

La palabra *libertad* se utiliza tanto en el ámbito legal o político como en el moral. Me parece que en el ámbito legal y político el concepto más certero, o al menos el más útil y fructífero, es el que utilizó John Locke en su *Second Treatise of Civil Government* (sección 57):

> El fin de la ley no es abolir o restringir la libertad, sino conservarla y ampliarla, pues en todos los estados de los seres creados, capaces de ser regidos por leyes, donde no hay ley no hay libertad. La libertad consiste en ser libre de restricciones y violencia de parte de otros, lo que no puede suceder donde no hay ley; y no es, como se nos dice, «una libertad para que cada persona haga lo que desea». Porque, ¿quién puede ser libre, cuando el carácter de cualquier otro hombre puede dominarlo? La libertad implica disponer y ordenar libremente cada persona de las propias acciones, posesiones y propiedades a su antojo, dentro de lo permitido por las leyes bajo las cuales se vive y, en ese sentido, no estar sujeto a la voluntad arbitraria de otros, sino seguir libremente la propia.

La mejor y más completa exposición moderna desde este punto de vista se encuentra en *The Constitution of Liberty* de F. A. Hayek.[310] El propósito de la ley y la función principal del Estado deberían ser maximizar la seguridad y la libertad, y minimizar la coerción. La libertad significa para el individuo que es libre de actuar de acuerdo con sus propias decisiones y proyectos, en contraste con el que está sujeto a la voluntad arbitraria de otro. Por supuesto, no puede evitarse totalmente la coerción. La única forma de prevenir la coerción de un hombre por parte de otro es la amenaza de coerción contra cualquier posible represor. Esta es la función de la ley, de quienes tienen que hacerla cumplir y del Estado. Si la coerción tiene que minimizarse, el Estado debe tener el monopolio de la coerción. Y la coerción ejercida por el Estado

solo puede minimizarse si es ejercida sin arbitrariedad o capricho, y únicamente de acuerdo con las reglas generales y conocidas que constituyen la ley.

Este concepto de libertad, entendida como la ausencia de coacción —que incluye la calificación de que «hay casos en los cuales la gente tiene que ser obligada, si se quiere conservar la libertad de otros»[311]— es la concepción política más antigua de la libertad. Afortunadamente, todavía es también del dominio común entre muchos juristas, economistas y científicos políticos.[312] Ciertamente, puede decirse que se trata de un concepto «simplemente negativo». Pero ello es así solo «en el sentido de que la paz es también un concepto negativo, o de que la seguridad o la tranquilidad o la ausencia de cualquier impedimiento o mal particular son negativos».[313] La mayor parte de los conceptos «positivos» de la libertad la identifican con el poder de satisfacer todos nuestros deseos o incluso con «la libertad de obligar a otros».[314]

Ahora bien, cuando aplicamos esta concepción política de la libertad al ámbito moral, vemos que es tanto un fin en sí misma como el medio necesario para conseguir la mayoría de nuestros otros fines. Todos los hombres y todos los animales se rebelan contra la restricción física que se pretende ejercer sobre ellos, simplemente porque es una restricción. Sujete los brazos de un bebé y comenzará a forcejear, a llorar y a gritar. Amarre a un cachorro con una cuerda y tendrá que arrastrarlo por el cuello mientras se aferra al suelo con las cuatro patas. Libere a un perro que ha estado amarrado y saltará y correrá en círculos con frenética alegría. Los presos, los alumnos, los soldados o los marineros mostrarán un regocijo desenfrenado en los primeros momentos u horas de ser liberados de la cárcel, la escuela, el cuartel o el barco. El valor vinculado a la libertad nunca se ve más claro que cuando los hombres han sido privados de ella o cuando la misma se ha restringido, aunque lo haya sido levemente. La libertad es un fin tan precioso en sí mismo que Lord Acton declaró: «No es un medio para un fin político más alto. Es el fin político más alto».

Sin embargo, aunque la libertad es, sin lugar a dudas, un fin en sí misma, también tiene el más alto valor, repito, como medio para alcanzar la mayoría de nuestros otros fines. Solo podemos perseguir tanto nuestras metas económicas como las intelectuales y las espirituales, si somos libres para hacerlo. Solo cuando somos libres para hacer algo tenemos el poder de elegir.

Y solo cuando tenemos el poder de elegir puede decirse que nuestra elección es correcta o moral. No se puede afirmar que sea moral el acto de un esclavo o cualquier otro realizado bajo coacción. (Por supuesto, lo mismo no se aplica a la *inmoralidad*. Si un hombre azota a alguien, porque teme que de otra manera él mismo sería azotado, o asesina a otro, bajo órdenes, para salvar su propia vida, aun así su acto es inmoral).

La libertad es la base esencial, el *sine qua non*, de la moralidad. La moralidad solo puede existir en una sociedad libre y en la medida que existe la libertad. Solo en la medida que los hombres tienen el poder de elegir, se puede decir que eligen el bien.

27

Libre albedrío y determinismo

1. Las falacias del materialismo

Es posible escribir un libro sobre ética sin referirse al problema inmemorial del libre albedrío frente al determinismo. Muchos libros modernos sobre ética omiten cualquier discusión al respecto. Yo me sentiría feliz de hacerlo, si no fuera por la creencia, todavía extendida hoy, de que la respuesta que damos a esta pregunta puede tener una importancia práctica crucial. «Si todas las acciones de un hombre están determinadas», dicen quienes tienen esta creencia, «y si su voluntad no es libre, ¿cómo puede tenérsele por responsable de sus acciones? Y si no es responsable de ellas, ¿qué justificación puede haber para la recompensa o el castigo, la alabanza o la culpa? ¿Tiene algún sentido el estudio de la ética?».

He formulado las preguntas de una forma tosca y extrema porque puede ayudar a enfatizar más algunas de las confusiones y falacias más frecuentes que ocurren en su discusión.

Como tales confusiones y falacias han existido a ambos lados de la controversia, necesitamos examinar cuidadosamente lo correcto y lo incorrecto en los argumentos tanto de quienes se autodenominan deterministas como de quienes se autodenominan libertarios.

Empecemos con los deterministas. Tienen razón cuando afirman la omnipresencia de causa y efecto. También tienen razón cuando afirman que todo lo que ocurre es resultado necesario de un estado de cosas anterior. Esto no es simplemente descubrimiento y conclusión de toda la ciencia moderna. Es una necesidad ineludible del pensamiento mismo. Como dijo Henri

Poincaré: «la ciencia es determinista; y tan a priori que postula el determinismo, porque sin este postulado la ciencia no podría existir».[315]

Por la misma razón, el concepto libertario de una persona o «yo» o «voluntad» individual que está fuera de la cadena de la causalidad, no influida por el estado previo de las cosas, es totalmente insostenible.

Pero hay una confusión común del determinismo con el materialismo. Los deterministas materialistas pasan de la premisa inevitable de que cada efecto tiene una causa a la premisa arbitraria de que toda causalidad, aun en la acción humana, debe ser causalidad *física* o *química*. Dan por sentado que todos los pensamientos, valores, voliciones, decisiones y actos son producto de procesos físicos, químicos o fisiológicos del cuerpo humano. Desde tal punto de vista, la mente o voluntad humana no pueden *originar* nada. Esta transforma presiones y fuerzas externas, o cambios químicos internos, en ideas o actos, o en la *ilusión* de «volición» o «libre albedrío», así como una dínamo transforma automáticamente el movimiento en electricidad, o un motor transforma automáticamente vapor, electricidad o gasolina en movimiento, en una determinada proporción fija. Además, desde este punto de vista, el «yo» o la «voluntad» humana difícilmente tienen siquiera tanta existencia física como la dínamo o el motor. La «voluntad» es simplemente el nombre para un proceso automático y previsible. Todo lo que actúa sobre ella es una causa, pero *ella* en sí misma parece ser causa de nada. Un hombre actúa por la misma razón que una muñeca mecánica podría caminar. Simplemente, en el primer caso, el mecanismo es más complicado.

Ahora bien, es indudable que existe *alguna* conexión entre el cuerpo y la mente o, digamos, entre químicos y drogas, por una parte, y acciones humanas por la otra. Esto se ha mostrado en tiempos recientes por los efectos de una gran cantidad de drogas sobre la mente y la acción. De hecho, desde tiempo inmemorial, los hombres han conocido los efectos del alcohol sobre la mente y la acción. Sin embargo, todavía tiene que demostrarse si estos efectos podrán ser algún día completamente mensurables, definidos y predecibles.

La cadena de causalidad también puede dirigirse en el sentido contrario. La preocupación, la ansiedad, la desilusión y la desesperación pueden precipitar los ataques cardíacos y otras enfermedades —hasta posiblemente cáncer—, mientras que la esperanza y la fe parecen tener poderes curativos notables, por lo menos en algunos casos.

Pero aunque sepamos que existe *alguna* conexión entre el cuerpo y la mente, entre la química y la conciencia, todavía no conocemos la naturaleza exacta de esa unión o cómo funciona. Aún no conocemos lo suficiente sobre las relaciones de la mente y el cuerpo como para saltar a las hipótesis del panfisicalismo. Conocemos muy poco incluso sobre el proceso por el cual las nuevas ideas se generan a partir de ideas anteriores. No sabemos prácticamente nada sobre la forma como las ideas se generan a partir de procesos químicos o fisiológicos. El vacío entre la química y la conciencia permanece sin llenar. Todavía no tenemos el más mínimo conocimiento sobre cómo un mundo es o puede transformarse en el otro.[316]

Este es el punto de vista aceptado actualmente por los biólogos modernos. Como lo dijo Julian Huxley en *Evolution in Action*:

> Los impulsos que viajan hasta el cerebro a lo largo de los nervios son de naturaleza eléctrica y se diferencian solo en sus relaciones de tiempo, como su frecuencia, y en su intensidad. Pero en el cerebro, estas diferencias puramente cuantitativas en el patrón eléctrico se traducen en calidades de sensación totalmente diferentes. El milagro de la mente es que puede transmutar cantidad en calidad. La propiedad de la mente es algo dado: es así. No puede explicarse; solo aceptarse…[317]
>
> Para un biólogo, el camino más fácil es pensar en la mente y en la materia como dos aspectos de una misma realidad subyacente (¿Deberíamos llamarla sustancia mundial, la materia de la que el mundo está hecho…?)[318]

Joseph Wood Krutch desarrolló más el punto en *The Measure of Man*. En el debate durante la segunda mitad del siglo diecinueve entre los mecanicistas y los humanistas, escribe que los humanistas cometieron el «tremendo error táctico» de permitir que el tema dependiera de la existencia del «alma», en lugar de la existencia de la conciencia:

> Esto permitió a los químicos decir «no puedo encontrar el alma en mi probeta», sin exponer claramente lo falaz de su argumento. En cambio, si se les hubiera obligado a decir «no puedo encontrar la conciencia en mi probeta», la respuesta sería simple: «no me importa si la puede encontrar allí o no. Yo puedo encontrarla en mi cabeza. Al no poder encontrarla, la química no demuestra nada más que las limitaciones de sus métodos. Yo soy consciente y, mientras usted no me muestre una máquina que también sea consciente, seguiré creyendo que la diferencia entre yo y una máquina es probablemente muy significativa; incluso quizá que lo que encuentro en esa conciencia es mejor evidencia sobre las cosas a las cuales la conciencia es relevante que las cosas que usted encuentra en una probeta…».
>
> En realidad, por supuesto, la conciencia es la *única* cosa de la cual tenemos evidencia directa, y decir «*pienso*, por lo tanto existo» es una declaración que descansa más firmemente en evidencia directa que la fórmula de los conductistas: «*actúo*, por lo tanto existo». Después de todo, solo porque el hombre es consciente de que puede saber, o pensar que sabe, actúa. Lo que minimiza realmente viene primero y en ello descansa todo lo demás. Lo que el mecanicista llama despectivamente «lo subjetivo» no es aquello de lo cual estamos menos seguros, sino, más bien,

aquello de lo cual estamos *más* seguros…

Todavía subsiste el problema de la discontinuidad aparente entre los dos ámbitos. Cómo puede un cuerpo material ser consciente de sensaciones es quizás el más espinoso de todos los problemas metafísicos. Es difícil imaginar cómo pasamos de un ámbito al otro, cuál es la conexión entre el mundo de las cosas y el de los pensamientos y las emociones, lo mismo que imaginar cómo uno podría lograr entrar en el mundo de la cuarta dimensión del matemático. Pero… el cuerpo físico piensa y siente. Con todo y lo que el científico físico pueda odiar admitir aquello que no puede explicar, difícilmente puede negar este hecho. Lo aparentemente imposible es la verdad más indiscutible.[319]

2. Las confusiones del fatalismo

La falacia que confunde al determinismo con el fatalismo tiene una importancia práctica todavía mayor que la falacia del materialismo. La doctrina del determinismo simplemente afirma que nada sucede sin una causa; que cada situación es el resultado de una situación precedente. Sin este supuesto sería imposible toda predicción y vano todo razonamiento. Pero la doctrina del determinismo, incluso cuando afirma necesariamente que el pasado era (en un sentido) inevitable, considerando las fuerzas físicas, sociales e individuales, las acciones, elecciones y decisiones que efectivamente ocurrieron; y aun cuando también afirma que el futuro será determinado de la misma manera, no afirma que este futuro pueda necesariamente ser *conocido de antemano*. Tampoco que un determinado acontecimiento ocurrirá *a pesar de lo que usted o yo podamos hacer para promoverlo o prevenirlo*. Si embargo, este es el supuesto implícito en el fatalismo.

La gente cae en esta falacia, sea por confusos supuestos teológicos o por confusos supuestos causales. Su argumento teológico dice algo así: «Dios debe haber existido antes del universo que Él creó. Debe ser tanto omnipotente como omnisciente. Si es tanto omnipotente como omnisciente, debe haber previsto tanto como querido todo lo que ha pasado desde el principio del tiempo y todo lo que pasará hasta la eternidad. Todo está escrito en el libro del destino. Nada que yo pueda hacer puede cambiarlo».

El argumento fatalista materialista es curiosamente similar. «Como todo lo que pasa tiene una causa, y como todo está interconectado con todo lo demás, el futuro ya está necesariamente contenido en el presente. Cualquier cosa que será, será. Incluso mi propia “voluntad” es una ilusión. Mis elecciones y decisiones son tan predeterminadas como todo lo demás».

No intentaré entrar aquí en todas las falacias de ambos argumentos.[320] La disección de la mayor parte de ellas sería un ejercicio en el campo de la metafísica o la lógica. Pero una falacia que comparten en común es tomar en cuenta cada fuerza, causa y factor *excepto los deseos, elecciones y decisiones —en resumen, la voluntad— del agente mismo*. O se la deja fuera, como si no contara para nada, o se supone que toda otra fuerza y factor son activos y solo la voluntad del hombre es inexistente o pasiva: algo sobre lo que se actúa, pero que no actúa sobre nada.

La filosofía fatalista puede hacer un daño inmenso. Afortunadamente nadie actúa consistentemente de acuerdo con ella. Se habla del turco que se sentará y mirará tranquilamente cómo se incendia su casa sin hacer ningún esfuerzo para extinguir el fuego, porque, si es la voluntad de Alá que esta se queme, es inútil que él luche en contra; mientras que, si Alá desea que la casa se salve, Alá no quiere su ayuda.[321]

Sin duda hubo y hay todavía algunos casos tan extremos como este, pero no muchos. ¡Pocas personas necesitarían un determinista más racional para indicarles que la pregunta de si el fuego fue extinguido o no dependería, al menos en parte, de si ellos le abrieron una manguera encima, y que esta a su vez dependería de qué clase de persona eran ellos; y quizá sobre todo de si ellos eran o no fatalistas! El turco inmóvil de hecho supone que la voluntad de Alá es que su casa *debería* incendiarse, y no que la voluntad o la expectativa de Alá sea que el turco mismo haga el máximo esfuerzo por salvarla. En alguna parte de las expectativas de la mayoría de los fatalistas se esconde la suposición de que de alguna manera tienen conocimiento de las intenciones del destino. Su propia pasividad e inacción ayudan a ocasionar las desgracias que temen. Esto se revela en muchos de sus dichos. «Es vano pelearse con nuestro destino».[322] «Lo que sucede nunca está en poder del hombre».[323] «¿Quién puede controlar su destino?».[324] «Somos poco más que paja sobre el agua: podemos adularnos diciendo que nadamos, cuando es la corriente la que nos lleva».[325] «La edad, las acciones, la riqueza, el conocimiento y hasta la muerte de cada uno se determinan en el vientre de su madre».[326] «Antes de que un niño venga al mundo, ya tiene su parte adjudicada, y ya se ha ordenado y determinado qué y cuánto tendrá».[327]

La tendencia de todos estos dichos, si pudiéramos tomarlos en serio, es hacernos a todos quietistas e inactivos, y lograr que rechacemos y despreciemos toda ambición, toda determinación, toda lucha o batalla, todo

empeño y esfuerzo. El fatalismo puede ser tan inocuo como una filosofía *retros*pectiva, y nunca funcionará como una filosofía *pros*pectiva.

Pero, por suerte, como indiqué antes, nadie actúa con total consistencia en esta doctrina. Incluso el turco legendario que ve tranquilamente cómo se incendia su casa, sin intentar apagar el fuego, nunca habría vivido más allá de la infancia —suponiendo que, si cualquiera de estas cosas fueran voluntad de Alá, Alá las haría por él— si nunca se hubiera molestado en levantarse por la mañana, vestirse, trabajar para vivir, encender un fuego para calentarse, apartarse del camino de una roca que cae o de un coche veloz, tomar sus comidas o llevarse el alimento del plato a la boca. Quienes profesan la doctrina del fatalismo parecen reservársela solo para crisis especiales. En la rutina cotidiana de la vida, suponen de hecho que el futuro está principalmente en nuestras manos, que ayudamos a conformar nuestro propio destino y que cómo vivimos y en qué nos convertimos depende de lo que deseamos y de lo que hacemos.

Por lo tanto, tiene una importancia capital distinguir entre el determinismo activista y el determinismo fatalista. El determinismo activista, aunque reconoce que cada cambio es resultado de una causa, «es una llamada a la acción y al máximo ejercicio de las capacidades físicas y mentales del hombre», mientras el determinismo fatalista «paraliza la voluntad y engendra la pasividad y el letargo».[328]

3. Causalidad no es compulsión

Si ahora preguntamos si la voluntad puede ser libre, la respuesta dependerá de qué queremos decir con «libre» en este contexto. ¿Libre de qué? Seguramente no libre de la causalidad. Spinoza tiene razón en este sentido, cuando declara: «No hay ningún libre albedrío en la mente humana: es movida a esta o aquella volición por alguna causa, y esta causa ha sido determinada por alguna otra causa, y esa a su vez por alguna otra y así *ad infinitum*».[329]

Pero lo que es relevante para la ética práctica no es una imposible libertad de la causalidad, sino libertad para actuar, para dirigirse a fines definidos, para elegir entre alternativas, para elegir entre el bien y el mal, para actuar de acuerdo con los dictados de nuestra razón, no como meros esclavos de nuestras pasiones y apetitos inmediatos. Lo que es tanto ética como

políticamente relevante es la libertad de coacción externa, la libertad para actuar «según la propia voluntad y no de acuerdo con la de alguien más».[330] Estas dos clases de libertad —de la compulsión por el apetito momentáneo y de la coacción externa— las podemos tener la mayoría de nosotros.

En el verdadero sentido, el determinismo no exime a nadie de la responsabilidad moral. Es precisamente porque no decidimos o actuamos sin causa por lo que los juicios éticos sirven a un objetivo. Todos somos influidos por el razonamiento de otros, por su alabanza o reproche, por la expectativa de recompensa o de castigo. Saber que otros nos tendrán por «responsables» de nuestros actos, o incluso que seremos responsables ante nuestros propios ojos de las consecuencias de nuestros actos, debe influir en aquellos actos y tender a inclinarlos hacia la opinión moral.

Las consecuencias *prácticas* de una creencia en el determinismo o en el libre albedrío, respectivamente, dependen de cómo entendamos esos términos. En nuestra vida social, actuamos prácticamente suponiendo que las acciones de *otros* son previsibles, debido a sus hábitos y carácter preestablecidos: «la vida del hombre en sociedad implica diariamente una multitud de pequeños pronósticos sobre las acciones de otros hombres».[331] Hasta tal punto todos somos deterministas. Y en la medida que somos deterministas, tenderemos también a considerar el castigo como preventivo, más que como retributivo.[332]

De hecho, es posible invertir el argumento común de los libertarios y sostener que la responsabilidad moral *solo* puede tener algún sentido en las premisas del determinismo. Esta era la posición de Hume:

> No. Avanzaré más y afirmaré que esta clase de necesidad [determinismo] es tan esencial para la religión y la moralidad que sin ella debe sobrevenir una subversión absoluta de ambas, y que cualquier otra suposición es completamente destructiva de todas las leyes, tanto divinas como humanas. Es cierto realmente que, como todas las leyes humanas están fundadas en recompensas y castigos, se supone como un principio fundamental que estos motivos tienen una influencia en la mente, y ambos producen lo bueno y previenen contra las malas acciones…
>
> Pero, según la doctrina de libertad o la probabilidad…, [una] acción puede ser en sí misma censurable; puede ser contraria a todas las reglas de moralidad y religión: pero la persona no es responsable de ella; y como no provino de nada que sea duradero o constante, y no deja detrás nada de tal naturaleza, es imposible que el agente, por su cuenta, se convierta en objeto de castigo o de venganza. Por lo tanto, según la hipótesis de la libertad [libre albedrío], un hombre es tan puro y sin mancha después de haber cometido los delitos más horrendos como en el momento de su nacimiento… Es solo sobre los principios de la necesidad [determinismo] como una persona hace cualquier mérito o demérito de sus acciones, pero la opinión común puede inclinarse en sentido contrario.[333]

Casi un siglo antes que Hume, Hobbes había visto también con brillante claridad que no había ninguna contradicción inherente entre libre albedrío y determinismo —o, según el vocabulario antiguo, entre libertad y necesidad— cuando el sentido de ambos era entendido claramente:

> *Libertad* significa, correctamente, la ausencia de oposición… [de] impedimentos externos…
>
> *Un hombre libre es aquel que, en aquellas cosas que por su fuerza e ingenio es capaz de hacer, no se le impide hacer lo que el tenga la voluntad de hacer*… Del uso de la palabra libre albedrío no se puede inferir ninguna libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino la libertad del hombre, que consiste en esto: que no topa con ningún obstáculo al hacer lo que él tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer…
>
> La *libertad* y la *necesidad* son consistentes: como en el agua, que no solo tiene la *libertad*, sino también la necesidad de bajar por el canal, asimismo en las acciones que los hombres hacen voluntariamente: las que, debido a que provienen de su voluntad, provienen de su *libertad*; y sin embargo, debido a que cada acto de la voluntad del hombre y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y esta de otra causa, en una cadena continua…, provienen de la *necesidad*. De modo que, para aquel que pudiera ver la conexión de esas causas, sería manifiesta la *necesidad* de todas las acciones voluntarias de los hombres.[334] [Las cursivas son de Hobbes].

Espero que se me perdone si complemento esto al menos con una cita moderna, ya que me parece que ha habido una convergencia del mejor pensamiento filosófico moderno hacia la conclusión de que es perfectamente posible reconciliar el determinismo con la libertad de la voluntad, cuando ambos términos son entendidos correctamente. La cita es de los *Philosophical Essays* de A. J. Ayer (1954): «Que mis acciones deberían ser capaces de ser explicadas es todo lo que requiere el postulado del determinismo… No es… la causalidad con la que la libertad debe contrastarse, sino con la coacción». [335]

Deberíamos preguntarnos si, en efecto, toda la disputa inmemorial entre el determinismo y el libre albedrío no descansa sobre un malentendido: una simple confusión entre leyes naturales, en el sentido de reglas de validez universal, y leyes legales, en el sentido de leyes que imponen una obligación; o entre leyes *des*criptivas y leyes *pre*ceptivas. Toda ciencia presupone el principio de causalidad. En sentido moral, libertad no significa libertad de *causalidad*, sino libertad de *coacción*. Un hombre es libre de coacción cuando no es obligado por fuerzas o personas que actúan *fuera* de él mismo: cuando puede seguir sus *propios* deseos, su *propia* voluntad, sin importar cómo haya llegado tal voluntad a ser lo que es. Y en *este* sentido, es cierto, la libertad es la presuposición de la responsabilidad moral. Cuando preguntamos quién es *responsable* de un acto, en la práctica estamos preguntando quién debe ser

recompensado o castigado por él, quién debe ser elogiado o culpado por él. Y conforme recompensamos o castigamos, alabamos o culpamos, a fin de mejorar la conducta moral, el problema de determinar la responsabilidad moral es práctico, más que metafísico.

Resumiendo: No hay ninguna antítesis irreconciliable entre el determinismo y el libre albedrío, cuando ambos se entienden correctamente. El determinismo simplemente supone que todo —incluso todos nuestros actos y decisiones— tiene una causa previa. Pero no afirma o supone que cada causa o fuerza que actúa sobre nosotros esté *fuera* de nosotros. Por el contrario, supone que nuestro propio carácter —*que nosotros mismos hemos ayudado a formar*—, nuestros propios hábitos, resoluciones y decisiones pasadas, ayudan a determinar nuestros actos y decisiones presentes, y que estos a su vez ayudarán a determinar nuestros actos y decisiones futuros. El libre albedrío, correctamente entendido, significa que no necesariamente somos esclavos de nuestros apetitos inmediatos, sino libres para tomar la decisión, entre alternativas, sobre la conducta que consideramos más racional. Somos libres para elegir nuestros fines. Somos libres, dentro de ciertos límites, para elegir lo que consideramos que son los medios más apropiados para conseguir nuestros fines.

¿Qué más libertad necesitamos realmente?

28

Derechos

1. Derechos legales

El concepto de derechos es un concepto legal en su origen. De hecho, en la mayoría de los idiomas europeos el término para ley es idéntico al término para derecho. El *jus* latino, el *droit* francés, el *diritto* italiano, el *derecho* español, el *recht* alemán significan tanto la regla legal que obliga a una persona como el derecho legal que cada persona reclama como propio. Estas coincidencias no son mero accidente. Ley y derecho son términos correlativos. Son dos caras de la misma moneda. Todos los derechos privados se derivan del orden legal, mientras que el orden legal comprende el agregado de todos los derechos por él coordinados. Como lo dice un escritor de temas legales: «Difícilmente podemos definir mejor un derecho que diciendo que es el *rango de acción adjudicado a una voluntad particular dentro del orden social establecido por la ley*».[336]

En otras palabras, solo porque cada persona bajo el Estado de derecho es despojada de una libertad ilimitada de acción, se le concede y garantiza, por derecho, una cierta libertad de acción *dentro* de los límites legales.

Cuando un hombre reclama algo como un derecho, lo reclama como *suyo propio* o como que *se le debe*. La misma concepción de un derecho legal para un hombre implica una *obligación* para alguien más o para todos los demás. Si, en un momento específico, un acreedor tiene el derecho específico a que se le pague una suma de dinero que se le adeuda, su deudor tiene la obligación específica de pagarlo. Si usted tiene el derecho a la libertad de expresión, a la intimidad o a la propiedad de una casa, todos los demás tienen la obligación de respetarlo. Un derecho legal para mí implica un deber legal

para otros de no interferir en mi libre ejercicio del mismo.

Entre los derechos legales reconocidos y protegidos casi universalmente en la actualidad están el derecho a no ser agredidos, a no ser detenidos o encarcelados arbitrariamente; el derecho a que el hogar sea protegido contra intrusión arbitraria; el derecho a la libertad de expresión y publicación (dentro de ciertos límites establecidos); el derecho a la propiedad; el derecho a compensación por daños infligidos por intrusos; el derecho a exigir el cumplimiento de un contrato; y muchos otros.

La noción del derecho legal tiene su contraparte en el deber legal. En sus relaciones legales los hombres o *reclaman* o *adeudan*. Si A ejerce un derecho reconocido, él tiene el poder legal de requerir que B (o que B, C, D, etc.) actúe o se abstenga de actuar de un cierto modo: deba hacer algo o abstenerse de hacer algo.

Ni legal ni moralmente se pueden contrastar de manera adecuada los «derechos de propiedad» con los «derechos humanos»:

> El derecho de propiedad es, en sentido estricto, tanto un derecho personal —el derecho de una persona contra otras personas— como el derecho a un servicio o a una renta. Para ciertos propósitos puede ser conveniente hablar de derechos sobre cosas, pero en realidad solo puede haber derechos *al respecto de* cosas *contra* personas… Las relaciones e interacciones surgen exclusivamente entre seres vivos; pero los bienes, así como las ideas, son el objeto y la materia de tales relaciones y cuando se me concede por ley un derecho de propiedad sobre un reloj o unas tierras, significa no solo que el vendedor ha contraído una obligación personal de entregarme aquellas cosas, sino también que toda persona estará obligada a reconocerlos como míos.[337]

»Cada una de las reglas legales pueden verse como uno de los baluartes o límites erigidos por la sociedad, a fin de que sus miembros no choquen entre sí en sus acciones».[338] Debido a que cada regla legal aparece como un aditamento necesario para alguna relación de interacción social, a menudo es difícil decir si la regla precede a los derechos y deberes implicados en la relación o viceversa. Ambos lados de la ley se mantienen en constante interrelación entre sí.

En los últimos tres siglos ha habido una expansión de los derechos legales y un reconocimiento cada vez más explícito de su existencia e importancia. Para proteger al individuo contra abusos en el derecho escrito o por parte de los funcionarios encargados de hacer valer la ley, se han incorporado «declaraciones de derechos» en las constituciones escritas. El más famoso de estos es la Declaración de Derechos adoptada en 1790 en la Constitución de los Estados Unidos de América.

La Declaración de Derechos es otro nombre para las primeras diez enmiendas. Garantiza la libertad de culto, de expresión y de prensa; el derecho de las personas a reunirse pacíficamente y a solicitar al Gobierno la reparación de agravios; el derecho a estar seguros en sus personas, casas, papeles y efectos, contra registros y confiscaciones irrazonables; el derecho de toda persona a no ser obligada a declarar contra sí misma en cualquier caso criminal, ni a ser privada de su vida, libertad o propiedad sin el debido proceso de ley, ni a que se le quite su propiedad para utilidad pública sin justa compensación; el derecho del acusado, en todos los procesos criminales, a un juicio rápido y público por un jurado imparcial; el derecho a ser protegido contra fianzas y multas excesivas, y contra castigos crueles e inusuales.

Esta lista no es completa. A los derechos especificados en las diez primeras enmiendas se les añadieron más tarde derechos adicionales en la decimocuarta. Algunos, de hecho, se especifican en la Constitución original. El privilegio del auto de *habeas corpus* no puede ser suspendido a menos que la seguridad pública pueda requerirlo en casos de rebelión o invasión. Al Congreso se le prohíbe aprobar cualquier ley de proscripción o *ex post facto*. A todos los Estados también se les prohíbe aprobar cualquier ley de proscripción, *ex post facto* o que perjudique la obligación de respetar los contratos.

Volveremos más tarde a una consideración más completa de algunos de estos derechos y de sus alcances y limitaciones.

2. Derechos naturales

Ha habido una especie de ampliación, sobre todo en los últimos dos siglos, del concepto de derechos «legales» hacia la noción de derechos «naturales». Sin embargo, esto ya estaba implícito, y a veces hasta explícito, en el pensamiento de Platón y Aristóteles, de Cicerón y de los juristas romanos, y se hace más explícito y detallado aún en los escritos de Locke, Rousseau, Burke y Jefferson.[339]

El término *derechos naturales*, como el término *ley natural*, es desafortunado en algunos aspectos. Ha contribuido a perpetuar una *mística* que considera tales derechos como si hubieran existido desde el principio de los tiempos; como si hubieran sido otorgados desde el cielo; como simples,

evidentes y fácilmente formulados; incluso hasta como independientes de la voluntad humana, independientes también de las consecuencias, inherentes a la propia naturaleza de las cosas. Este concepto se refleja en la Declaración de Independencia de los EE. UU.: «Sostenemos que estas verdades son evidentes, que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su creador con ciertos derechos inalienables, que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

Sin embargo, aunque el término *derechos naturales* se presta fácilmente a una mala interpretación, el *concepto* es indispensable, y no hará ningún daño mantener el término en tanto entendamos claramente qué significa derechos *ideales*: los derechos legales que todo hombre *debería* disfrutar. La función histórica de la doctrina sobre los derechos naturales ha sido, de hecho, insistir en que al individuo se le garanticen derechos legales que no tenía o que se sostenían de una manera incierta y precaria.

Por una extensión adicional, se justifica que hablemos no solo de derechos *legales* «naturales», sino de derechos *morales*. Sin embargo la claridad de pensamiento exige que nos aferremos fuertemente al menos a una parte del sentido *legal* de «derechos». Hemos visto que cada derecho de una persona implica una obligación correspondiente a otros de hacer o no hacer algo de modo que él pueda estar protegido, e incluso que se le *garantice* aquel derecho. Si abandonamos este concepto de dos vías el término *derecho* se convierte en una mera retórica floral sin sentido definido.

3. Seudoderechos

Antes de que examinemos la verdadera naturaleza y función de los derechos «naturales» o morales, veamos algunas ampliaciones ilegítimas del concepto, para clarificar nuestras ideas.

Estas ampliaciones han abundado durante la última generación. Un ejemplo notable de ellas son las cuatro libertades anunciadas por el presidente Franklin D. Roosevelt en 1941. Las dos primeras —«libertad de expresión» y «libertad de cada persona para adorar a Dios a su manera»— son libertades y derechos legítimos. De hecho, ya estaban garantizados en la Constitución. Pero las dos últimas —«libertad de necesidades… en todas partes del mundo» y «libertad del miedo… en cualquier parte del mundo» son ampliaciones

ilegítimas del concepto de libertad o del concepto de derecho.

Se debe notar que las dos primeras son libertades *para hacer algo*[*], y las segundas son libertades *de no tener algo*[**]. Si Roosevelt hubiera usado el sinónimo «libertad»[***], todavía habría sido capaz de prometer «libertad *para*», pero el modismo inglés difícilmente le habría permitido prometer «libertad de».[340] «Libertad *para*»[****] es una garantía de que a nadie, incluido el Gobierno, se le permitirá *interferir* con la libertad de uno a pensar y expresarse; pero «libertad *de*» significa que se considera deber de *alguien más satisfacer* las necesidades de uno o *quitar* los miedos de otro. Aparte de que esta es una demanda imposible de cumplir (en un mundo de peligros diarios, en el que no hemos producido colectivamente lo suficiente para cubrir todas nuestras necesidades), ¿cómo se convierte en deber de alguien más satisfacer mis necesidades o hacer desaparecer mis miedos? Y ¿cómo decido yo *a quién* corresponde ese deber?

Otro ejemplo notable de una demanda de seudoderechos se encuentra en la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948. Esta declaración establece, por ejemplo, que «todos tienen el derecho al descanso y al ocio, incluida la limitación razonable de horas de trabajo y vacaciones periódicas con goce de sueldo». Aun asumiendo que esto fuera posible para *todos* (en Sudamérica, Asia, África y en el estado presente de la civilización), ¿de quién es la obligación de proporcionar todo esto? Y ¿hasta dónde se extiende la obligación presunta de cada proveedor?

Las mismas preguntas se pueden hacer sobre todas las demandas retóricas de presuntos derechos que ahora oímos casi a diario: «el derecho a un nivel de vida mínimo»; «el derecho a un salario decente»; «el derecho al trabajo»; «el derecho a la educación»; e incluso «el derecho a una vida *cómoda*»; «el derecho a un trabajo *satisfactorio*» o «el derecho a una *buena* educación». No es solo que todos estos supuestos derechos tengan límites cuantitativos vagos que no especifican cúan alto debe ser un salario para considerarse «decente» o cuánta *educación* implica «el derecho a la educación». Lo que los hace seudoderechos es que implican que es *obligación* de alguien más suministrar aquellas cosas. Pero, por lo general, no nos indican *de quién* es la obligación, ni exactamente cómo llega a ser *suya*. Mi «derecho a un trabajo» implica que es *deber* de alguien más darme un trabajo, sin tener en cuenta, por lo visto, mis calificaciones o incluso si yo haría más daño que beneficio en el trabajo.

4. Derechos absolutos frente a derechos prima facie

Desafortunadamente, la eliminación de algunos de los seudoderechos más obvios solo simplifica un poco nuestro problema. Los derechos naturales o morales no siempre son evidentes, no necesariamente son simples y rara vez, si es que alguna, son absolutos. Si los derechos legales están correlacionados con las reglas legales, los derechos morales están correlacionados con las reglas morales. Y así como los deberes morales pueden entrar algunas veces en conflicto con los de otros, los derechos morales también. Mis derechos legales y morales están limitados por los derechos legales y morales tuyos. Mi derecho a la libertad de expresión, por ejemplo, está limitado por tu derecho a no ser difamado. Y «tu derecho a extender el brazo termina donde comienza mi nariz».

La tentación de simplificar los derechos morales es grande. Un filósofo moral, Hastings Rashdall, trató de reducirlos todos a uno solo: el derecho a la igualdad de consideración:

> El principio de la igual consideración, además de que no necesariamente prescribe ninguna igualdad real de bienestar o de las condiciones materiales del bienestar, cuando se le entiende correctamente, no favorece el intento de preparar a priori una lista detallada de los «derechos del hombre». Es imposible descubrir alguna cosa tangible concreta o incluso alguna «libertad de acción o adquisición» específica respecto de la que pueda sostenerse que todo individuo o ser humano tenga derecho en todas las circunstancias. Hay circunstancias en las que la satisfacción de todos y cada uno de tales derechos es una imposibilidad física. Y si cada aseveración de derecho ha de ser condicionada por la cláusula «si ello es posible», podríamos también decir osadamente que cada hombre, mujer y niño en la superficie de la tierra tienen el derecho a 1,000 libras esterlinas anuales. Hay tanta razón para tal aseveración como para sostener que cada uno tiene derecho a los medios de subsistencia, o a tres acres y una vaca, o a la vida, o a la libertad, o a la concesión parlamentaria, o a propagar su especie y así sucesivamente. Hay condiciones según las cuales ninguno de estos derechos puede otorgársele a un hombre sin perjudicar los iguales derechos de otros. Parece, entonces, que no existe ningún «derecho del hombre» que sea incondicional, excepto el derecho a la consideración: es decir, el derecho a que su verdadero bienestar (independientemente de lo que sea ese verdadero bienestar) sea considerado, en todos los convenios sociales, tan importante como el bienestar de todos los demás. Las complicadas exposiciones de los derechos del hombre son, a lo sumo, tentativas de formular los derechos reales o legales más importantes que una aplicación del principio de igualdad requeriría que fueran concedidos a la generalidad de los hombres, en un estado particular del desarrollo social. Todos ellos, en última instancia, pueden reducirse al derecho supremo e incondicional: *el derecho a la consideración*; y todas las aplicaciones particulares de aquel principio deben hacerse depender de las circunstancias de tiempo y lugar.[341]

En su argumentación negativa —al enfatizar cuántas condiciones «piadosamente deseables» pueden ser falsamente llamadas derechos— este pasaje es muy instructivo. Pero en su argumentación afirmativa —al esforzarse en demostrar que todos los derechos pueden ser subsumidos bajo la

igualdad de consideración— no se le puede calificar de acertado. Sin duda, la «igualdad de consideración» es *un* derecho moral. Pero muy vago. Supóngase por un momento que pensamos en él como un derecho *legal* reclamado. Supóngase que una cátedra de filosofía queda vacante en Harvard y M, N y O están entre quienes en secreto aspiran a ser *nombrados* a ocupar el puesto. Y supóngase, sin embargo, que A consigue el nombramiento y M, N y O descubren que A era, de hecho, el único hombre que fue tomado en *consideración* para el puesto. ¿Cómo podría *probar* legalmente cualquiera de los infructuosos aspirantes que no fue tratado con igual consideración? (¿Y en qué habría consistido exactamente la «igualdad de consideración»?). Él podría decir que el comité de nombramiento fue influido por consideraciones *irrelevantes* —por consideraciones distintas de lo que estrictamente eran las calificaciones de A para el puesto— o que sus calificaciones para el puesto no fueron siquiera consideradas. Pero ¿podría esperarse razonablemente que el comité de nombramiento considerara igualmente las calificaciones de *todos* para el puesto? ¿O es el criterio de Rashdall simplemente otra forma del «todos a contar por uno, nadie a contar por más de uno» de Bentham? ¿Y de qué manera ayudaría a un hombre cualquiera de estos criterios a resolver un problema moral específico —como, por ejemplo, en un naufragio en el mar, si debe salvar a su esposa o a un extraño—? ¿O incluso (si las condiciones hicieran que esta fuese la única alternativa) si debe salvar a su esposa o a *dos* extraños?

Debemos tratar de pensar sobre los derechos morales al menos con tanto cuidado y precisión como los legisladores, jueces y juristas están obligados a pensar sobre los derechos legales. No podemos sentirnos satisfechos con soluciones retóricas, vagas y fáciles. Los derechos legales constituyen en realidad una estructura intrincada e interrelacionada, como resultado de siglos de razonamiento judicial aplicado a siglos de experiencia humana. Al contrario del superficial epigrama del juez Holmes —«la vida de la ley no ha sido lógica; ha sido experiencia»[342]—, la vida de la ley ha sido *tanto* lógica como experiencia. La ley es el producto de la lógica y la razón *aplicadas* a la experiencia.

Debido a que los derechos de todos son condicionados por los mismos derechos de los demás, a que los derechos de cada uno deben armonizarse y coordinarse con los iguales derechos de todos, y a que un derecho no siempre ni en todas partes puede ser compatible con otro, hay pocos —si es que

alguno— derechos *absolutos*. Incluso el derecho a la vida y el derecho a la libertad de expresión no son absolutos. John Locke escribía a menudo como si los derechos a la vida, la libertad y la propiedad *fueran* absolutos, pero hizo excepciones y calificaciones en el transcurso de su discusión: «Cada uno está obligado a preservarse…; así, por la misma razón, *cuando su propia preservación no está en juego*, debería hacer todo lo posible por preservar al resto de la humanidad y, *a menos que sea para hacer justicia a un delincuente*, no quitar ni perjudicar la vida, o lo que tienda a preservar la vida, la libertad, la salud, los miembros o los bienes del otro[343]». (La cursiva es mía).

Incluso el derecho a la libertad de expresión no se extiende a la calumnia, la difamación o la obscenidad (aunque pueda ser problemático definir esta última). Y casi todos concederán los límites a la libertad de expresión como los definió el juez Holmes en una opinión famosa:

> La protección más rigurosa de la libertad de expresión no protegería a un hombre que grita falsamente «fuego» en un teatro y ocasiona un pánico. No protege incluso a un hombre de la amonestación contra la expresión de palabras que puedan tener todo el efecto de la fuerza. La pregunta en cada caso es si las palabras son usadas en tales circunstancias y son de tal naturaleza como para crear un peligro claro y presente de que ocasionarán los males sustanciales que el Congreso tiene el derecho de prevenir. Es una pregunta de proximidad y de grado.[344]

Se ha hecho la sugerencia, siguiendo la analogía del concepto de deberes prima facie (que debemos a Sir David Ross), que, aunque no tengamos derechos *absolutos*, sí tenemos derechos prima facie. Es decir, tenemos un derecho prima facie a la vida, la libertad, la propiedad, etc., que debe ser respetado en ausencia de cualquier derecho en conflicto u otra consideración. Pero así como la ley debe ser más precisa que esto, también debe serlo la filosofía moral. Los derechos legales, por supuesto, están sujetos a ciertas condiciones y calificaciones. Pero *dentro* de aquellas calificaciones necesarias, los derechos legales son o deberían ser *inviolables*. Y así mismo, por supuesto, deberían serlo los derechos morales.

Esta inviolabilidad no descansa en alguna «ley de la naturaleza», mística pero manifiesta. Descansa en definitiva (aunque sorprenderá a muchos oír esto) en consideraciones utilitarias. Pero no en el utilitarismo *ad hoc*, en la conveniencia en cualquier sentido estrecho, sino en el utilitarismo *de reglas*, en el reconocimiento que la utilidad más alta y la única permanente viene de una adhesión inflexible a principios. Solo a través del respeto más escrupuloso a los derechos imprescriptibles de cada uno podemos maximizar

la paz, el orden y la cooperación social.

29
Ética internacional

1. Cooperación nuevamente

En un mundo que no solo es acosado por el espectro del comunismo, sino que vive a la sombra de la bomba nuclear, un libro sobre ética que omitiera estos temas omitiría también exactamente los problemas éticos que más nos preocupan. Después de todo, en relación con los problemas de la ética personal, la costumbre y la tradición han logrado respuestas bastante satisfactorias y prescriben guías razonablemente adecuadas sobre la conducta cotidiana, incluso aunque su base filosófica sea incierta u obscura. Pero en el ámbito internacional el mundo encara hoy algunos problemas que nunca antes había encarado —al menos por lo que se refiere a su urgencia y tamaño—, para los cuales no se han estudiado soluciones aceptadas o eficaces.

Sin embargo, no hay ninguna diferencia básica entre las exigencias de la ética interpersonal y las de la ética internacional. La clave de ambas es el principio de cooperación.

En una sociedad pequeña y cerrada, la peor situación es la hostilidad mutua, de guerra de todos contra todos, de «cada hombre contra cada hombre», en la que todos sufren y nadie tiene ninguna seguridad para perseguir sus fines. La segunda mejor situación es el control[345] o abstención de la agresión mutua, que al menos proporciona una atmósfera de paz. Pero la mejor de todas, con mucho, como hemos visto repetidamente, es la cooperación social, que le permite a cada uno alcanzar sus fines y satisfacer sus necesidades de una manera más completa.

El caso no es diferente en el campo internacional. La peor situación es la

hostilidad mutua, la agresión mutua, la guerra. La segunda es el «aislacionismo», o el control de la agresión mutua. Pero la mejor acaba siendo también la *cooperación* internacional.

La filosofía del liberalismo —en el sentido tradicional de los siglos XVIII y XIX— ha reconocido esto desde hace mucho tiempo. Se expresó así en la doctrina del libre comercio. El libre comercio descansó en el reconocimiento de que la división internacional del trabajo, hecha posible por el libre intercambio, tendía a maximizar la productividad del trabajo y del capital, y de esa manera a elevar el nivel de vida en todas partes. La doctrina del libre mercado incluía, por supuesto, libertad de intercambio cultural.

Pero el liberalismo no propugnaba simplemente la libertad de importación y exportación. También propugnaba la libertad de locomoción, de inmigración y emigración, y del movimiento de capitales. Para hacer posibles estas libertades, tenía que haber seguridad en cuanto a la vida y la propiedad, incluyendo el respeto internacional a los derechos de autor, las patentes y la propiedad privada de cualquier clase.

Esta seguridad y estas libertades no solo tendían a maximizar el bienestar material en todos los países, sino también a promover la paz mundial. El proteccionismo no solo es una falacia económica, sino también causa de hostilidad internacional y de guerra. Todas las barreras a las importaciones y a las exportaciones hacen que la eficiencia de la producción mundial sea menor de lo que sería sin ellas: contribuyen a aumentar los costos y los precios, a bajar la calidad y a reducir la abundancia. El proteccionismo es un absurdo, porque cada país que lo practica quiere reducir sus importaciones al mismo tiempo que aumentar sus exportaciones. Esto no puede ser así, ni siquiera aunque tal país fuera el único infractor, pues los otros solo pueden pagar las importaciones desde ese país con los beneficios de sus exportaciones al mismo. Cuando se intenta esta práctica en todo el círculo, el absurdo le resulta evidente incluso al más estúpido. Cada país que intenta actuar así despierta el resentimiento de sus vecinos y hace que los mismos tomen represalias. Las políticas nacionalistas, que comienzan con esfuerzos por arruinar al vecino, suelen terminar con la ruina de todos.

He hablado, de manera convencional, de «países», «naciones» y cooperación «internacional». Pero importa tener presente que a lo que realmente nos referimos con la cooperación «internacional» es a la

cooperación entre *individuos* de un país e individuos de otro. Un importador individual de los Estados Unidos le compra a un exportador individual de Gran Bretaña. Un inversionista individual de los Estados Unidos invierte en una compañía individual de Canadá. Aparte de proteger la vida y la propiedad dentro de sus propios países, y asegurar la integridad de sus monedas, el papel apropiado de los Gobiernos consiste simplemente en *mantenerse al margen*: dejar que ocurra esta cooperación «internacional» entre individuos. En la Francia del siglo XVIII, este clamor se concretó en el ahora muy incomprendido lema *Laissez faire, laissez passer*; que en español debería traducirse así: «dejen pasar los bienes, permitan que se produzcan los bienes; permitan que el comercio continúe».

En 1817, el gran economista David Ricardo fue el primero en demostrar, en su ley de costos comparativos, que es ventajoso para un país producir solo aquellos bienes que puede producir a un costo *relativamente* inferior que otros países, y comprarle a ellos incluso bienes que podría producir a un costo *absoluto* inferior. En otras palabras, el intercambio puede ocurrir beneficiosamente, aun en el caso de que un país sea superior en todas las líneas de producción. A esta también se le llama a veces ley de asociación o ley de ventajas comparativas. Esta ley les ha parecido a muchos paradójica, pero se aplica tanto entre personas como entre naciones. Le resulta provechoso a un cirujano experto emplear a una enfermera que esterilice sus instrumentos y a otra persona para que limpie después que él termine, aunque él sea capaz de hacer ambas operaciones mejor más rápidamente. Por las mismas razones, le resulta ventajoso a las naciones ricas y tecnológicamente avanzadas comerciar y cooperar con naciones pobres y tecnológicamente atrasadas.

Pero este no es un trabajo de economía y no me demoraré más en este punto en concreto. Me contentaré con citas de dos economistas, en las que ambos enfatizan las implicaciones éticas y económicas del libre comercio. La primera es de Ludwig von Mises: «Primero es necesario que los países del mundo comprendan que sus intereses no se oponen mutuamente, y que cada uno sirve mejor a su propia causa dedicándose a promover el desarrollo de todos los demás, y absteniéndose escrupulosamente de cualquier intento de usar la violencia contra ellos o contra parte de los mismos».[346]

La segunda es de David Hume, en cuyos tres ensayos, «Of Commerce», «Of the Balance of Trade», y «Of the Jealousy of Trade», que aparecieron un

cuarto de siglo antes que *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* de Adam Smith, se declaraban de manera tan poderosa como en cualquier explicación posterior las ventajas económicas, culturales y morales del comercio internacional, y la insensatez de interferir en el mismo. He aquí el párrafo final de «Of the Jealousy of Trade»:

> Si nuestra política estrecha y maligna alcanzara el éxito, reduciríamos a todas nuestras naciones vecinas al mismo estado de holgazanería e ignorancia que prevalece en Marruecos y en la costa de Berbería. Pero ¿cuál sería la consecuencia? Ellos no podrían enviarnos materias primas ni obtener las nuestras; nuestro comercio doméstico, a su vez, languidecería por falta de emulación, ejemplo e instrucción; y nosotros mismos caeríamos pronto en la misma condición abyecta a la cual los habríamos reducido. Me aventuraré, por lo tanto, no solo como hombre sino como súbdito británico, a reconocer que rezo para que florezca el comercio de Alemania, España, Italia y hasta el de Francia incluso. Estoy por lo menos seguro de que Gran Bretaña y todas esas naciones prosperarían más, si sus soberanos y sus ministros tuvieran sentimientos más grandes y benévolos entre sí.[347]

2. No es la maquinaria sino la actitud

Resumiendo el argumento utilizado hasta ahora: la ética internacional, como la interpersonal, debe basarse en el reconocimiento de que los ciudadanos de cada nación ganan más mediante la *cooperación* que mediante la hostilidad mutua, la falta de intercambio o la falta de cooperación. En la mayoría de los casos, cuando decimos que las «naciones» cooperan, simplemente queremos decir que sus Gobiernos dejan a sus ciudadanos cooperar con los ciudadanos de otras naciones, permitiendo la libertad mutua de viajar, comerciar e invertir.

Pero los Gobiernos también deben desempeñar un papel más positivo. Deben proporcionar seguridad sobre la vida y la propiedad no solo a sus propios ciudadanos, sino también a los extranjeros que visitan sus países o residen en ellos, y seguridad asimismo sobre la propiedad de tales extranjeros. Por tanto, deben proteger los derechos de autor de los extranjeros, las patentes y otros similares.

Esto ha requerido el desarrollo de leyes, acuerdos e instituciones internacionales para organizar la cooperación entre Gobiernos. Sorprende lo recientes que son algunos de estos acuerdos e instituciones. Incluso la práctica de mantener legaciones permanentes en otros países no se generalizó hasta alrededor de los siglos XVI y XVII. La primera Convención de Ginebra para aliviar la condición de los enfermos y heridos, que estableció la Cruz Roja, no

se celebró sino hasta 1864. La Unión Telegráfica Internacional se formó en 1865, la Unión Postal Universal en 1874, la Unión de Derechos de Autor en 1886, el Instituto Internacional de Agricultura en 1905 y la Unión Radiotelegráfica Internacional en 1906.

Sin embargo, en el último siglo la legislación y organización internacional se ha desarrollado a pasos acelerados. Un escritor[348] estima que durante el medio siglo que va de 1864 y 1914 se firmaron 257 convenciones internacionales de tipo legislativo, y que de 1919 a 1929 fueron no menos de 229. De todas las nuevas instituciones, quizás las más significativas y prometedoras hayan sido la Corte Permanente de Arbitraje (el Tribunal de La Haya), establecida en 1899, y la Corte Permanente de Justicia Internacional, establecida en 1921, sustituida hoy por la Corte Internacional de Justicia, bajo la Carta de las Naciones Unidas.

Sin embargo, debemos preguntarnos si no hay ahora una sobreabundancia de instituciones internacionales, si las existentes son las más necesarias y oportunas, y si algunas de ellas no hacen mucho más daño que beneficio a la causa de la cooperación, la justicia y la paz internacional. El sueño de Tennyson del día cuando

> el tambor de guerra ya no vibrara
> y las banderas de batalla se arriasen.
> En el Parlamento del Hombre, la Federación
> del mundo…

es un ideal inspirador, pero algunos de sus defensores demasiado entusiastas son víctimas confusas. Se niegan a ver que una organización como las Naciones Unidas es, a lo más, un medio para llegar a un fin; que no debiera ser tratada como si fuese un fin en sí misma; que debería ser juzgada por sus frutos y no simplemente por las buenas intenciones de algunos de sus fundadores. Dada la situación en que se encuentra, ¿realmente promueven las Naciones Unidas la cooperación internacional, la justicia internacional y la paz del mundo? ¿O simplemente hacen mayores las que de otra manera serían pequeñas controversias? ¿Es únicamente un foro de propaganda, que las naciones libres capitalistas han ayudado a crear y financiar, desde el cual las naciones comunistas lanzan sus campañas de odio contra las capitalistas, y a través del cual los delegados asiáticos y africanos expresan su envidia y resentimiento hacia las naciones occidentales, y demandan que aumente la

«ayuda»?

Se trata de preguntas que los partidarios demasiado fervientes de las Naciones Unidas no solo nunca se hacen, sino que reprenden a otros por hacerlas. Pero tales preguntas van al corazón del problema. Los Gobiernos americano, británico y otros son denunciados en sus propios países, por no presentar cada disputa a arbitraje, o en la Corte Internacional, o en las Naciones Unidas, y por no aceptar de antemano cualquier decisión o compensación, independientemente de lo que sea. Pero el verdadero problema es doble. No consiste solo en que las naciones individuales no *consentirán* de antemano presentar cada disputa a resolución «judicial», sino que no confían (en muchos casos correctamente) y *no pueden* confiar en la imparcialidad de la decisión. Su desconfianza no es irracional. Es resultado de la amarga experiencia. Basta con ver el registro de votaciones de la Asamblea de las Naciones Unidas. Cuando un país, como los Estados Unidos, se ha convertido en el más rico y poderoso del mundo despierta la envidia de todos los demás, en particular de los pobres y «subdesarrollados», y casi se puede dar por descontado que le ganen las votaciones.

Esto no significa que las perspectivas para el crecimiento de la ley internacional, del arbitraje pacífico y de la resolución judicial no sean esperanzadoras. Significa realmente que la importancia radica primordialmente en el *sentimiento* y en las *actitudes* internacionales más que la mera *maquinaria* internacional de la organización. Donde existen las actitudes internacionales correctas, cabe fácilmente la maquinaria apropiada para ponerlas en práctica. Un ejemplo excepcional es la Unión Postal Universal. Nació porque cada participante de la convención de 1874 reconoció que, para que sus sellos fuesen honrados en países extranjeros, debía honrar los de aquellos en su país. Esta era la única forma de asegurar la entrega de las cartas enviadas desde países extranjeros en su dirección específica, dentro del país de destino.

Pero cualquier tentativa de poner la organización por delante del sentimiento se expone al fracaso.

3. El derecho a la legítima defensa

Esto nos trae a las falacias del pacifismo extremo. Un número creciente de

gente en el mundo no se contenta con denunciar la guerra, sino procura ponerse en un plano moral más alto, «por encima de la batalla», denunciando a las dos partes de cada contienda. Yo parodié esta actitud en 1950 en un artículo titulado «Johnny y el tigre».[349] Lo que pasan por alto o niegan es el derecho, y la necesidad moral y legal, de la legítima defensa.

El derecho de un Estado, como el de un individuo, a protegerse contra un ataque real o contra una amenaza es incontestable. Está expresado en la Carta de las Naciones Unidas, cuyo Artículo 51 dice que «Nada en la presente Carta perjudicará el derecho inherente de la legítima defensa, individual o colectiva, si ocurre un ataque armado contra un miembro de las Naciones Unidas, hasta que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacional».

La formulación del principio de legítima defensa que hizo Daniel Webster en 1837, cuando era Secretario de Estado de los Estados Unidos, ha tenido, como nos lo dice un escritor británico sobre legislación internacional, «la aceptación general».[350] Debe mostrarse, dijo Webster, «la necesidad de legítima defensa, inmediata, inequívoca, sin dejar de lado ninguna opción entre medios ni un momento para la deliberación»; además, la acción no debe implicar «nada irrazonable o excesivo, pues el acto justificado por la necesidad de legítima defensa debe limitarse a esa necesidad y mantenerse claramente dentro de ella».[351]

Ahora se nos plantea un problema más difícil. ¿Existe, además del derecho de legítima defensa, en un sentido claramente restringido, un derecho mucho más amplio, como el de autoprotección? Aquí los escritores sobre legislación internacional no concuerdan y sus discrepancias reflejan una diferencia moral. W. E. Hall declara: «Incluso con individuos que viven en comunidades bien ordenadas el derecho a protegerse es absoluto como último recurso. *A fortiori* ocurre lo mismo con los Estados, que tienen que protegerse a sí mismos en todos los casos».[352] «A fin de cuentas, casi todos los deberes de los Estados están subordinados al derecho de autoprotección».[353]

Estas declaraciones son enérgicamente disputadas por J. L. Brierly: «Tales declaraciones destruirían el carácter imperativo de cualquier sistema de ley del cual fueran verdaderos, ya que vuelven simplemente condicional toda obligación de observar la ley; y difícilmente haya algún acto de anarquía internacional que, tomadas literalmente, no perdonarían».[354]

Brierly luego cita ejemplos, tanto internacionales como personales. He aquí un párrafo que resulta especialmente impresionante:

> Lord Bacon imaginó una vez el caso de dos hombres que se agarraron a la misma tabla en un naufragio; como la tabla no aguantaba el peso de ambos, uno empujó al otro y aquel se ahogó. No cabe duda que, según la ley inglesa, esa acción sería un asesinato. En efecto, cuando dos hombres y un muchacho fueron arrojados al mar en un bote abierto, y muchos días después de que su alimento y agua se agotaron, los hombres mataron y se comieron al muchacho, fueron condenados por asesinato, aunque el jurado llegó a la conclusión de que lo más probable es que los tres habrían muerto de no ser porque se mató a uno para que los otros comieran.[355] Otro caso se resolvió de la misma forma en los Estados Unidos.[356] El barco *William Brown* golpeó un iceberg, y algunos miembros de la tripulación y pasajeros coparon los botes. Uno de los botes hacía agua e iba sobrecargado. A fin de aligerarlo, un preso ayudó a lanzar a algunos pasajeros por la borda. Él fue condenado por asesinato. En ambos casos hay un derecho a la protección. Si tal derecho fuera reconocido por la ley, se habrían justificado los actos cometidos; pero está igualmente claro que en ninguno de los dos casos los actos eran realmente defensivos, puesto que fueron cometidos contra personas de quienes ni siquiera se recelaba peligro. La ley nacional, en efecto, está tan lejos de reconocer un derecho absoluto del individuo a protegerse a toda costa que a veces hasta le impone, sin que exista falta de su parte, el deber legal a sacrificar su propia vida; el servicio militar obligatorio es un ejemplo claro de esto.[357]

Sin embargo, ambos casos citados por Brierly fueron incidentes en los cuales se aseguró la preservación solo asesinando o destruyendo a otros. En ambos se consiguió solo protegerse mediante un acto de agresión. Supongamos que en el segundo hubiera habido un ligero cambio: que el bote salvavidas hubiera estado lleno hasta el límite de su capacidad, y que, a fin de salvar a los que ya estaban en él, el responsable hubiera rechazado simplemente que se subieran más personas, a pesar de las súplicas de las mismas.

O supongamos que el caso es uno de los que podríamos calificar como de legítima defensa *anticipatoria*. Por ejemplo: dos hombres quedan atrapados por la nieve en una cabaña con un solo cuarto y uno de ellos tiene buenas razones para sospechar que el otro pretende asesinarlo mientras duerme. Él no puede mantenerse indefinidamente despierto. ¿Qué debe hacer? ¿Matar al otro primero? Si lo hiciera, un jurado probablemente decidiría tal caso sobre la base de cualesquiera hechos objetivos que pudiera descubrir sobre cuán real era la amenaza de que el asesino hubiera sido de otra manera la víctima. Pero supongamos que es un país entero el que está en esta situación, o sus autoridades piensan que lo está, y no hay ningún jurado imparcial ante el cual se pueda presentar el caso, o, de haberlo, la presentación del mismo de todos modos se haría demasiado tarde. Este es el terrible problema —el problema del «primer golpe»— que se presenta con la bomba nuclear, y sobre todo por

estar en manos de un Gobierno comunista, que abiertamente amenaza con «sepultar» a las naciones capitalistas y ha mostrado una total falta de escrúpulos morales al respecto.

No sé cuál será la respuesta a este problema; pero es de vital importancia que lo afrontemos francamente, lo pongamos sobre la mesa de la manera más clara, y no tratemos de evadirlo con retóricas altisonantes y vacías. Más en concreto: que no asumamos una falsa actitud «por encima de la batalla», manifestando compungidos que todos los demás son «suicidas», y que todo lo que se necesita es cordura, confianza y amor fraternal de ambos lados. Al menos le ahorraré al lector esa falsa solución.[358]

Incluso antes de inventar las bombas atómicas y nucleares, la ética internacional presentaba ya problemas mucho más difíciles que la ética interpersonal, o al menos tenía el pensamiento mucho más confundido. Los juicios éticos tradicionales son formulados desde el punto de vista de los intereses «del grupo». La conducta del individuo es juzgada de acuerdo con el efecto que tenga en el bienestar «del grupo». Pero una conducta que conduce al bienestar de un grupo puede ser destructiva del bienestar de otro. De ahí la confusa «ética de la guerra». Es una virtud de *nuestros* soldados matar a los soldados *de los otros*, pero un pecado de aquellos soldados matar a los nuestros. Esa es la idea «ingenua». Así surge una moral «sofisticada». Se elogia el coraje como una virtud, tanto de nuestros soldados como de los soldados del enemigo. Se admira a un «enemigo valiente», aunque su gallardía no nos beneficie. La traición se considera despreciable, incluso si es la de alguno de nuestros enemigos contra su propio país, lo cual redundaría en beneficio del nuestro.

Esto apunta a lo que podemos llamar «la paradoja de las virtudes». La mayor parte de los libros antiguos sobre ética solían hacer una lista de las «virtudes» y un pequeño comentario sobre cada una de ellas. Entre estas virtudes casi siempre se incluían —y todavía se incluyen— rasgos como el coraje, la perseverancia, la dedicación, la diligencia, la serenidad, la templanza y la prudencia. Pero luego reconocemos que estas características pueden ser utilizadas tanto con fines buenos como con fines malos. ¿Podemos llamarlas también virtudes cuando son usadas con fines malos? Se elogia a Washington por su coraje y dedicación en la lucha por la libertad de su país. ¿Debería elogiarse a Napoleón por su coraje y dedicación al conquistar otros países? ¿Es una «virtud» el coraje que le permite a un hombre ser un gánster o

un bandido exitoso? Sin embargo, es el mismo rasgo que le permite hacerse un buen policía, un buen bombero, o un buen soldado de nuestro frente.

Parte de este problema viene del uso de la palabra *virtud* en dos sentidos: como un rasgo que sirve solo para «buenos» fines y como un rasgo que ayuda a su poseedor a servir a *cualquier* fin, sea bueno o malo.

4. Legítima defensa frente a no resistencia

Pero quizás algunos de estos problemas son más verbales que morales. Podemos abordar, al menos con razonable certeza, algunos problemas centrales sobre la ética de la guerra. La guerra, por supuesto, es un método «poco ético», de hecho monstruoso, de resolver disputas. Pero esto no significa que cualquiera de nosotros tenga el derecho de acusar siempre santurronamente a todos los que participan en ella, o a calificarla de «plaga en ambos bandos». Todos los participantes en una guerra *pueden* estar equivocados; alguno *debe* estarlo; pero también alguno puede estar en lo correcto, y defender al propio país, puede no solo estar justificado, sino incluso ser un deber moral inevitable. Me gustaría citar un excelente pasaje de Herbert Spencer sobre esto:

> Incuestionablemente, la guerra es inmoral. Pero igualmente lo es la violencia usada en la ejecución de la justicia: lo es toda coacción… No hay, en principio, ninguna diferencia en lo absoluto entre el golpe del garrote de un policía y la estocada de la bayoneta de un soldado… Los policías son soldados que actúan solos; los soldados son policías que actúan en grupo. El Gobierno emplea a los primeros para atacar individualmente a diez mil criminales que, por separado, hacen la guerra contra la sociedad; y llama a los segundos, cuando es amenazado por un número similar de criminales en forma de tropas adiestradas. La resistencia contra enemigos extranjeros y la resistencia contra enemigos del propio país persiguen, por consiguiente, el mismo objetivo: el mantenimiento de los derechos de las personas; si esta resistencia se logra por el mismo medio —la fuerza— es de idéntica naturaleza; y no se le puede condenar más a una que a otra…
>
> La guerra defensiva —por supuesto, es únicamente a esta a la que se le aplica el argumento anterior— debe, por lo tanto, ser tolerada como el menor de dos males. En realidad hay quienes la condenan incondicionalmente y justificarían una invasión sin resistencia. Hay varias respuestas ante su postura.
>
> Primero, su coherencia les impone que se comporten de manera similar ante sus conciudadanos. No solo deben permitir ser engañados, agredidos, robados, heridos, sin ofrecer oposición activa, sino que deben rechazar la ayuda del poder civil, viendo que quienes emplean la fuerza por delegación son tan responsables de ella como si la emplearan por sí mismos.
>
> Otra vez, tal teoría hace que las relaciones pacíficas entre hombres y naciones resulten innecesariamente utópicas. Si todos están de acuerdo en no atacar, seguramente deben estar tan en paz los unos con los otros como si todos se hubieran puesto de acuerdo en no resistir. De manera que, a la vez que establece un estándar de comportamiento tan difícil, el principio de no resistencia

no es ni una pizca más eficiente para prevenir la guerra que el principio de no agresión…

Finalmente, también puede demostrarse que la no resistencia está totalmente equivocada. No debemos abandonar negligentemente nuestros derechos. No debemos regalar nuestros derechos adquiridos al nacer por el bien de la paz. Si es un deber respetar los derechos de las otras personas, también es un deber mantener los propios.[359]

Sí, podrán decir algunos lectores, esto está muy bien para mediados del siglo XIX. Pero ya hemos superado la mitad del siglo XX. Estamos en la edad de la bomba nuclear, cuando, sin aviso, cualquier país que disponga de ella puede borrar ciudades enteras y decenas de millones de personas en una hora. La guerra nuclear significa el final de la civilización, si no el final de la humanidad misma. La «legítima defensa» es ahora un concepto obsoleto, otro nombre para el suicidio mundial. Es un lujo que ya no nos podemos permitir. Ahora solo tenemos la opción entre dos males y debemos escoger entre ellos el menor: debemos tolerar provocaciones, insultos, humillaciones, afrentas, amenazas, agresión, dominación, conquista, tiranía, opresión, un régimen de terror, inquisiciones, atrocidades, tortura, esclavitud, *cualquier cosa* antes que resistir; la resistencia implica la guerra atómica y la guerra atómica conlleva la aniquilación mutua, mientras que, si podemos impedir que se use la bomba nuclear, podemos al menos alimentar la esperanza de que nuestros conquistadores se ablandarán, cederán con el tiempo, y sobrevivirán el hombre, la civilización y quizás hasta un cierto grado de libertad.

Si esta fuera, en efecto, la terrible alternativa, muchos de nosotros elegiríamos la aniquilación como el mal menor. El clamor por la supervivencia a *cualquier precio* es cobarde e ignominioso. Como dijo una vez Santayana: «Nada puede ser más miserable que la ansiedad de continuar viviendo de cualquier manera y en cualquier forma; un espíritu con un poco de honor no quiere vivir, si no es a su propio estilo».[360]

Pero la alternativa es falsa. El pacifismo por parte de Occidente ante las amenazas soviéticas simplemente aumenta el peligro para Occidente. Si los amos del Kremlin pueden lanzar la bomba sin riesgo para sí mismos, podrían hacerlo *solo por deporte*, una posibilidad que no parece habérsele ocurrido al Bertrand Russell de los últimos tiempos, aunque en algunos de sus primeros libros enumera muchos casos de asesinatos y torturas en masa por deporte, desde Nerón hasta Hitler.

5. El pacifismo como una amenaza para la paz

La opción ante nosotros es exactamente opuesta a la que los pacifistas suponen. Wilhelm Röpke la planteó de manera poderosa y elocuente:

> Las lecciones terribles que las dos guerras mundiales nos han enseñado confirman el hecho muy importante de que, por regla general, la guerra solo estallará si el agresor considera que el riesgo que implica es leve. Cada desacuerdo entre las naciones amantes de la paz, cada tentación de debilidad, cada diferencia notable en el nivel de armamento son, por lo tanto, factores que favorecen el estallido de la guerra, mientras que el peligro disminuye por todo aquello que induce hasta al agresor más decidido a reflexionar sobre el riesgo enorme que implicaría desafiar a las fuerzas defensivas organizadas…
>
> El peligro para la paz aumenta cuando la belicosidad crece de un lado en proporción inversa a como crece el pacifismo del otro. Y dado que en nuestros días el país agresivamente dispuesto será siempre colectivista-totalitario, cuya omnipotente dictadura suprime cualquier expresión de opinión contraria al Gobierno, y cuya abrumadora propaganda moldea la opinión de las masas en el sentido que el Gobierno desea, la tensión entre la preparación militar desenfrenada, tanto real como psicológica, del agresor, y el poder defensivo de su víctima, debilitado por el pacifismo, será muy grande y peligrosa.
>
> Esta es la verdadera fuente de la política del pacifismo, que tan fatalmente contribuyó al inicio de la Segunda Guerra Mundial, y que desde el final de la misma ha creado otra vez una situación muy peligrosa respecto al impero totalitario del comunismo, con Rusia a la cabeza…
>
> Una vez más el mundo afronta el drama repulsivo y mentiroso en el que el centro totalitario de la agresión en el mundo eleva su potencial de guerra al máximo y, mediante una propaganda poco escrupulosa de odio, miedo e ideología desarrolla una disposición para la guerra en las mentes de su propia población, al mismo tiempo que tilda de belicistas a todos los que en Occidente exhortan a la resistencia, y pone en marcha toda su maquinaria de guerra psicológica para debilitar la resistencia mediante una campaña en favor del pacifismo, con el propósito de engañar a los ingenuos con el fatamorgana de la neutralidad. Hasta hoy ha tenido éxito de forma desastrosa.
>
> Esta experiencia nos lleva a la inquietante conclusión de que el pacifismo, entendido simplemente como una actitud mental que rechaza la guerra, no solo es estéril, sino, de hecho, peligroso en grado máximo, pues, en el mismo momento en que el peligro de la guerra es mayor, lo aumenta enormemente, debido a que anima al atacante… En caso de una guerra de agresión… —o sea, prácticamente en todos los casos hoy en día— [el pacifismo] no solo falla, sino se convierte en uno de los eslabones fatales en la cadena de causas que provocan la guerra y posiblemente contribuyan a lograr el triunfo del agresor…
>
> La conclusión que debe sacarse de todo esto es que la tarea principal de la prevención de la guerra es ponerle en claro a todo agresor potencial, de antemano y de manera absolutamente incuestionable, que el riesgo que corre es abrumador.[361]

Incluso si las potencias occidentales siguieran el curso que Röpke recomienda, no tienen certeza absoluta de que pueda prevenirse una guerra nuclear. ¿Significa esto que el problema es insoluble? Quizás. Pero el hombre puede vivir y actuar solo mientras tenga esperanza. Debe actuar en el supuesto de que sus problemas prácticos tienen solución. Quizás ninguno de ellos sea soluble de manera permanente y absoluta. Pero él debe actuar

suponiendo que todo problema tiene solución, al menos de manera temporal y relativamente. Puede al menos, en la mayoría de los casos, aplazar el día fatal. Si no sabe exactamente qué es lo correcto que debe hacer, puede, por lo general, saber lo suficiente para evitar hacer la mayoría de cosas incorrectas. El hombre soluciona sus problemas morales de la misma manera que casi todos sus problemas prácticos: no con soluciones perfectas, pero con soluciones que hacen su situación un poco mejor, en vez de un poco peor.

30

La ética del capitalismo

1. Una calificación difamatoria

Normalmente se supone que no hay mucha relación entre el punto de vista ético y el económico, o entre la ética y la economía. Pero, de hecho, están íntimamente relacionadas. Ambas se ocupan de la acción humana,[362] la conducta humana,[363] la decisión humana, la elección humana. La economía es una *descripción*, *explicación* o *análisis* de los factores determinantes, las consecuencias, y las implicaciones de la acción humana y la elección humana. Pero en el momento que llegamos a la *justificación* de las acciones y decisiones humanas, o a preguntarnos lo que *debería* ser una acción o decisión, o si las consecuencias de esta o aquella acción o regla de acción serían más *deseables* en el largo plazo para el individuo o para la comunidad, entramos en el ámbito de la ética. Esto también es cierto en el momento en que comenzamos a debatir cuán deseable es una *política* económica comparada con otra.

En resumen, no podemos llegar a conclusiones éticas sin tomar en cuenta el análisis de las consecuencias económicas que tienen las instituciones, principios o reglas de acción. La ignorancia económica de la mayoría de los filósofos éticos y el error común que cometen incluso quienes han entendido los principios económicos, de no aplicarlos a los problemas éticos —suponiendo que los principios económicos son, ya sea irrelevantes o demasiado materialistas y mundanos para aplicarse a una disciplina tan sublime y espiritual como la ética—, se han interpuesto en el camino del progreso del análisis ético y son, en parte, responsables de gran parte de su esterilidad.

De hecho, difícilmente existe un problema ético que no tenga su aspecto económico. Nuestras decisiones éticas diarias son principalmente decisiones económicas y casi todas nuestras decisiones económicas diarias tienen, por su parte, un aspecto ético.

Además, la mayoría de la controversia ética actual gira precisamente en torno a las preguntas sobre la organización económica. El desafío principal a nuestros estándares y valores éticos «burgueses» tradicionales viene de los marxistas, los socialistas y los comunistas. El sistema capitalista es objeto de ataques: se le ataca principalmente en el ámbito ético, como materialista, egoísta, injusto, inmoral, salvajemente competitivo, insensible, cruel, destructivo. Si realmente vale la pena conservar el sistema capitalista, es fútil defenderlo hoy solamente en el ámbito técnico —como más productivo, por ejemplo—, a menos que podamos mostrar también que los ataques socialistas en el ámbito ético son falsos e infundados.

Justamente al inicio de tal discusión nos enfrentamos con una seria desventaja semántica. El nombre mismo del sistema le fue dado por sus enemigos. Se pretendía que fuera una palabra difamatoria. El nombre es comparativamente reciente. No aparece en *El manifiesto comunista* de 1848, porque Marx y Engels todavía no lo habían pensado. Fue hasta una media docena de años más tarde cuando ellos, o uno de sus seguidores, tuvieron la *feliz* idea de acuñar la palabra. Se ajustaba exactamente a sus objetivos. Con la palabra capitalismo se pretendía designar un sistema económico dirigido exclusivamente por y para capitalistas. Todavía hoy mantiene incorporada esa connotación. De ahí que se condene a sí mismo. Este nombre ha hecho que el capitalismo sea tan difícil de defender en la argumentación popular. El éxito casi completo de este truco semántico es una de las explicaciones principales de por qué muchas personas han estado dispuestas a morir por el comunismo, pero tan pocos han estado dispuestos a morir por el «capitalismo».

Hay por lo menos media docena de nombres para este sistema, cualquiera de los cuales sería más apropiado y verdaderamente descriptivo: sistema de propiedad privada de los medios de producción, economía de mercado, sistema competitivo, sistema de pérdidas y ganancias, libre empresa, sistema de libertad económica. Sin embargo, intentar desechar la palabra capitalismo a estas alturas puede no solo ser inútil, sino completamente innecesario. Esta palabra difamatoria, al menos llama la atención, involuntariamente, sobre el hecho de que toda mejora económica, progreso y crecimiento, dependen de la

acumulación de capital —al constante aumento de la cantidad y mejora en la calidad de los instrumentos de producción— maquinaria, planta y equipo. Y el sistema capitalista hace más para promover este crecimiento que cualquier otra alternativa.

2. Propiedad privada y mercados libres

Veamos cuáles son las instituciones básicas de este sistema. Para conveniencia de la discusión podemos subdividirlas en (1) propiedad privada, (2) mercados libres, (3) competencia, (4) división y combinación del trabajo, y (5) cooperación social. Como veremos, no son instituciones separadas, sino mutuamente dependientes: cada una implica a la otra y la posibilita.

Empecemos con la propiedad privada. No es una institución ni reciente ni arbitraria, como algunos escritores socialistas quisieran que creyéramos. Sus raíces se remontan tanto como la historia humana misma. Cada niño revela un sentido de propiedad con relación a sus propios juguetes. Los científicos apenas comienzan a comprender el grado asombroso en que el sentido o sistema de derechos de propiedad o derechos territoriales prevalecen, incluso hasta en el mundo animal.

La pregunta que nos concierne aquí, sin embargo, no es sobre la antigüedad de la institución, sino sobre su utilidad. Cuando se protegen los derechos de propiedad de un hombre, ello significa que es capaz de retener y disfrutar en paz el fruto de su trabajo. Esta seguridad es su incentivo principal, si no el único, al trabajo mismo. Si cualquiera fuera libre para tomar lo que el agricultor sembró, cultivó y cuidó, el agricultor ya no tendría ningún incentivo para volver a sembrar o a cultivar. Si cualquiera fuera libre de adueñarse de su casa después de que usted la construyera, usted, de entrada, no la construiría. Toda la producción y toda la civilización descansan en el reconocimiento de, y en el respeto a, los derechos de propiedad. Un sistema de libre empresa es imposible sin la seguridad de la propiedad, así como la seguridad de la vida. La libre empresa solo es posible dentro de un marco de ley, de orden y de moral. Esto significa que la libre empresa presupone la moral; pero, como veremos más adelante, también ayuda a conservarla y a promoverla.

La segunda institución básica de una economía capitalista es el mercado

libre. El mercado libre significa la libertad de cada uno para disponer de su propiedad, intercambiarla por otra o por dinero, o emplearla para ampliar la producción, en cualesquiera términos que considere aceptables. Por supuesto, esta libertad es un corolario de la propiedad privada. La propiedad privada implica necesariamente el derecho de uso para el consumo o para ampliar la producción, y el derecho de libre disposición o intercambio.

Es importante insistir en que la propiedad privada y los mercados libres no son instituciones separables. Algunos socialistas piensan, por ejemplo, que pueden duplicar las funciones y la eficiencia del mercado libre imitándolo en un sistema socialista; es decir, en un sistema en el cual los medios de producción están en manos del Estado.

Tal punto de vista descansa en una mera confusión del pensamiento. Si soy un comisario del Gobierno, que vendo algo que realmente no poseo, y usted es otro comisario que lo compra, con un dinero que realmente no es suyo, entonces a ninguno de nosotros realmente nos importa cuál sea el precio. Cuando, como sucede en un país socialista o comunista, los encargados de minas y fábricas, de tiendas y granjas colectivas, son simples burócratas asalariados del Gobierno, que compran productos alimenticios o materias primas de otros burócratas, y venden sus productos terminados también a otros burócratas, los llamados precios a los cuales compran y venden son meras ficciones de contabilidad. Tales burócratas simplemente se recrean en un juego artificial, llamado «mercado libre». No pueden hacer que un sistema socialista trabaje como un sistema de libre empresa, imitando simplemente la así llamada característica del mercado libre, mientras hacen caso omiso de la propiedad privada.

Esta imitación de un sistema de precios libres existe realmente, de hecho, en la Rusia soviética y en prácticamente todo país socialista o comunista. Pero el grado en que esta economía de mercado simulada funciona —es decir, el grado en que ayuda a una economía socialista a funcionar del todo— se explica porque sus burocráticos gerentes observan de cerca a cuánto se venden las materias primas en los mercados del mundo libre y le ponen artificialmente a las suyas precios acordes. Siempre que se les dificulte o sea imposible hacerlo, o se descuiden en hacerlo, sus planes les empiezan a ir seriamente mal. El mismo Stalin reprendió una vez a los gerentes de la economía soviética, porque algunos de sus precios fijados artificialmente estaban fuera de línea con los del mercado del mundo libre.

Me gustaría enfatizar que, al hablar de propiedad privada, no me refiero simplemente a efectos personales en bienes de consumo, como alimentos, cepillo de dientes, camisa, piano, casa o carro. En la moderna economía de mercado la propiedad privada de *los medios de producción* no es menos fundamental. Tal propiedad es desde un punto de vista un privilegio, pero también le impone a los dueños una fuerte responsabilidad social. Los dueños privados de los medios de producción no pueden emplear su propiedad simplemente para su propia satisfacción; se ven obligados a emplearla de forma que promuevan la mayor satisfacción posible de los consumidores. Si lo hacen bien, son recompensados con ganancias y un aumento adicional de su propiedad; si son ineptos o ineficaces, son castigados con pérdidas. Sus inversiones nunca están seguras indefinidamente. En una economía de mercado libre, los consumidores, a través de sus decisiones de comprar o no comprar, deciden diariamente de nuevo quién tendrá propiedad productiva y cuánto de la misma. Obligan a los dueños del capital productivo a emplearlo para satisfacer los deseos de otras personas.[364] Un ferrocarril privado está tan «dedicado a un propósito público» como un ferrocarril del Gobierno. De hecho, probablemente logre conseguir tal objetivo con mucho más éxito, no solo debido a las recompensas que recibirá por realizar bien su tarea, sino más aún debido a las grandes penalizaciones que sufrirá si no logra satisfacer las necesidades de los embarcadores o viajeros, a costos y precios competitivos.

3. Competencia

La discusión anterior implica ya la tercera institución integral en el sistema capitalista, la competencia. Cada competidor en un sistema de empresa privada debe satisfacer el precio del mercado. Para sobrevivir, debe mantener sus costos unitarios de producción por debajo de este precio del mercado. Cuanto más pueda mantener sus costos por debajo del precio del mercado, mayor será su margen de utilidad. Cuanto más grande sea su margen de utilidad, mayor capacidad tendrá de ampliar su negocio y su producción. Si afronta pérdidas por más de un periodo corto de tiempo, no podrá sobrevivir. Por lo tanto, el efecto de la competencia es tomar constantemente la producción de las manos de los administradores menos competentes y ponerla cada vez más en las manos de administradores más eficientes. Diciendo las cosas de otra manera: la competencia libre promueve continuamente métodos

de producción cada vez más eficientes. Esto tiende a reducir, también continuamente, los costos de producción. Conforme los productores con costos más bajos amplían su producción, causan una reducción de precios, obligando a los productores con costos más altos a vender su producto a un precio inferior y, en última instancia, a reducir sus costos o a transferir sus actividades a otras líneas.

Pero la competencia capitalista o de mercado libre rara vez es simplemente competencia por bajar los costos de producción de un producto homogéneo. Casi siempre es competencia por mejorar un producto específico. En el último siglo ha sido competencia por introducir y perfeccionar productos o medios de producción completamente nuevos: el ferrocarril, la dínamo, la luz eléctrica, el automóvil, el avión, el telégrafo, el teléfono, el fonógrafo, la cámara, las películas, la radio, la televisión, los refrigeradores, el aire acondicionado, y una variedad interminable de plásticos, fibras sintéticas y otros materiales nuevos. El efecto ha sido incrementar enormemente las comodidades de la vida y el bienestar material de las masas.

La competencia capitalista, en resumen, es el gran acicate para mejorar e innovar; el mejor estimulante para investigar; el incentivo principal para reducir los costos, desarrollar nuevos y mejores productos, y mejorar la eficacia de todo tipo. Esto significa que ha transferido incalculables bienes a la humanidad.

Aun así, en el último siglo la competencia capitalista ha estado sometida al ataque constante de los socialistas y los anticapitalistas. Ha sido denunciada como salvaje, egoísta, encarnizada y cruel. Algunos escritores, entre quienes Bertrand Russell constituye un caso típico, hablan constantemente de la competencia empresarial como si fuera una forma de «conflicto armado» y prácticamente la misma cosa que la competencia en caso de guerra. Nada podría ser más falso o absurdo, a menos que pensemos que es razonable comparar la competencia por el asesinato mutuo con la competencia por proporcionar a los consumidores nuevos o mejores bienes y servicios a precios más baratos.

Los críticos de la competencia empresarial no solo derraman lágrimas sobre las penas que esta impone a los productores ineficaces, sino se indignan por las ganancias «excesivas» que les permite obtener a los más exitosos y eficientes. Ese llanto y ese resentimiento existen porque los críticos o no

entienden o no quieren entender el servicio que la competencia brinda al consumidor, y por lo tanto al bienestar nacional. Por supuesto hay casos aislados según los cuales la competencia parece trabajar deslealmente. A veces castiga a empresarios cultos o afables y recompensa a otros que son groseros o vulgares. No importa cuán bueno sea nuestro sistema de reglas y leyes, nunca se podrán eliminar completamente algunos casos de injusticia. Pero la beneficencia o la nocividad, la justicia o la injusticia, de las instituciones deben ser juzgadas por su efecto o resultado global en la gran mayoría de casos. Volveremos a este punto más adelante.

Lo que indiscriminadamente deploran la «competencia» pasan por alto que todo depende de *qué* es realmente y cuál la naturaleza de los medios que emplea. La competencia *en sí* no es ni moral ni inmoral. Tampoco es ni necesariamente beneficiosa ni necesariamente perjudicial. La competencia para estafar o matarse mutuamente es una cosa; pero en cuanto a la filantropía o excelencia —por ejemplo: entre Leonardo da Vinci y Miguel Ángel, Shakespeare y Ben Jonson, Haydn y un Mozart, Verdi y Wagner, Newton y Leibnitz, etcétera— es otra cosa totalmente diferente. La competencia no necesariamente implica relaciones de enemistad, sino de rivalidad, emulación mutua y estímulo mutuo. La competencia beneficiosa es indirectamente una forma de cooperación.

Ahora bien: lo que los críticos de la competencia económica pasan por alto es que —cuando se conduce de acuerdo con un buen sistema de leyes y un alto estándar de moral— ella misma es una forma de cooperación económica; o, mejor dicho, una parte integral y necesaria de un sistema de cooperación económica. Si vemos la competencia aisladamente, esta declaración puede parecer paradójica, pero se torna evidente si retrocedemos y la consideramos en su entorno más amplio. General Motors y Ford no cooperan directamente la una con la otra, pero ambas tratan de cooperar con el consumidor, con el comprador potencial de autos. Cada una trata de convencerlo de que puede ofrecerle un auto mejor o tan bueno como el de su competidor y a un precio más bajo. Cada una «obliga» a la otra —o, para ser más exacto, cada una estimula a la otra— a reducir sus costos de producción y a mejorar su producto. Cada una, en otras palabras, «obliga» a la otra a cooperar más efectivamente con el público consumidor. De esa manera, *indirectamente —triangularmente*, por decirlo así— cooperan General Motors y Ford. Cada una hace más eficiente a la otra.

Por supuesto, esto es cierto en toda competencia, hasta en la nefasta competencia de la guerra. Como lo dijo Edmund Burke: «Quien lucha contra nosotros fortalece nuestros nervios y agudiza nuestra habilidad. Nuestro antagonista es nuestro ayudante». Pero en la competencia del mercado libre, esta ayuda mutua es también beneficiosa para toda la comunidad.

Aquellos que todavía piensan que tal conclusión es paradójica deberían observar como ejemplo la competencia artificial de los juegos y el deporte. El *bridge* es un juego de cartas competitivo, pero en cada partida requiere la cooperación de cuatro personas que estén dispuestas a jugar entre sí; a uno que rechaza sentarse para que sean cuatro los jugadores se le considera más como no cooperativo que como no competitivo. Para jugar un partido de fútbol se requiere la cooperación no solo de once jugadores por equipo, sino también la disposición de cada equipo a jugar contra el otro, la fijación de una fecha, el estadio, el día, la hora, el área, el nombramiento del árbitro, la aceptación de las reglas del juego, etcétera. Los Juegos Olímpicos no serían posibles sin la cooperación de las naciones participantes. Ha habido algunas analogías muy dudosas en la literatura económica de años recientes sobre la vida económica y la «teoría de juegos», pero es válida e instructiva la analogía que reconoce que en ambos campos la competencia existe en un entorno de cooperación más amplio, y que le obtienen resultados deseables.

4. La división del trabajo

Llego ahora a la cuarta institución que he mencionado como parte del sistema capitalista: la división y combinación del trabajo. Su necesidad y los beneficios que de él derivan fueron suficientemente enfatizados por el fundador de la economía política, Adam Smith, que hizo del tema el tópico del primer capítulo de su gran obra, *The Wealth of Nations*. En la primera oración de la misma, Adam Smith declara: «El progreso más importante de las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que el mismo se aplica o dirige por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo»[365]

Smith continúa explicando cómo la división y subdivisión del trabajo conducen a mejorar la destreza de los trabajadores individuales, al ahorro de tiempo, comúnmente perdido en el paso de una clase de trabajo a otro, y a la

invención y aplicación de maquinaria especializada. «Es la gran multiplicación de producciones en todas las distintas artes, a consecuencia de la división del trabajo» —concluye él— «la que ocasiona, en una sociedad bien gobernada, esa opulencia universal que se amplía hasta los niveles más bajos de la gente».[366]

Casi dos siglos de estudio económico solo han contribuido a confirmar este reconocimiento. «La división del trabajo se extiende por la comprensión de que cuanto más se divide más productivo es».[367] «Que la labor realizada sobre la base de la división del trabajo es más productiva que el trabajo aislado y que la razón del hombre es capaz de reconocer esta verdad son los hechos fundamentales que ocasionaron la cooperación, la sociedad y la civilización, y transformaron al hombre animal en un ser humano»[368]

5. Cooperación social

Aunque haya puesto la división del trabajo delante de la cooperación social, es obvio que no se les puede considerar por separados. Cada una implica la otra. Nadie puede especializarse si vive solo y debe satisfacer por sí mismo todas sus necesidades. La división y combinación del trabajo implican ya la cooperación social. Ello significa que cada uno intercambia parte del producto especial de su trabajo por el producto especial del trabajo de otros. Pero la división del trabajo, por su parte, aumenta e intensifica la cooperación social. Como lo dijo Adam Smith: «Los genios más distintos son recíprocamente útiles; los productos diferentes de sus respectivos talentos —dada la disposición general a comerciar, canjear e intercambiar— son llevados a lo que podría considerarse una reserva común, donde cada hombre puede, si se le presenta la ocasión, comprar cualquier parte del producto de los talentos de otros».[369]

Los economistas modernos hacen más explícita la interdependencia entre la división del trabajo y la cooperación social: «La sociedad es acción concertada, cooperación… Substituye la vida aislada de los individuos —al menos de manera concebible— con la colaboración. La sociedad es división del trabajo y combinación del trabajo… La sociedad no es más que la combinación de individuos para efectuar un esfuerzo cooperativo».[370]

Adam Smith también reconoció claramente:

> En una sociedad civilizada [el hombre] siempre tiene necesidad de la cooperación y ayuda de grandes multitudes, en tanto que su vida entera apenas le basta para conquistar la amistad de contadas personas… El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla solo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el amor propio de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien ofrece a otro un trato le está proponiendo algo como esto: deme lo que yo quiero y tendrá lo que desea; es el sentido de cualquier clase de oferta. Así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su amor propio, ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.[371]

Lo que Adam Smith indicaba en este y otros pasajes es que la economía de mercado es tan exitosa porque aprovecha el amor propio y el interés propio, y los utiliza en la producción y el intercambio. En un pasaje aún más famoso, Smith precisó el punto más todavía:

> El ingreso anual de la sociedad siempre es precisamente igual al valor de cambio del producto anual total de sus actividades económicas; o mejor dicho: es exactamente la misma cosa que el valor de cambio. Por lo tanto, cuando cualquier individuo pone todo su empeño y emplea su capital en sostener la industria doméstica y en dirigirla a conseguir el producto que rinda más valor, resulta que colabora de una manera necesaria en obtener el ingreso anual máximo para la sociedad. Nadie se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad; y cuando la dirige de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia; en este, como en muchos otros casos, una mano invisible le conduce a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues, persiguiendo su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto fuera parte de sus planes.[372]

Este pasaje se ha vuelto casi demasiado famoso en beneficio del propio Smith. Muchísimos escritores que solo han oído la metáfora de «la mano invisible» la han interpretado mal o han distorsionado su sentido. La han tomado —aunque él la usara solo una vez— como la esencia de toda la doctrina de *The Wealth of Nations*. La han interpretado en el sentido de que Adam Smith, como deísta, creía que un ser omnipotente interfiere de algún modo misterioso para asegurar que todas las acciones basadas en el interés propio conducirán a fines socialmente beneficiosos. Esta es una mala interpretación. «El hecho de que el mercado asegura el bienestar de cada individuo que participa en él es una *conclusión* basada en el análisis científico, no una suposición sobre la cual se basa el análisis».[373]

Otros escritores han interpretado el pasaje de «la mano invisible» como una defensa del egoísmo, y todavía otros como una confesión de que una economía de mercado libre no solamente está construida sobre el egoísmo, sino que únicamente recompensa al egoísmo. Y Smith fue, al menos en parte,

responsable de esta última interpretación. Él no dijo explícitamente que la gente promueve el interés general solo en la medida que gane su sustento *de maneras legales y morales*. La gente que trata de mejorar su fortuna a base de engaño, estafa, robo, chantaje o asesinato no aumenta la renta nacional. Los productores aumentan el bienestar nacional compitiendo para satisfacer las necesidades de los consumidores al precio más bajo. Una economía libre solo puede funcionar correctamente en un marco legal y moral apropiado.

Considerar las acciones y motivaciones de las personas en una economía de mercado necesaria e ineludiblemente egoísta es un gran error. Aunque la exposición de Adam Smith fue brillante, podría fácilmente malinterpretarse. Por suerte, al menos algunos economistas modernos han clarificado más el proceso y la motivación: «la vida económica… consiste en todo ese complejo de relaciones en las que entramos con otra gente, y nos prestamos nosotros o prestamos nuestros recursos en la promoción de sus objetivos, como un medio indirecto de fomentar los propios».[374] Nuestros objetivos son necesariamente *nuestros*; pero no necesariamente son objetivos puramente *egoístas*. «La relación económica… o nexo comercial es igualmente necesario para mantener la vida del campesino y la del príncipe, la del santo y la del pecador, la del pastor y la del apóstol, la de los hombres más altruistas y la de los más egoístas… Nuestro complejo sistema de relaciones económicas nos pone al mando de la cooperación necesaria para lograr alcanzar nuestros objetivos».[375]

«La característica específica de una relación económica», según Wicksteed, «no es su “egoísmo”, sino su “no-ismo”».[376] Lo explica así:

> Si usted y yo realizamos una transacción que de mi lado es puramente económica, yo fomento sus objetivos, quizás en parte o totalmente por mi propio bien, quizás completamente por el bien de otros, pero seguramente no por el bien de usted mismo. Lo que la hace una transacción económica es que no lo considero a usted, a no ser como un simple eslabón en la cadena, ni considero sus deseos, a no ser como los medios por los cuales puedo satisfacer los de alguien más, no necesariamente los míos. La relación económica no excluye de mi mente a todos, además de mí; y potencialmente los incluye a todos, menos a usted.[377]

Hay un cierto elemento de arbitrariedad en hacer del «no-ismo» la esencia de «la relación económica».[378] El elemento de verdad en esta posición es simplemente que una relación «estrictamente económica» es *por definición* una relación «impersonal». Pero una de las grandes contribuciones de Wicksteed fue eliminar la persistente idea de que la actividad económica es exclusivamente egoísta o se realiza únicamente por interés propio.[379] La

verdadera base de toda actividad económica es la *cooperación*. Como ha escrito Mises:

> En el marco de la cooperación social pueden surgir entre los distintos miembros de la sociedad sentimientos de simpatía y amistad, y un sentido de común pertenencia. Tal disposición espiritual viene a ser un manantial de placenteras y hasta sublimes experiencias humanas… Pero, contrariamente a lo que algunos suponen, no fueron tales sensaciones las que produjeron las relaciones sociales, sino que más bien son fruto de la propia cooperación y solo en ella pueden prosperar; no preceden al establecimiento de las relaciones sociales ni son la fuente de la cual estas brotan…
>
> Lo que caracteriza a la sociedad humana es la cooperación deliberada… La sociedad humana… es el resultado de acogerse deliberadamente a una ley universal determinante de la evolución cósmica: a saber, aquella que predica la mayor productividad de la labor bajo el signo de la división del trabajo…
>
> Cada vez que el individuo recurre a la acción concertada, abandonando la actuación aislada, se produce una clara mejora de sus condiciones materiales. Las ventajas derivadas de la cooperación pacífica y de la división del trabajo tienen carácter universal. Esos beneficios los perciben de inmediato los propios sujetos actuantes, no quedando aplazado su disfrute hasta el advenimiento de futuras y lejanas generaciones. Lo que el individuo recibe le recompensa ampliamente sus sacrificios en pro de la sociedad. Tales sacrificios, pues, solo son aparentes y temporales; renuncia a una ganancia pequeña, para disfrutar después de una ganancia mayor… El incentivo que impulsa a intensificar la cooperación social, ampliando la esfera de la división del trabajo, a robustecer la seguridad y la paz, es el común deseo de mejorar las propias condiciones materiales de cada uno. Defendiendo los propios intereses, rectamente entendidos, el individuo contribuye a intensificar la cooperación social y la convivencia pacífica…
>
> La función histórica de la teoría de la división del trabajo, tal como fue elaborada por la economía política inglesa desde Hume a Ricardo, consistió en demoler todas las doctrinas metafísicas concernientes al nacimiento y desenvolvimiento de la cooperación social. Consumó la emancipación espiritual, moral e intelectual de la humanidad, iniciada por la filosofía del epicureísmo. Sustituyó la antigua ética heterónoma e intuitiva por una moral racional autónoma. La ley y la legalidad, las normas morales y las instituciones sociales dejaron de ser veneradas como si fueran fruto de insondables decretos del cielo. Todas estas instituciones son de origen humano y solo pueden ser enjuiciadas examinando su idoneidad para provocar el bienestar del hombre. El economista utilitario no dice *fiat justitia, pereat mundus*, sino, al contrario: *fiat justitia, ne pereat mundus*. No pide al hombre que renuncie a su bienestar en aras de la sociedad. Le aconseja que reconozca sus intereses rectamente entendidos.[380]

Mises expuso el mismo punto de vista en su libro anterior, *Socialism*. También aquí, y en contradicción con la tesis kantiana de que nunca se debe tratar a otros como simples medios, pone el énfasis sobre el mismo tema que hemos visto en Wicksteed:

> La teoría liberal de la sociedad demuestra, sin duda, que cada hombre ve primero en todos sus congéneres un medio que le sirve para alcanzar sus fines, en tanto que a su vez él representa, para el resto de los hombres, un medio al servicio de los fines de estos; pero esta teoría prueba también que precisamente esta reciprocidad, que hace que cada uno sea a la vez medio y fin, permite alcanzar el propósito supremo de la vida en sociedad: asegurar una existencia mejor para todos los miembros. La sociedad no es posible sino porque cada individuo, al vivir su propia vida, mejora la de los demás, ya que cada uno es a la vez medio y fin, porque el bienestar de cada uno es al mismo tiempo

la condición del bienestar de los demás. De este modo se resuelve la oposición entre el hombre y sus semejantes, entre fin y medio.[381]

Una vez que reconocemos el principio fundamental de la cooperación social, encontramos la verdadera reconciliación entre el «egoísmo» y el «altruismo». Incluso si suponemos que cada uno vive y desea vivir principalmente para sí, podemos ver que esto no perturba la vida social, sino la promueve, porque la mayor satisfacción de la vida del individuo es posible solo en y a través de la sociedad. En este sentido podría aceptarse al egoísmo como la ley básica de la sociedad. Pero la falacia fundamental es suponer una incompatibilidad necesaria entre los motivos «egoístas» y los «altruistas»; o incluso insistir en una aguda diferencia entre ellos. Como lo dijo Mises:

La oposición entre la acción altruista y la egoísta tiene su origen en una concepción que desconoce la verdadera naturaleza del vínculo que la sociedad establece entre los individuos. Las cosas no se presentan —y podemos alegrarnos de ello— como si en mis acciones tuviera yo que escoger entre servir a mis propios intereses o a los de mis conciudadanos. Si así fuera, no sería posible la sociedad. El hecho fundamental de la vida social —esto es, la armonía de los intereses de todos los miembros de la sociedad, basada en la división del trabajo— tiene como consecuencia que no haya, en último análisis, oposición entre obrar por fines personales o hacerlo por fines sociales, de tal manera que al cabo coinciden los intereses de todos los individuos. Por eso puede darse por concluida la famosa discusión científica a propósito de la posibilidad de deducir el altruismo del egoísmo.

No hay conflicto entre el deber y el interés, pues lo que el individuo da a la sociedad para permitirle que exista como tal no lo da para fines que le serían ajenos, sino por su propio interés.[382]

Esta cooperación social existe en todos los aspectos del sistema de mercado libre. Existe, por ejemplo, entre el productor y el consumidor, entre el comprador y el vendedor. Ambos ganan en la transacción y por eso la ejecutan. El consumidor obtiene el pan que necesita; el panadero consigue una ganancia monetaria, que es tanto su estímulo para producir el pan como el medio necesario que le permite producir más. A pesar de toda la propaganda sindical y socialista en contra, la relación de empleador y empleado es básicamente una relación cooperativa. Cada uno necesita del otro. Cuanto más eficiente es el empleador, más trabajadores podrá contratar y más podrá ofrecerles. Cuanto más eficientes son los trabajadores, más podrá ganar cada uno y más exitoso será el empleador. Al empleador le interesa que sus trabajadores estén sanos y sean vigorosos, estén bien alimentados y bien alojados, sientan que están siendo tratados justamente, perciban que serán recompensados en proporción a su eficiencia, y por lo tanto se esforzarán por ser eficientes. Al trabajador le interesa que la firma para la cual trabaja pueda

obtener ganancias y preferentemente una ganancia que le permita tanto seguir trabajando como ampliarse.

En la escala «microeconómica», cada firma es una iniciativa de cooperativa. Una revista o un periódico —y como alguien que ha estado asociado con periódicos y revistas toda su vida laboral, puedo decirlo con inmediato conocimiento de causa— son una gran organización cooperativa, en la que cada reportero, cada editorialista, cada vendedor de publicidad, cada impresor, cada conductor de camión de reparto, cada voceador, cooperan respondiendo de la parte que le ha sido asignada, del mismo modo que una orquesta es una gran empresa cooperativa, en la que cada músico coopera de manera exacta con su instrumento particular, para producir la armonía final. Una gran compañía industrial como General Motors, o la Corporación U. S. Steel, o General Electric —o, en realidad, cualquiera de otras mil— es una maravilla de cooperación continua. Y en una escala «macroeconómica», todo el mundo libre está unido en un sistema de cooperación internacional, a través del comercio, en el que cada nación suministra bienes o servicios para satisfacer las necesidades de otros, de una manera más barata y mejor de lo que los demás podrían satisfacer sus propias necesidades actuando aisladamente. Esta cooperación ocurre tanto en la escala más pequeña como en la más grande, porque cada uno de nosotros descubre que prever los objetivos de otros es —aunque indirectamente— el más eficaz de todos los medios para alcanzar los propios.

Así, aunque podamos llamar «egoísmo» al impulso principal, seguramente no podemos denominar a este sistema como puramente «egoísta». Es el sistema por el cual cada uno de nosotros trata de alcanzar sus objetivos, sean estos «egoístas» o «altruistas». En realidad, al sistema no se le puede llamar predominantemente «altruista», porque cada uno coopera con los otros no porque desee primordialmente promover los propósitos de los mismos, sino principalmente cumplir los propios. Al sistema se le podría llamar más apropiadamente «mutualista». (Ver el capítulo 13). Su exigencia primaria es, en cualquier caso, la cooperación.

6. ¿Es injusto el capitalismo?

Veamos ahora otra consideración. ¿Es justo o injusto el sistema de mercado

libre, el sistema «capitalista»? Prácticamente toda la carga del ataque socialista contra el sistema «capitalista» es sobre su presunta injusticia, entendida como su presunta «explotación» del trabajador. Un libro de ética no es el lugar para examinar completamente dicho argumento. Tal examen es una tarea de la economía. Espero que el lector me perdone, por lo tanto, si, en vez de examinar este argumento socialista directamente, simplemente acepto la conclusión de John Bates Clark, en su trabajo *The Distribution of Wealth*, de 1899 —que hizo época— y remito al lector a este y a otros trabajos de economía[383] para elaborar los argumentos de apoyo a su conclusión.

La tesis general del trabajo de Clark es que «la libre competencia tiende a dar a los trabajadores lo que con su trabajo crean, a los capitalistas lo que con su capital crean, y a los emprendedores lo que con su función coordinadora crean… [Tiende] a dar a cada productor la cantidad de riqueza que él expresamente produce[384]».

Clark sostiene, de hecho, que la tendencia de un sistema competitivo libre es dar «a cada uno lo que crea». Si esto es cierto, continúa, no solo se elimina con ello la teoría de la explotación, según la cual a los «trabajadores normalmente se les roba lo que producen», sino significa que el sistema capitalista es esencialmente un sistema justo, y que nuestro esfuerzo debería ser no destruirlo y sustituirlo por otro completamente diferente, sino perfeccionarlo, de modo que las excepciones a su regla prevaleciente de distribución puedan ser menos frecuentes y menos considerables.[385]

Se deben hacer ciertas salvedades en relación con estas conclusiones. Como Clark mismo lo indica, este principio de «distribución»[386] en el mercado libre representa una *tendencia*. No se deduce de esto que todos consigan en *todos los casos* exactamente el valor de lo que han producido o ayudado a producir. El valor que cada uno consigue de su contribución es el valor de *mercado*: es decir, el valor que *otros le dan* a su contribución.

Independientemente de que este sistema no cumpla en su totalidad con las exigencias de la «justicia» perfecta, aún no se ha concebido ningún sistema mejor. Seguramente, como lo veremos en nuestro siguiente capítulo, el socialismo no es ese otro sistema.

Pero antes de llegar a nuestra evaluación moral final de este maravilloso sistema de mercado libre, debemos notar otra gran virtud del mismo. No es solo que constantemente tienda a recompensar a los individuos, de acuerdo

con su contribución específica a la producción. Debido al juego constante en el mercado de precios, salarios, alquileres, tasas de interés y otros costos, relativos márgenes de ganancia o pérdidas, el mercado tiende constantemente a lograr no solo la producción máxima, sino incluso la producción óptima. Es decir: los incentivos y disuasivos proporcionados por estas relaciones entre precios y costos siempre cambiantes sincronizan la producción de miles de productos y servicios diferentes, y mantienen un equilibrio dinámico en el volumen de producción de cada uno de estos miles de bienes entre sí. Este equilibrio no necesariamente refleja los deseos de un individuo específico. No necesariamente corresponde al ideal utópico de algún planificador económico. Pero sí tiende a reflejar los deseos combinados de la totalidad de los productores y consumidores. Cada consumidor emite diariamente su voto a favor de más producción de este producto y en contra de la producción de este otro, a través de su compra o abstención de compra, y al productor no le queda más remedio que acatar las decisiones de los consumidores.[387]

Habiendo visto cómo se comporta este sistema, veamos ahora más detenidamente lo que tiene que ver con su justicia. Comúnmente suele considerársele «injusto», porque, desde hace mucho tiempo, la igualdad absoluta en cuanto a los ingresos ha sido el ideal irreflexivo de la «justicia social». Los socialistas nunca se cansan de condenar la «pobreza en medio de la abundancia». No pueden quitarse de la cabeza la idea de que la riqueza del rico es causa de la pobreza del pobre. Pero esta idea es completamente falsa. La riqueza del rico contribuye a hacer menos pobre al pobre, no más. Los ricos son los que tienen algo que ofrecer a cambio de los servicios del pobre. Solo el rico puede proporcionar al pobre el capital y los instrumentos de producción, para incrementar su productividad y, por tanto, el valor marginal del trabajo del pobre. Cuando los ricos se vuelven más ricos, los pobres se vuelven no más pobres, sino más ricos también. Esta es, de hecho, la historia del progreso económico.

Cualquier esfuerzo serio por cumplir el ideal de igualdad de ingresos, sin tomar en cuenta lo que alguien hace o deja de hacer para ganar o crear ingresos —sin importar si trabaja o no, si produce o no— conduciría al empobrecimiento universal. No solo eliminaría cualquier incentivo para mejorar al no calificado o incompetente, y cualquier incentivo para trabajar al perezoso, sino que incluso al talentoso y laborioso natural le quitaría el incentivo para trabajar o mejorar.

Regresamos una vez más a las conclusiones a las que llegamos en el capítulo sobre la justicia. La justicia no es estrictamente un fin en sí misma. No es un ideal que pueda aislarse de sus consecuencias. Aunque se reconoce como un fin intermedio, principalmente es un medio. La justicia, en resumen, consiste en los arreglos y en las normas sociales más conducentes a la cooperación social, lo que significa, en el campo económico, las más conducentes a maximizar la producción. La justicia de estos arreglos y normas, por su parte, no debe ser juzgada puramente por su efecto en este o aquel caso aislados, sino, de acuerdo con el principio que Hume señaló primero, por su efecto total en el largo plazo.

Prácticamente todos los argumentos en favor de la igualdad en cuanto a la distribución de ingresos suponen tácitamente que una división así no reduciría los ingresos medios; que los ingresos y la riqueza totales permanecerían al menos tan altos como habrían sido en un sistema de mercado libre, en el que a cada uno se le pagara de acuerdo con su propia producción o su propia contribución a la misma. Esta suposición es de una ingenuidad insuperable. Una igualdad forzada como esta —y solo podría conseguirse por la fuerza— ocasionaría una caída violenta y desastrosa de la producción y empobrecería a cualquier país que la adoptara. La Rusia comunista se vio obligada muy pronto a abandonar esta idea igualitaria; y en el grado en que los países comunistas han tratado de adherirse a ella, sus habitantes lo han pagado caro. Pero nos estamos anticipando a la correspondiente discusión en nuestro siguiente capítulo.

Puede suponerse —y esta suposición es muy popular hoy en todas partes — la existencia de algún «tercer» sistema —de algún sistema «moderado»— según el cual se pudiera combinar la enorme productividad de un sistema de mercado libre con la «justicia» de un sistema socialista; o que al menos ayudara a acercarse más a la igualdad de ingresos y bienestar que en un sistema económico completamente libre. Me atrevo a concluir y a declarar aquí que se trata solo de una falsa ilusión. Si algún sistema moderado como ese remediara realmente algunas injusticias específicas, lo haría al costo de crear muchas más: y, por cierto, reduciendo la producción total, comparada con lo que se logra producir en un sistema de libre mercado. Para comprender la base de esta conclusión, debo remitir al lector a diversos tratados sobre economía.[388]

7. ¿Es el mercado «éticamente indiferente»?

Llegamos ahora a una postura que con mucha frecuencia han adoptado los economistas en las décadas recientes; una postura que Philip H. Wicksteed puede haber ayudado a poner de moda, con su libro *Common Sense of Political Economy* (1910). Según esta postura, el sistema económico es un «instrumento éticamente indiferente». Wicksteed aboga por esta posición en un pasaje de gran elocuencia y penetración, del que cito una parte sustancial:

> Hemos visto que la mancha de sordidez inherente, que en muchas mentes se vincula con la relación económica, o incluso con el estudio de la misma, deriva de la concepción errónea de su naturaleza. Pero, por otra parte, el fácil optimismo con que se espera que las fuerzas económicas, si se les deja el juego libre, asegurarán espontáneamente las mejores condiciones posibles de vida, es igualmente falaz y hasta más pernicioso. Presentar el funcionamiento de las fuerzas económicas como totalmente benéfico es, en efecto, fácil. ¿No hemos visto que automáticamente se organiza un vasto sistema de cooperación, mediante el cual hombres que nunca han oído hablar unos de otros, y apenas se percatan, ni siquiera en su imaginación, de la existencia o los deseos de otros, se apoyan sin embargo unos en otros a cada paso y cada uno sirve de amplificador a los objetivos de los otros? ¿No enlazan así a todo el mundo en una enorme sociedad de beneficio mutuo? Que Londres sea alimentada día tras día, aunque nadie lo procure, es un hecho tan estupendo como para excusar, si es que no justificar, los cantos más jubilosos que alguna vez fueron entonados en honor a la teoría de la organización social *laissez-faire laissez-passer*. ¡Qué testimonio de la eficacia del nexo económico surge del mismo hecho de que consideremos tan anormal que un hombre muera por falta de cualquiera de mil cosas, ninguna de las cuales puede hacer por sí mismo! Cuando vemos que el mundo se mantiene a sí mismo día tras día, en virtud de sus millones de ajustes mutuos, y preguntamos «¿quién se ocupa de todo?» sin recibir ninguna respuesta, podemos comprender mejor el temor y el entusiasmo religiosos con que una generación anterior de economistas contemplaba aquellas «armonías económicas», en virtud de las cuales cada individuo, al servirse a sí mismo, necesariamente sirve a su vecino y, simplemente por obedecer las presiones que sobre él recaen, y siguiendo el camino que se abre ante él, se integra a sí mismo dentro del patrón de «fines que no puede medir».

Pero debemos mirar el cuadro más acuciosamente. El proceso mismo de tratar de alcanzar con inteligencia mis propios fines ¿me hace cooperar con que los demás alcancen los suyos? Así es. Pero ¿cuáles son mis objetivos inmediatos y mis objetivos últimos? ¿Cuáles son los objetivos de otros a los que sirvo, como un medio para alcanzar los míos? ¿Qué opinión tenemos ellos y yo en cuanto a los medios convenientes para realizar aquellos fines? Estas son las preguntas de las cuales dependen la salud y el vigor de una comunidad, que las fuerzas económicas, como tales, no toman en cuenta. La división del trabajo y el intercambio, en los cuales se basa la organización económica de la sociedad, amplían nuestros medios para lograr alcanzar nuestros fines, pero no tienen ninguna influencia directa sobre los fines mismos ni manifiestan tendencia alguna a utilizar los medios escrupulosamente. Es inútil suponer que un instrumento éticamente

indiferente producirá resultados éticamente deseables, y tan tonto convertir la relación económica en un ídolo como en un demonio.

El mundo tiene muchas cosas que deseo para mí y para otros y que solo puedo obtener mediante algún tipo de intercambio. Entonces, ¿qué tengo o qué puedo hacer que el mundo desee? ¿Qué puedo lograr que desee, o cómo persuadirlo para que lo desee, o cómo puedo hacerle creer que puedo dárselo mejor que como los otros lo hacen o pueden hacerlo? Si se miden por un estándar ideal, puede ser tan bueno o tan malo para mí tener las cosas que deseo como para otros proporcionármelas; lo mismo que con las cosas que les proporciono ocurre con los deseos que despierto en ellos y con los medios que empleo para satisfacerlos. Cuando concebimos la seductora imagen de la «armonía económica», según la cual cada uno «ayuda» a alguien más y resulta «útil» para él, inconscientemente permitimos que pase a escondidas la idea de «ayuda» y, con ella, asociaciones éticas o sentimentales que son estrictamente de contrabando. Olvidamos que la «ayuda» puede ampliarse imparcialmente con fines destructivos y perniciosos o beneficiosos y constructivos, y además que se pueden emplear toda clase de medios. Solo tenemos que pensar en las grandes industrias de la guerra, en la flotación de compañías burbuja, en los esfuerzos de un negocio o firma para estrangular a otras en germen, en la cultura de la amapola en China o la India, en los expendios de ginebra y en las destilerías locales, a fin de comprender con qué frecuencia el objetivo inmediato de un hombre o de una comunidad es frustrar o impedir la consecución del objetivo de otro, o engañar a los hombres, o corromper sus gustos y satisfacerlos cuando ya se han corrompido.[389]

He citado a Wicksteed de forma tan amplia, porque es la suya la declaración más rotunda que he encontrado sobre la tesis de que el sistema de mercado libre es «éticamente indiferente» o éticamente neutro. Sin embargo, dicha tesis me parece susceptible de serios cuestionamientos.

Empecemos por confrontarla con una o dos versiones de la tesis contraria, según la cual la economía de mercado libre tiene realmente un valor moral positivo. El lector recordará el pasaje de Ludwig von Mises ya citado en este libro, en el que sostiene que «los sentimientos de simpatía y amistad, y un sentido de común pertenencia… son frutos de la cooperación social», y *no* semillas de las cuales brota la cooperación social. Murray N. Rothbard tiene una opinión similar:

> Al explicar los orígenes de la sociedad, no es necesario evocar ninguna comunión mística o «sentido de pertenencia» entre los individuos. Los individuos reconocen, usando la razón, las ventajas del intercambio, derivadas de la mayor productividad de la división del trabajo, y procuran seguir este curso ventajoso. De hecho, es mucho más probable que los sentimientos de amistad y comunión sean *el efecto* y no *la causa* de un régimen de cooperación social (contractual). Suponga, por ejemplo, que la división del trabajo no fuera productiva, o que los hombres no hubiesen reconocido su productividad. En este caso, habría poca o ninguna oportunidad para el intercambio, y cada hombre trataría de obtener sus bienes en independencia autista. El resultado sería, indudablemente, una lucha feroz por ganar la posesión de los bienes escasos, ya que, en un mundo así, la ganancia de bienes útiles de cada hombre sería la pérdida de alguien más. Sería casi inevitable que un mundo tan autista estuviera fuertemente marcado por la violencia y la guerra perpetua. Puesto que cada uno podría obtener ganancias de sus semejantes solo a costa de ellos, sería frecuente la violencia, y parece muy explicable que dominarían los sentimientos de hostilidad mutua. Como en el caso de los animales, que suelen pelearse por los huesos, un mundo tan beligerante solo podría ser motivo de odio y hostilidad entre unos y otros. La vida sería una amarga «lucha por la supervivencia». Por otra parte, en un mundo de cooperación social voluntaria, mediante intercambios mutuamente beneficiosos, donde la ganancia de uno es también la *ganancia* de otro, es evidente que se abren grandes posibilidades para el desarrollo de la simpatía social y las amistades humanas. La sociedad pacífica y cooperativa crea las condiciones favorables para que surjan entre los hombres los sentimientos de amistad.
>
> Los beneficios mutuos generados por el intercambio constituyen un disuasivo importante… de los aspirantes a *agresores* —iniciadores de acción violenta contra otros—, a fin de que controlen su espíritu agresivo y cooperen pacíficamente con sus semejantes. Los individuos deciden entonces que las ventajas de participar en la especialización y el intercambio pesan más que las ventajas que de la guerra podrían derivarse.[390]

Veamos ahora más detalladamente la tesis de Wicksteed. Es verdad, como él tan elocuentemente indica, que el capitalismo, como funcionaba en su tiempo e incluso hoy, no es todavía un cielo lleno de santos cooperantes. Pero esto no prueba que el sistema sea responsable de nuestros defectos y pecados individuales, ni siquiera que sea éticamente «indiferente» o neutro. Wicksteed *dio por sentados* no solamente los méritos económicos, sino también los éticos, del capitalismo de su día, porque era el sistema que veía en su entorno y por lo mismo no tuvo ante sí otra alternativa. Lo que olvidó cuando escribió el pasaje citado es que el capitalismo moderno no es un sistema inevitable o ineludible, sino que ha sido elegido por los hombres y mujeres que viven de acuerdo con él. Se trata de un *sistema de libertad*. Londres no se alimenta «si nadie lo procura». Londres se alimenta exactamente porque casi *todos* los que viven allí lo procuran. Cada día el ama de casa compra comida y la lleva al hogar en vehículo o a pie. El carnicero y el tendero saben que llegará a comprar y se abastecen de lo que esperan que compre. Llevan las carnes y las verduras a sus tiendas en sus propios camiones o en los de los mayoristas, quienes a su vez las ordenan a los embarcadores, quienes a su vez las ordenan a los agricultores y a los ferrocarriles que transporten los alimentos, y los

ferrocarriles funcionan precisamente para eso. Lo único que falta en este sistema es un dictador único, que emita sus órdenes ostensivamente, para que todo funcione, y reclame todo el crédito para sí.

Es cierto que este sistema de libertad, de mercado libre, presupone un sistema legal apropiado y una moral adecuada. No podría existir ni funcionar sin ellos. Pero una vez que existe y funciona, contribuye a elevar más aún el nivel moral de la comunidad.

8. La función de la libertad

Wicksteed parece no haberse percatado del todo de que, al describir una economía de mercado, estaba describiendo un sistema de *libertad* económica, y la libertad no es «éticamente indiferente», sino una condición necesaria de la moral. Como lo ha dicho F. A. Hayek:

> Hace mucho tiempo se descubrió que la moral y los valores morales solo crecen en un ambiente de libertad, y que, en general, los estándares morales de las personas y las clases solo son altos donde se ha disfrutado de libertad por mucho tiempo, y proporcionales a la cantidad de libertad que se ha poseído. Es evidente que la libertad es la matriz requerida para que se desarrollen los valores morales: de hecho, no solo se trata de un valor entre muchos, sino que es la fuente de todos ellos. Al individuo solo se le presenta la ocasión para reafirmar los valores existentes, contribuir a su posterior crecimiento, y aumentar su mérito moral, donde tiene la opción de escoger, con la responsabilidad que ello implica.[391]

Si la moral de un sistema de mercado libre dado está lejos de la perfección, ello no prueba que el sistema de mercado libre es éticamente indiferente o éticamente neutro. Incluso cuando es necesario que exista una moral previa para que nazca, su existencia promueve de todos modos una moral más amplia y sostenida. El hábito de la cooperación económica voluntaria tiende a convertir en normal una actitud mutualista. Y un sistema que satisface nuestras necesidades y deseos materiales mejor que cualquier otro nunca puede ser desestimado como éticamente insignificante o éticamente irrelevante. La moral depende de la satisfacción previa de las necesidades materiales. Como el mismo Wicksteed dijo muy atinadamente en otro contexto: «Un hombre no puede ser ni santo, ni amante, ni poeta, a menos que… haya tenido recientemente algo que comer».[392]

Irónicamente, al capitalismo se le ha criticado como un sistema «materialista», precisamente porque hace posible que los hombres satisfagan sus necesidades materiales, a menudo con creces. F. A. Hayek dio una

excelente respuesta a esto: «Sin duda es injusto culpar a un sistema como más materialista, porque le permite al individuo decidir si prefiere la ganancia material a otros tipos de excelencia, en lugar de que alguien más tome esa decisión por él… Si [una sociedad de libre empresa] reconoce a los individuos un ámbito mucho más amplio para servir a sus semejantes, mediante la búsqueda de objetivos puramente materialistas, también les da la oportunidad de perseguir cualquier otro objetivo que consideren más importante».[393]

A esto puedo añadir que en una economía libre todos son libres de practicar la generosidad hacia los demás en el grado que estimen conveniente, y tienen más capacidad para hacerlo.

Dado que la cooperación económica voluntaria nos hace más interdependientes, las consecuencias de rupturas en la misma o de un colapso del sistema resultan cada vez más graves para todos nosotros. En la medida que lo reconozcamos, nos volveremos menos indiferentes al fracaso o violación de tal cooperación por culpa de nosotros mismos o de otros. Por lo tanto, la tendencia deberá ser a mantener muy alto o elevar el nivel moral de toda la comunidad.

La forma de apreciar el verdadero valor moral de la economía de mercado libre es preguntarnos: *Si esta libertad no existiera, ¿qué pasaría?* No lo valoramos —y esto tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista moral— simplemente porque lo tenemos y pensamos que está asegurado. Como dijo Shakespeare:

> Las cosas son así: jamás estimamos en su precio el bien de que gozamos; pero si lo perdemos, entonces es cuando exageramos su valía, cuando apreciamos su mérito, que no estimábamos mientras nos perteneció.[394]

Escribiendo en 1910, Wicksteed tenía una excusa, que nosotros no tenemos, para considerar al sistema capitalista como moralmente indiferente. No tenía las otras descarnadas alternativas frente a él. No había leído o experimentado diariamente, durante años, los resultados del estatismo, de la planificación económica del Gobierno, del socialismo, del fascismo, del comunismo. En nuestro siguiente capítulo examinaremos la moralidad —o, mejor dicho, la inmoralidad— de estas alternativas.

En resumen: el sistema del capitalismo, de la economía de mercado, es un sistema de libertad, de justicia, de productividad. En todos estos aspectos es

infinitamente superior a sus alternativas coercitivas. Pero estas tres realidades no se pueden separar. Cada una fluye de la otra. Solo cuando los hombres son libres pueden ser morales. Solo cuando son libres para elegir, se puede decir que eligen entre el bien y el mal. Cuando son libres para elegir y para obtener y conservar el fruto de su trabajo, sienten que se les trata justamente. Conforme reconocen que su recompensa depende de sus propios esfuerzos y de su producción —porque, en efecto, *es* su producción—, cada uno tiene el máximo incentivo para maximizar su producción, y todos tienen el máximo incentivo para cooperar ayudándose unos a otros para lograrlo. La justicia del sistema se deriva de la libertad que garantiza, y su productividad, de la justicia de las recompensas que proporciona.

31

La ética del socialismo

1. La alternativa de la libertad

En el capítulo anterior tratamos de limitarnos a una discusión en torno a los valores éticos positivos del «capitalismo» —es decir, del sistema de libertad económica—. Lo hicimos porque son muy poco apreciados e incluso a veces ni siquiera tomados en cuenta. Durante más de un siglo el sistema ha sido objeto del ataque constante de innumerables detractores —entre ellos hasta los que más le deben— e incluso la mayoría de sus defensores se han limitado solo a disculparlo, contentándose con señalar que es más productivo que cualquiera de sus alternativas.

Se trata de una defensa válida. Tiene, en efecto, una validez tanto ética como «meramente material». El capitalismo ha elevado enormemente el nivel de las masas. Ha eliminado áreas enteras de pobreza. Ha reducido considerablemente la mortalidad infantil, y ha hecho posible curar muchas enfermedades y prolongar la vida. Ha reducido el sufrimiento humano. Gracias al capitalismo están hoy vivas millones de personas, que de otra manera ni siquiera habrían nacido. Si estos hechos no tienen relevancia ética, entonces es imposible decir en qué consiste la relevancia ética.

Pero, aunque una defensa del capitalismo, basada únicamente en su productividad, sea válida como postura económica y hasta éticamente válida, no es éticamente suficiente. No podemos apreciar plenamente los valores éticos positivos de un sistema de libertad económica hasta que los comparamos con sus alternativas.

Así que vamos a compararlo ahora con su única alternativa real, el

socialismo. Algunos lectores pueden objetar que hay cualquier cantidad de alternativas, todo un espectro que va desde diversos grados de intervencionismo y estatismo hasta el comunismo. Pero, para no entrar en cuestiones puramente económicas, voy a ser dogmático en este punto y a decir que todos los llamados sistemas moderados son por naturaleza inestables y transitorios, y en el largo plazo fracasan o llevan a un socialismo completo. Para conformar el argumento en apoyo de esta conclusión, debo remitir al lector a la literatura económica pertinente.[395] Me contentaré aquí con llamar la atención sobre la diferencia entre un sistema general no discriminatorio de leyes contra la fuerza y el fraude, por un lado, e intervenciones específicas en la economía de mercado, por el otro. Algunas de estas intervenciones específicas pueden, en efecto, «remediar» este o aquel «mal» concreto en el corto plazo, pero solo a costa de causar más y peores males en el largo plazo.[396]

También debo advertir al lector que en la mayor parte de esta discusión trataremos al «socialismo» y al «comunismo», prácticamente como sinónimos. Esta fue la práctica de Marx y de Engels. Es cierto que las palabras han llegado a tener connotaciones diferentes hoy, como lo reconoceremos más adelante, en este mismo capítulo. Pero en la mayor parte de esta discusión vamos a suponer, con Bernard Shaw, que «un comunista no es más que un socialista con el coraje de sus convicciones». Los partidos y programas que se proclaman «socialistas» en la Europa actual abogan, de hecho, simplemente por un socialismo *parcial* —por ejemplo, la nacionalización de los ferrocarriles, de diversas empresas de servicios públicos y de la industria pesada—, pero por lo general no de las industrias ligeras, los servicios o la agricultura. Cuando el socialismo es completo, se convierte en lo que generalmente se llama *comunismo*.

Una diferencia adicional: los partidos que se proclaman comunistas creen en llegar al poder, de ser necesario, a través de la revolución violenta, y en la difusión de este poder a través de la infiltración, la propaganda del odio, la subversión y la guerra contra otras naciones; mientras que los partidos que se proclaman socialistas pretenden —en su mayor parte sinceramente— llegar al poder solo a través de la persuasión y por «medios democráticos». Sin embargo, podemos dejar la discusión de tales diferencias para más tarde.

2. El socialismo utópico

Comencemos por examinar los supuestos éticos del socialismo utópico (anterior a Marx). Los socialistas utópicos siempre han deplorado la presunta crueldad y el salvajismo de la competencia económica, y han abogado por sustituirla por un régimen de «cooperación» o «ayuda mutua». Esta petición, como hemos visto en el capítulo anterior, se basa en no entender que un sistema de mercado libre es, de hecho, un sistema maravilloso de cooperación social, tanto a nivel «microeconómico» como «macroeconómico». Adicionalmente, se basa también en el desconocimiento de que la competencia económica es una parte integral e indispensable de este sistema de cooperación económica y que aumenta enormemente su efectividad.

Los socialistas utópicos hablan constantemente del «derroche» de la competencia. No entienden que los aparentes «desperdicios» de la competencia son desperdicios de corto plazo, transitorios y necesarios para desarrollar las economías en el largo plazo. No existe en los monopolios ninguna economía de largo plazo que se pueda comparar con esta. Sobre todo, no en los monopolios gubernamentales. (Véase como ejemplo la oficina de correos).

En *Looking Backward* (1888), la novela utópica socialista más famosa de fines del siglo XIX, Edward Bellamy retrató lo que él consideraba una sociedad ideal. Y una de las características que la hacía ideal era que había eliminado las

> … filas interminables de tiendas [en Boston] —diez mil tiendas— para distribuir los productos requeridos por esta ciudad, que en mi sueño [utópico-socialista] se surte de todas las cosas desde un depósito único, conforme van siendo ordenadas a través de una gran tienda en cada barrio, donde el comprador, sin pérdida de tiempo o trabajo, encuentra bajo un mismo techo todo el surtido del mundo, en cualquier línea que desee. Allí, el trabajo de distribución habría sido tan leve que solo añadiría una fracción, apenas perceptible, al costo de los productos al usuario. El costo de producción era prácticamente todo lo que él pagaba. Pero aquí, la mera distribución de las mercancías, solo su manejo, añade una cuarta, una tercera parte, una mitad y más, al costo. Se deben pagar todas estas diez mil plantas, su alquiler, su personal de dirección, sus pelotones de vendedores, sus diez mil equipos de contadores, intermediarios y dependientes, con todo lo que gastaron en publicidad, para sí mismos y luchando unos contra otros, y los consumidores deben pagarlo. ¡Qué proceso tan extraordinario para arruinar a una nación![397]

Lo que Bellamy no vio en este cuadro, increíblemente ingenuo, fue que estaba poniendo todos los costos e inconvenientes de la «distribución» *en el comprador, en el consumidor*. En su utopía, los compradores eran quienes tenían que caminar o tomar un tranvía o conducir sus carruajes a la «gran

tienda». No podían ir solo a la vuelta de la esquina para comprar comestibles, o una hogaza de pan o una botella de la leche; o una medicina; o una libreta y un lápiz; o un destornillador; o un par de calcetines o medias. No: para obtener el artículo más trivial tenían que caminar o conducir a la «gran tienda», sin importar a qué distancia estuviera. Y luego, debido a que la gran tienda nacionalizada no tendría que enfrentar ninguna competencia, no pondría suficientes dependientes y los clientes tendrían que hacer cola en esperas indefinidas (como en Rusia o en la mayoría de los «servicios» administrados por el Gobierno en cualquier parte). Debido a la misma falta de competencia, los bienes serían pobres y de variedad limitada. No serían lo que los clientes quisieran, sino lo que los burócratas del Gobierno creyeran que eran bastante buenos para ellos.

Entre las cosas que Bellamy pasó por alto es que se deben pagar todos los costos reales; y que si la gran tienda del Gobierno no pone el costo de «distribución» en el precio, porque no asume ese costo, es solo porque obliga a los consumidores a asumirlo, no solo en dinero, sino en tiempo, molestias e incluso en penurias personales. Los «desperdicios» de la clase de sistema con el cual soñó Bellamy serían enormemente mayores que los del sistema competitivo del que él se burló.

Pero estos eran errores comparativamente menores. El principal error de la imagen de Bellamy está en su completa incapacidad de reconocer el papel de la competencia en la constante reducción de los costos de producción, en la mejora tanto de los productos como de los medios de producción, y en el desarrollo de productos completamente nuevos. Él no previó los miles de invenciones, mejoras y nuevos descubrimientos que la competencia capitalista ha traído al mundo en los setenta y seis años que van desde que escribió esto en 1888. Aunque se supone que escribía sobre las condiciones en el año 2000 (en su sueño), él no previó el aeroplano ni siquiera el automóvil; ni la radio, ni la televisión, ni los sistemas de alta fidelidad y estereofónicos, ni siquiera el fonógrafo; ni la «automatización», ni mil milagros más del mundo moderno. Sí previó que la música fuera canalizada hacia los hogares a través de los teléfonos, desde estaciones gubernamentales centralizadas; pero eso era porque el teléfono ya había sido inventado *de manera privada* por Alexander Graham Bell en 1876 y 1877 —diez años antes que Bellamy escribiera la novela—, y desde entonces ya había sido mejorado privadamente.

Tampoco previó las enormes economías que iban a efectuarse en la

distribución. No previó el enorme crecimiento que se iba a producir en el tamaño de las tiendas de departamentos privadas y en las variedades de productos que iban a ofrecer. No previó que estas tiendas abrirían sucursales en los suburbios o en otras ciudades, para servir mejor a sus clientes. Tampoco previó el desarrollo del negocio de venta por correo moderno, que permitiría a la gente pedir productos a través de catálogos enormes y ahorrarles el problema de conducirse a la «gran tienda», con la esperanza de que allí encuentren lo que necesitan. No previó tampoco el desarrollo del supermercado moderno, no solo con su inmenso aumento de las variedades de productos ofrecidos, sino con sus enormes economías en la cantidad de personal de ventas. Y la razón por la cual no previó estas cosas es que no reconoció las enormes presiones que la competencia que él deploró pone constantemente en cada tienda o empresa individual, para aumentar sus economías y reducir sus costos.

Por la misma razón, no previó las inmensas economías que se lograrían debido a la mecanización de los registros y la contabilidad. De hecho, sus comentarios muestran que difícilmente entendía la necesidad de llevar contabilidad o registros. Para él no era más que una forma como los comerciantes privados contaban sus injustificables ganancias. No sabía nada sobre una de las funciones principales de la contabilidad. Nunca se le ocurrió que uno de los propósitos principales de llevar registros y contabilidad es precisamente saber cuáles son los gastos y dónde ocurren, de tal manera que se puedan rastrear, señalar y eliminar las pérdidas y reducir los costos. Estaba en contra de la competencia, porque dio por sentados todos sus resultados benéficos.

No era mi intención demorarme tan extensamente en consideraciones económicas, pero parecen necesarias para mostrar lo que está mal en la ética implícita de los escritores socialistas o anticapitalistas.

3. «Distribución equitativa» frente a producción

Lo que los escritores socialistas no entienden es que solo mediante la institución del mercado libre, con competencia y propiedad privada de los medios de producción, y solo a través de la interacción entre precios, salarios, costos, ganancias y pérdidas es posible determinar lo que los consumidores

quieren, en qué proporciones relativas y, por lo tanto, lo que se debe producir y en qué proporciones relativas. En un sistema capitalista, la interacción de millones de precios y salarios y los billones de interrelaciones entre precios, salarios y ganancias, producen los infinitamente variados incentivos y disuasivos según los cuales se dirige la producción, como si se tratara de «una mano invisible», para lograr miles de productos y de servicios diferentes. Lo que los socialistas no entienden es que el socialismo no puede resolver el problema del «cálculo económico». «Incluso los ángeles, si hubieran sido dotados solo de la razón humana, no podrían formar una comunidad socialista».[398]

Ahora bien: bajo un estándar utilitarista —y los socialistas mismos apelan constantemente a un estándar de este tipo— cualquier sistema que no pueda resolver el problema de la producción, ni maximizarla, ni dirigirla por los canales adecuados, y que, en cambio, reduciría enormemente —en comparación con lo posible— la base material para la vida social y la satisfacción de los deseos humanos, no puede ser llamado un sistema «moral».

Hemos visto que un sistema de mercado libre tiende a dar a cada grupo social, y a cada individuo dentro de cada grupo, el valor de lo que uno y otro han contribuido a la producción. El lema funcional de tal sistema es: *a cada uno lo que produce*. Ahora bien, el socialismo marxista niega que el capitalismo tienda a hacer esto. Sostiene que, según el capitalismo, el trabajador es sistemáticamente «explotado» y privado de la producción total de su trabajo. Ya hemos visto en el capítulo anterior que esta postura marxista es insostenible.[399] Pero en cualquier caso, los marxistas no proponen que este sea su propio lema para la distribución. Su lema es: *de cada uno según su capacidad a cada uno según su necesidad*.

Las dos partes de este eslogan son incompatibles. La naturaleza humana es tal que, a menos que cada uno sea pagado y recompensado de acuerdo con su capacidad, esfuerzo y contribución, no se esforzará en aplicar y desarrollar la totalidad de su capacidad potencial, hacer su máximo esfuerzo o dar su máxima contribución. Por supuesto, la reducción generalizada del esfuerzo reducirá la producción de la cual debe suministrarse para satisfacer las necesidades de todos. Que cada uno tendrá «según su necesidad» es una jactancia vacía, a menos que se interprete «necesidad» únicamente como lo indispensable para mantenerse vivo. (Incluso esto no siempre se logra, como

lo demuestra la historia de las hambrunas en la Rusia soviética y en la China comunista). Pero si las «necesidades» se interpretan en el sentido de lo que uno quiere y desea, de lo que a cada uno de nosotros le gustaría tener, este es un objetivo que nunca se podrá alcanzar totalmente, mientras haya una reconocida escasez o carestía de cualquier cosa. Si se interpreta la «necesidad» simplemente como lo que un burócrata socialista estima que es la necesidad de *otra gente*, entonces, sin duda, algunas veces se podrá conseguir el objetivo socialista.

El ideal de distribución «justa» que los socialistas utópicos más comúnmente propugnan es la división igual de bienes o ingresos per cápita de la población.[400] Aplicado literalmente, esto violaría el lema de distribución según la necesidad, dando lo mismo tanto a los niños como a los adultos. Pero la objeción básica contra ese ideal es de naturaleza completamente diferente. El ideal destruiría la producción.

Ya hemos visto (capítulo 30) por qué esto es así. Supóngase que en la actualidad —o en el momento en que se inicia el experimento de la igualdad de ingresos per cápita garantizada— los ingresos medios per cápita según las estadísticas son de $2,500 al año. Entonces, nadie que hubiera estado ganando menos que esto trabajaría más para aumentar sus ingresos, porque la diferencia le estaría garantizada. De hecho, en vista de que le estaría garantizada la cantidad completa, no vería ninguna razón para trabajar del todo, a no ser que se le obligara a hacerlo, bien a base de esclavitud, látigo, una tiránica opinión pública o debido a los intermitentes e inciertos dictados de su propia conciencia. Como, además, la nueva *igualdad* garantizada de ingresos en $2,500 al año solo podría lograrse mediante la incautación de todo lo que alguien gane por encima de esa cantidad, aquellos que previamente habrían estado ganando más ya no tendrían ningún incentivo para hacerlo. De hecho, no tendrían ningún incentivo para ganar *incluso* esa cantidad, porque la tendrían garantizada, indistintamente de que la hubieran ganado o no. El resultado sería pobreza y hambre generalizadas.

Se puede responder que para los hombres esto sería suicida y que los habitantes de dicha sociedad seguramente serían suficientemente inteligentes para verlo; igual que para ver que cuanto más produce cada uno, más habría para todos. Este es, de hecho, el argumento de todos los socialistas y de todos los Gobiernos socialistas. Lo que quienes sostienen este argumento pasan por alto es que lo que es verdadero para la colectividad no necesariamente es

verdadero para el individuo. Los administradores de la sociedad socialista le dicen al individuo que, si los demás factores se mantienen igual, y él aumenta *su* producción, aumentará la producción *total*. Él reconoce que matemáticamente esto es así. Pero también reconoce que, matemáticamente, bajo un sistema de reparto *equitativo*, su propia contribución solo puede tener una relación infinitesimal con sus *propios* ingresos y su bienestar. Sabe asimismo que, incluso si trabajara como esclavo de galeras, y *nadie más* trabajara, él de todos modos se moriría de hambre. Y también sabe, por otra parte, que si *todos los demás* trabajaran como esclavos de galera y *él* no *hiciera* nada, o solo hiciera como que trabajaba, cuando alguien lo estuviera observando, viviría muy bien de lo que *todos los demás* habrían producido.

Supongamos que un hombre vive en un país socialista, con una población de 200 millones. Digamos que, mediante un trabajo agotador, él duplica su producción. Si su producción anterior fuera el promedio, habría aumentado la producción nacional total en solo *una doscientosmillonésima parte*. Esto significa que —suponiendo una distribución equitativa— él personalmente solo aumenta sus ingresos o consumo en un *doscientosmillonésimo*, a pesar del increíble esfuerzo. Nunca notaría la diferencia infinitesimal en su bienestar material. Supongamos, por otra parte, que, sin ser descubierto, no trabaja en lo absoluto. Entonces obtiene solo un *doscientosmillonésimo* menos para comer. La privación es tan ínfima que, de nuevo, sería incapaz de notarlo. Pero se salvaría de realizar cualquier trabajo.

En resumen: en condiciones de distribución equitativa, independientemente de la producción individual, la producción de un hombre o la intensidad de su esfuerzo estarán determinadas no por alguna consideración abstracta, general, colectivista, sino principalmente por su suposición sobre lo que *todos los demás* están haciendo o piensan hacer. Puede estar dispuesto a «hacer su parte»; pero se ahorcará antes que romperse la espalda para producir mientras otros holgazanean, porque sabe que su esfuerzo no lo llevará a ninguna parte. Probablemente será un poco generoso al medir cuán duro trabaja él mismo y un poco cínico al estimar cuán duro trabajan todos los demás. Tenderá a citar lo peor entre sus compañeros de trabajo como típico de lo que «otros» hacen, mientras él trabaja como esclavo.[401]

Que esto es lo que realmente sucede en una economía completamente socializada se demuestra por la necesidad que tienen los administradores de

tal economía de mantener una propaganda constante en favor de *más trabajo, más producción*. También se demuestra por la hambruna que siguió inmediatamente a la colectivización de las granjas en la Rusia soviética y en la China comunista. Pero no se puede encontrar en ninguna parte un ejemplo más impresionante que en los mismos principios de la historia estadounidense.

La mayoría de nosotros hemos olvidado que cuando los Padres Peregrinos desembarcaron en las costas de Massachusetts establecieron un sistema comunista. A partir de su producción y almacenaje común, diseñaron un sistema de racionamiento, aunque se trataba de «apenas un cuarto de libra de pan al día para cada persona». Cuando llegó la hora de la cosecha, «esto se elevó, pero solo un poco». Aparentemente quedaron encerrados en un círculo vicioso. La gente se quejaba de que estaban demasiado débiles, a causa de la falta de alimentos, para atender los cultivos como deberían serlo. A pesar de lo profundamente religiosos que eran, empezaron a robarse entre ellos. «Así que parecía», escribe el gobernador Bradford en su relato contemporáneo, «que la hambruna seguiría todavía el año siguiente, si no se impedía de alguna manera».

Continúa:

> … Así que [los colonos] empezaron a pensar cómo podrían cultivar tanto maíz como pudieran y obtener una mejor cosecha que la que habían tenido, para no languidecer en la miseria. Con mucho detalle [en 1623] y después de mucho debate, el gobernador —asesorado por los principales jefes— accedió a que cada hombre sembrara su propio maíz y, en ese sentido, cada uno pusiera la confianza en sí mismo… Así le asignaron a cada familia una parcela…
>
> Esto tuvo mucho éxito. Todas las manos se volvieron muy laboriosas, de tal manera que se plantó mucho más maíz del que se habría sembrado de cualquier otra manera que el gobernador o cualquier otro pudieran haber imaginado. Esto le ahorró muchos problemas y le dio mucha más felicidad.
>
> Las mujeres iban al campo con mucho gusto y llevaban a sus pequeños con ellas a la hora de sembrar el maíz. Eran las mismas que antes alegaban debilidad e inhabilidad, y a las que solo se habría logrado obligar a base de tiranía y opresión.
>
> La experiencia que se adquirió en ese recorrido y en esa condición comunal, en años de muchas pruebas, y entre hombres piadosos y sobrios, bien puede servir para demostrar la vanidad de esa presunción de Platón y de otros pensadores antiguos, aplaudida por algunos en tiempos actuales: que desconocer la propiedad e introducir la comunitariedad en torno a la riqueza compartida los haría felices y prósperos; como si ellos fueran más sabios que Dios. En esta comuna se creó mucha confusión y descontento, y se retrasó mucho un trabajo que solo habría proporcionado más comodidad y beneficios.
>
> Los jóvenes más capacitados y aptos para el trabajo y el servicio se quejaban de tener que gastar su tiempo y fuerza en beneficio de las esposas y los hijos de otros, sin ninguna recompensa. El fuerte o habilidoso no recibía más a la hora de entregarle sus alimentos o su ropa que el débil,

incapaz o perezoso. Se pensaba que esto era injusto…

Que a las esposas de unos se les ordenara servir a otros, como vestir a su parejas, lavarles la ropa, etc., les parecía una especie de esclavitud, y muchos esposos tampoco lo toleraban muy bien…

Por esas fechas era el tiempo de cosechar. En lugar de hambruna, Dios los había bendecido con abundancia, y la cara de las cosas cambió para regocijo del corazón de muchos, por lo cual se deshicieron en bendiciones. El efecto de su siembra particular —entiéndase privada— se veía bien, pues todos disponían, de una forma u otra, de lo suficiente para terminar el año. Algunos de los más capaces y laboriosos tenían incluso de sobra, y le vendían a otros, de suerte que no volvió a repetirse la hambruna o necesidad generalizada desde entonces hasta este hoy.[402]

Tales son los resultados cuando se hace un intento, en nombre de la «justicia», de sustituir un sistema de igualdad de división per cápita por otro que permita a cada uno obtener y guardar lo que crea. La falacia de todos los esquemas consistentes en una división igualitaria —*necesariamente coercitiva*— de la riqueza o los ingresos es que *dan por sentada la producción*. Los patrocinadores de tales esquemas suponen tácitamente que la producción será igual, a pesar de tal división; algunos incluso afirman explícitamente que será mayor. Podemos imaginar a un Sócrates moderno interrogando a tal igualitarista:

Sócrates: ¿Cuál es más justa: una división igual de bienes o una desigual?

Igualitarista: Obviamente, una división igual.

Sócrates: ¿Sin importar quién haya producido los bienes o cuánto se haya producido?

Igualitarista: En todas las circunstancias, una división igual sería claramente más justa que una división desigual.

Sócrates: Veamos. Supongamos que en un pueblo pobre y aislado, de un centenar de personas, a cada uno se le asigna un pequeño tazón de arroz al día, mientras que en otro pueblo, también aislado y de cien personas, diez obtienen un tazón de arroz al día, otras diez dos tazones, otros setenta y tres tazones, mientras una décima parte del grupo vive muy bien, con una dieta rica y variada. ¿Qué pueblo estaría mejor: el primero o el segundo?

Igualitarista: El segundo, por supuesto. Pero…

Sócrates: Pero según su propia definición, habría menos «justicia» en el segundo pueblo.

Igualitarista: Usted ésta simplemente cambiando los términos del

problema. Obviamente, si el mayor suministro de bienes producidos en el segundo pueblo se dividiera de manera equitativa, el segundo pueblo estaría mejor que antes, porque la división sería más justa.

Sócrates: Pero ¿y si suponemos que fue precisamente a causa de la división equitativa coercitiva como la producción del primer pueblo se redujo a un solo tazón de arroz por persona y por día? ¿Y si suponemos que la producción y la distribución en el primer pueblo sería igual a la del segundo si, como en el segundo, a cada persona se le hubiera permitido conservar su propia contribución a la producción? Porque realmente no he hablado de dos pueblos distintos, sino sobre lo que podría ocurrir en el mismo pueblo bajo dos sistemas diferentes de «distribución»: uno, una consistente en una distribución equitativa y forzada de la producción total, y el otro, consistente en un sistema en el que a cada uno se le paga lo que produce, o se le permite conservar o intercambiar lo que produce y se protege su derecho a hacerlo.

Igualitarista: ¿Pero no es la división igual más justa en todas las circunstancias que la división desigual?

Sócrates: En ciertas circunstancias podría serlo, como en la asignación de alimentos para un ejército o para la gente de una ciudad en estado de sitio. Pero nunca es más justo cuando su resultado disminuye considerablemente la producción que ha de dividirse.

4. Nuevamente: ¿Qué es la justicia?

Tal vez hemos puesto demasiadas opiniones en la boca de un Sócrates modernizado. Nunca debemos perder de vista el hecho de que la justicia, como la virtud, es ante todo un medio; y, aunque es también un fin, nunca es el fin último, pero debe ser juzgada por sus resultados. Lo que produce malos resultados, reduciendo el bienestar material o la felicidad humana, no puede ser justicia. Llamamos justicia —como ya lo hemos visto en el capítulo 24— al sistema de normas y disposiciones que aumentan la paz, la cooperación, la producción y la felicidad humanas, e injusticia a las normas y disposiciones que se interponen en el camino e impiden la consecución de tales resultados. Todos los conceptos a priori de la justicia deben revisarse de una manera acorde con esto.

El sistema de «a cada uno lo que produce» y el sistema de reparto

equitativo, independientemente de lo que cada uno produce, no pueden, en la medida que sean sistemas legales o gubernamentales, reconciliarse. Se piensa comúnmente que mientras el reparto equitativo forzoso sería impracticable, precisamente porque desalentaría la producción, por lo menos es posible mitigar con él las «injusticias» y desigualdades de riqueza e ingresos a través de varios dispositivos, siendo en nuestros días el más popular el impuesto sobre la renta escalonado. Constantemente se alaban las cualidades de este impuesto, por lograr con él un gran incremento de la «justicia social». Hoy se supone comúnmente, incluso por la mayoría de los economistas académicos, que los ingresos personales se pueden gravar con impuestos de hasta el 91%, [403] sin reducir considerablemente los incentivos o la acumulación de capital de la cual depende toda mejora de las condiciones económicas. Se supone también comúnmente que la compensación por desempleo y las prestaciones de la seguridad social se pueden aumentar o ampliar indefinidamente, sin reducir los incentivos para trabajar y producir. Este no es el lugar para entrar en una discusión técnica del efecto económico de los impuestos «progresivos» sobre la renta y de los pagos del Estado benefactor, o de una combinación de ambos. Para ello se puede referir al lector a otras fuentes.[404] Aquí basta con señalar que cualquier transferencia de ingresos forzada de Pedro a Pablo, que reduzca el «dividendo social» total, es una ganancia dudosa para la «justicia».

Así que había sabiduría e ingenio en el viejo canto victoriano:

> ¿Qué es un comunista?
> Un hombre que anhela se haga,
> una división igual
> de ganancias desiguales.

Esto nos trae de regreso a la pregunta: ¿Cuál es la concepción apropiada de la justicia? Un sistema bajo el cual el talentoso, hábil y trabajador no recibe más que el incompetente, holgazán y perezoso, y que igualar las recompensas materiales, independientemente del esfuerzo, seguramente sería improductivo; y para la mayoría de nosotros, pienso, también sería injusto. Si pensáramos que esas son las únicas alternativas, seguramente la mayoría de nosotros preferiríamos un sistema enormemente productivo, aunque no fuese idealmente «justo», a un sistema que proporcione una distribución de escasez y pobreza perfectamente «justa»: es decir, de «miseria espléndidamente

equitativa».[405] Esto no quiere decir que prefiramos la abundancia con menoscabo de la justicia. Significa que el término «justo», cuando se aplica a recompensas materiales, debe concebirse como el que se refiere a una distribución que tiende, en el largo plazo, a maximizar los incentivos de todos y, de esa manera, la producción y la cooperación social.

Hay un principio adicional sobre la distribución económica, apoyado por algunos socialistas, que debe discutirse. Es el de la distribución o el pago con base en el «mérito». Se trata de un principio menos ingenuo que el de la división equitativa per cápita, y probablemente será particularmente más atractivo entre literatos, artistas, poetas e intelectuales, en otras disciplinas distintas de la economía. Qué escándalo —dirán algunos de ellos— que un fabricante de cerveza o un buscador de petróleo, vulgar y maleducado, o el escritor de una novela barata, ganen una fortuna, mientras un excelente poeta moderno casi se muera de hambre, porque de su obra se venden solo unos cientos de ejemplares o a duras penas se publica. La gente debería ser recompensada de acuerdo con su verdadero valor moral o, por lo menos, de acuerdo con su contribución «real» a nuestra vida cultural.

Esta solución propuesta deja sin contestar la pregunta central: ¿a quién le corresponde decidir sobre el verdadero valor moral o el mérito «real» de la gente? Algunos podemos creer secretamente que *nosotros* seríamos competentes para decidir sobre los méritos verdaderos de cada persona, y los recompensaríamos en la proporción apropiada, con imparcialidad y justicia absolutas, una vez que conociéramos «los hechos». Pero pensando un poco nos convenceríamos de que solo alguien con la omnisciencia e imparcialidad de Dios sería capaz de decidir sobre el mérito y el valor relativos de cada uno de nosotros. Conocemos los resultados de pesadilla obtenidos donde en la práctica se ha intentado esta solución, como en la Rusia soviética. El enfoque más cercano a una respuesta práctica ha sido una solución simbólica, como en la Inglaterra contemporánea, con su concesión anual de títulos de caballero y otros nombramientos, en Francia con la elección a la Academia, y en los Estados Unidos con la distribución de títulos honoríficos por parte de sus universidades. Pero se ha sabido de gente que ha cuestionado incluso la justicia o la sabiduría en algunos de estos casos.

5. El socialismo significa coerción

La solución del mercado libre no es perfecta, pero es mejor que cualquier otra alternativa que se haya concebido hasta hoy o se pueda concebir en el futuro. Bajo él, las recompensas materiales corresponden al valor que los servicios particulares de cualquiera tienen para sus conciudadanos. Los demás revelan sus valoraciones en lo que están dispuestos a pagar por su contribución. Los escritores o fabricantes mejor pagados son los que ofrecen al público lo que este quiere, aunque no sea lo mejor para él. Lo que quiere se corresponderá con lo que es bueno para él, solo conforme se eleve el nivel general del gusto, de la moral y de la sabiduría. Pero sean cuales fueren los defectos de este sistema, cualquier sustituto coercitivo o arbitrario seguramente será mucho peor.

La cuestión central entre el capitalismo y el socialismo es la libertad: «Es parte de la esencia de una sociedad libre que seamos recompensados materialmente no por hacer lo que otros nos ordenan que hagamos, sino por darles lo que quieren».[406] Esto no significa que el capitalismo sea más «materialista» que el socialismo. «La libre empresa ha desarrollado el único tipo de sociedad que al mismo tiempo que nos provee de amplios medios materiales, si eso es lo que principalmente deseamos, todavía deja al individuo libre para elegir entre las recompensas materiales y las no materiales… Sin duda, es injusto acusar a un sistema como más materialista porque le deja al individuo decidir si prefiere la ganancia material sobre otras clases de excelencia, en vez de que alguien más tome esta decisión por él».[407]

Lo que no ven quienes proponen otros sistemas de recompensas materiales que las proporcionadas por el capitalismo es que sus sistemas solo pueden ser impuestos por coerción. La coerción es la esencia del socialismo y del comunismo. Bajo el socialismo no puede existir la libre elección de ocupación. Cada uno debe tomar el trabajo que se le asigna. Debe ir adonde le envían. Debe permanecer allí hasta que se le ordene trasladarse a otra parte. Su ascenso o descenso dependen de la voluntad de un superior, dentro de una sola cadena de comando.

En resumen, la vida económica bajo el socialismo está organizada según un modelo militar. A cada uno se le asigna su tarea dentro de un pelotón, como en un ejército. Esto es evidente hasta en las visiones utópicas de Bellamy: su gente tuvo que tomar sus turnos en el «ejército de trabajo», trabajando en las minas, limpiando las calles, atendiendo las mesas…, solo

que, por alguna razón inexplicable, todas esas tareas se habían hecho de repente incomparablemente más fáciles y encantadoras. Engels le aseguró a sus seguidores: «El socialismo abolirá como profesiones tanto la arquitectura como la tracción de carretillas, y el hombre que haya dado media hora a la arquitectura también empujará la carretilla un poco, hasta que su trabajo como arquitecto sea demandado de nuevo. Sería una especie bonita del socialismo la que perpetuó el negocio de empujar la carretilla».[408] En la utopía de Bebel la sociedad solo reconoce el trabajo físico; el arte y la ciencia son relegadas para las horas de ocio.

Lo que está implícito, pero nunca se menciona claramente en estas visiones utópicas, es que todo se hará por coerción, por órdenes de arriba. Se nacionalizará la prensa, se nacionalizará la vida intelectual, desaparecerá la libertad de expresión.

La cruda realidad se muestra hoy en los campos de esclavos rusos y en la China comunista. Cuando se ha destruido la libertad económica, toda otra libertad desaparece con ella. Alexander Hamilton reconoció claramente esto: «El poder sobre la subsistencia de un hombre es el poder sobre su voluntad». O como uno de los amos de la Rusia moderna —Leon Trotsky— señaló aún más claramente: «En un país donde el único empleador es el Estado, la oposición significa la muerte lenta por inanición: el viejo principio “quien no trabaja, no comerá”, ha sido sustituido por uno nuevo “quien no obedece, no comerá”».

Así que el socialismo completo significa la desaparición completa de la libertad. Y, en contra de lo que se ha dicho en un siglo de propaganda marxista, es el socialismo, y no el capitalismo, quien tiende a conducir a la guerra. Es cierto que países capitalistas han ido a la guerra unos contra otros. Pero los que han estado más fuertemente imbuidos de la filosofía del mercado libre y del comercio libre han liderado la opinión pública en oposición a la guerra. El capitalismo depende de la división del trabajo y de la cooperación social. Por lo tanto, depende del principio de la paz, porque cuanto mayor sea el ámbito de la cooperación social, mayor será la necesidad de la paz. El máximo de comercio entre las naciones —que todos los liberales verdaderos reconocen como mutuamente ventajoso— requiere el mantenimiento constante de la paz. Como se recordó en nuestro capítulo «Ética internacional», fue uno de los primeros grandes liberales, David Hume, quien escribió en su ensayo *Of the Jealousy of Trade*, en 1740: «Me aventuraré por

lo tanto a reconocer que no solo como hombre, sino como un sujeto británico, rezo porque florezca el comercio de Alemania, España, Italia y hasta de la misma Francia. Tengo al menos la certeza de que Gran Bretaña y todas las otras naciones prosperarían más, si sus soberanos y sus ministros abrigaran mayores y más benévolos sentimientos hacia los demás».

Por el contrario, son los Gobiernos socialistas, a pesar de sus denuncias contra los belicistas imperialistas, los que culpan de sus fracasos casi inevitables a las maquinaciones de los países capitalistas, y quienes han constituido la mayor cantidad de guerras modernas. No es necesario repasar detalladamente aquí el registro de guerra de los nacionalsocialistas en Alemania —más conocidos hoy popularmente por su nombre abreviado, los nazis—.[409] Tampoco necesitamos repasar el constante registro de agresión, subversión y conquista de la Rusia soviética y la China comunista: ya sea que la conquista solo haya resultado parcialmente exitosa, como en Finlandia, Corea del Sur, India y Quemoy; o completamente exitosa, como en Lituania, Letonia, Estonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria, Albania, etc. Tenemos, en cualquier caso, como diarios recordatorios, las constantes amenazas de Khrushchev de sepultarnos.

6. Una religión de inmoralidad

Regresamos a la inmoralidad generalizada del marxismo desde sus inicios hasta la actualidad. Se pensaba que el noble fin del socialismo justificaba cualquier medio. Como lo escribe Max Eastman:

> Marx odiaba a la deidad y consideraba las altas aspiraciones morales como un obstáculo. El poder en el que descansaba su fe en el paraíso próximo era la evolución dura, feroz, y sangrienta, de un mundo «material» que, sin embargo, iba misteriosamente «hacia arriba». Él se convenció de que, a fin de mantener el paso con un mundo así, debemos dejar de lado los principios morales y dedicarnos a la guerra fratricida. Si bien enterrada bajo una montaña de racionalizaciones económicas, que pretenden ser ciencia, esa fe mística y antimoral es la única contribución totalmente original de Karl Marx al patrimonio de ideas del hombre.[410]

Marx expulsó a gente de su partido comunista por mencionar programáticamente cosas como «amor», «justicia», «humanidad», «moralidad» misma. Cuando fundó la Primera Internacional, le escribió en privado a Engels: «Me vi obligado a insertar en el preámbulo dos frases sobre “el deber y el derecho”, igual sobre “verdad, moralidad y justicia”». Pero le aseguró a Engels que estas frases lamentables «están colocadas de tal modo

que no puedan hacer daño».[411]

Lenin, su fiel seguidor, declaró que con el fin de acercar el paraíso socialista terrenal, «debemos estar preparados para emplear artimañas, engaños, infracciones a la ley, retener y ocultar la verdad. Podemos y debemos escribir en un lenguaje que siembre entre las masas odio, rechazo, desprecio y otros sentimientos similares, hacia quienes están en desacuerdo con nosotros».[412]

Dirigiéndose a un Congreso de la Juventud Rusa, Lenin declaró:

»Para nosotros, la moral está completamente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado».[413]

Cuando era joven, Stalin organizaba robos bancarios y atracos. Cuando llegó al poder se convirtió en uno de los más grandes asesinos de masas de la historia.

El lema de los bolcheviques era simple: «Todo lo que promueve el éxito de la revolución es moral; todo lo que lo dificulta es inmoral».

Como lo expresa Max Eastman, al examinar el registro de esta «religión de inmoralidad»: «La noción de un paraíso terrenal, en el que los hombres morarán juntos en fraternidad milenaria, se utiliza para justificar crímenes y depravaciones que superan cualquier cosa que el mundo moderno ha visto… Nunca antes tuvo la humanidad un desastre así».[414]

32

Moral y religión

1. «Si no hay Dios…»

¿Es necesaria la religión para descubrir las normas morales específicas que deberían guiarnos? ¿Es necesario creer en las doctrinas tradicionales principales de la religión —como la existencia de un Dios personal, una vida después de la muerte, un cielo y un infierno— a fin de asegurar la observancia humana de las normas morales?

La creencia de que la moral es imposible sin la religión ha dominado el pensamiento del mundo occidental durante casi veinte siglos. En su forma más cruda, es puesta en la boca de Smerdyakov Karamazov, en el marco de la escena terrible donde le confiesa a su hermanastro Iván, un ateo filosófico, que ha asesinado y robado al padre de ambos: «Yo solo era tu instrumento» —le dice Smerdyakov— «tu criado fiel, y lo hice siguiendo tus palabras. “Todas las cosas son legales”. Eso fue lo que me enseñaste… Ya que, si no hay ningún Dios eterno, la virtud no existe ni tampoco hay una necesidad de ella».[415]

Santayana satiriza el mismo tipo de argumento: «Es una suposición curiosa de los moralistas religiosos que sus preceptos nunca serían adoptados, a menos que se persuada a la gente, a través de evidencias externas, que Dios absolutamente los estableció. Si no fuera por el mandato y las amenazas divinas, a nadie le gustaría otra cosa mejor que no fuera matar, robar y dar falso testimonio».[416]

2. La acusación

Quizá la mejor forma de llegar a una respuesta a las dos preguntas que se inicia este capítulo sea examinando los argumentos principales de ambos lados.

Comencemos por el argumento de aquellos que han negado que la fe religiosa sea necesaria para mantener la moral. Quizá la declaración más completa sobre esto sea la hecha por John Stuart Mill en su ensayo «The Utility of Religion».[417] Mill comienza sosteniendo que la religión siempre ha recibido un crédito excesivo de mantener la moral, porque, siempre que se ha enseñado formalmente la moral, sobre todo a los niños, casi invariablemente se ha enseñado *como* religión. A los niños no se les enseña a distinguir entre las órdenes de Dios y las órdenes de sus padres. Mill sostiene que el motivo principal de la moral es la buena opinión de nuestros semejantes. La amenaza de castigo por nuestros pecados en la otra vida solo ejerce una fuerza dudosa e incierta: «Incluso el peor malhechor es apenas capaz de pensar que cualquier delito que haya estado en su poder cometer, cualquier mal que haya podido infligir en este corto espacio de existencia, puede haber merecido la tortura eterna». En todo caso, «el valor de la religión como un suplemento a las leyes humanas, una especie de policía más astuta, un auxiliar para el que atrapa a los ladrones y el verdugo, no es la parte de sus reclamos sobre la cual más les gusta insistir a los más altruistas de su adeptos».

También hay un verdadero peligro en atribuirle un origen sobrenatural a las máximas de la moral recibidas. «Aquel origen las consagra del todo y las protege de ser discutidas o criticadas». El resultado es que la moral se vuelve «estereotipada»: no se mejora ni perfecciona, y se conservan preceptos dudosos, junto con los más nobles y necesarios.

Mill sostiene que incluso la moral que los hombres han logrado a través del miedo o el amor a Dios puede lograrse también por quienes buscamos no solo la aprobación de aquellos a los que respetamos, sino la aprobación imaginada

> de aquellos a los que, muertos o vivos, admiramos o veneramos… Pensar que nuestros padres o amigos muertos habrían aprobado nuestra conducta es un motivo apenas menos poderoso que conocer que nuestros vivos sí lo aprueban: y la idea de que Sócrates, o Howard, o Washington, o Antonio, o Cristo habrían simpatizado con nosotros, o que intentamos hacer nuestra parte con el espíritu con que ellos hicieron la suya, ha funcionado en las mejores mentes como un fuerte incentivo para actuar de acuerdo con sus más altos sentimientos y convicciones.

Por otra parte,

las religiones que tratan sobre promesas y amenazas en cuanto a una vida futura… sujetan los pensamientos a los intereses póstumos de la persona; invitan a considerar el ejercicio de sus deberes hacia los demás principalmente como un medio para su salvación personal; son uno de los más graves obstáculos al gran objetivo de la cultura moral: el fortalecimiento del elemento altruista y el debilitamiento del elemento egoísta en nuestra naturaleza… El hábito de esperar ser recompensado en otra vida por nuestra conducta en esta hace que incluso la virtud misma ya no sea un ejercicio de los sentimientos altruistas.

Mill hace otros comentarios sobre lo que él considera los elementos de la inmoralidad positiva en las religiones judía y cristiana, pero Morris R. Cohen hace una acusación aún más amarga y rotunda:

El carácter absoluto de la moral religiosa ha enfatizado las sanciones del miedo: las consecuencias aterradoras de la desobediencia. No quiero pasar por alto el hecho de que los más grandes maestros religiosos han puesto más énfasis en el amor a lo bueno por sí mismo. Pero en este último aspecto, no han sido diferentes de grandes filósofos como Demócrito, Aristóteles o Espinoza, quienes consideraban la moral como su propia recompensa…

La religión ha hecho de la crueldad una virtud. Sangrientos sacrificios de seres humanos para apaciguar a los dioses llenan las páginas de la historia. En el México antiguo tenemos el sacrificio masivo de prisioneros de guerra como una forma de culto nacional. En el antiguo Oriente tenemos el sacrificio de niños a Moloch. Incluso los griegos no eran totalmente libres de esta costumbre religiosa. Tengamos en cuenta que, aunque el Antiguo Testamento prohíbe el arcaico sacrificio oriental del primogénito, no niega su eficacia en el caso del Rey de Moab (II Reyes 3:2), ni hay en él ningún rechazo a la facilidad con que Abraham estaba dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac. En la India era un deber religioso de la viuda hacerse quemar en la pira funeraria de su marido. Y mientras el cristianismo formalmente condenaba el sacrificio humano, de hecho lo revivió con el pretexto de quemar a los herejes. Paso sobre los muchos miles quemados por orden de la Inquisición, y el registro de cientos de personas quemadas por gobernantes, como la Reina María, por no creer en el papa o en la transubstanciación. El protestante Calvino quemó a Miguel Servet por sostener que Jesús era «el hijo del Dios eterno» en lugar de «el hijo eterno de Dios». En nuestra propia América, la herejía era un delito capital en tiempo de la Colonia.

La crueldad es una parte mucho más integral de la religión de lo que la mayor parte de personas comprenden y aceptan. La Ley Mosaica ordena a los israelitas que, cuando ataquen una ciudad, maten a todos los hombres y a todas las mujeres que han conocido varón. La fuerza religiosa de esto se muestra cuando Saúl es maldecido y toda su dinastía es destruida por dejar vivo a un prisionero, el rey Agag. Considérese aquel sensible salmo «Junto a los ríos de Babilonia». Tras expresar el grito patético «¿Cómo podemos cantar las canciones de Yaveh en una tierra extranjera?», pasa a maldecir a Edom, y termina con esto: «¡Dichoso el que tome a tus niños y los estrelle contra las piedras!». ¿Ha habido algún movimiento religioso para expurgar esto del servicio religioso de judíos y cristianos? Algo del espíritu de este odio intenso hacia los enemigos de Dios —es decir, aquellos que no son de nuestra propia religión— ha inventado y desarrollado los terrores del infierno, y condenado a casi toda la humanidad a sufrirlos eternamente: es decir, a todos, excepto a unos pocos miembros de nuestra religión particular. Y lo peor de todo, ha considerado que estos tormentos añaden lustre a la beatitud de los santos. La doctrina de un Dios amoroso y misericordioso profesada por el cristianismo o el islam no ha impedido a muchos integrantes de ambas religiones predicar y practicar el deber de odiar y perseguir a los que no creen como ellos. No ha impedido guerras feroces entre las diversas sectas de estas religiones, como las guerras entre chiitas, sunitas y wahabitas, o entre ortodoxos griegos, católicos romanos y protestantes.

Por supuesto, el espíritu feroz de la guerra y el odio no se debe completamente a la religión. Pero la religión *ha* hecho del odio un *deber*. Predicó las cruzadas contra los mahometanos y perdonó pecados atroces para fomentar la matanza indiscriminada de ortodoxos griegos, así como

de poblaciones mahometanas…

La persecución cruel y la intolerancia no son accidentes, sino que surgen de la esencia misma de la religión: a saber, de sus pretensiones absolutas. En tanto que cada religión afirme tener la verdad absoluta, sobrenaturalmente revelada, todas las otras religiones son errores pecaminosos… No hay ningún capítulo más sombrío en la historia de la miseria humana que las guerras religiosas o sectarias de aniquilación recíproca, excepcionalmente sangrientas, que han bañado de sangre gran parte de Europa, África del Norte y Asia Occidental…

El supuesto complaciente que identifica la religión con la moral más alta ignora el hecho histórico de que no hay ni una sola práctica humana repugnante que no haya sido considerada en algún momento u otro como un deber religioso. Ya he mencionado la ruptura de las promesas a los herejes. Pero el asesinato y la brutalidad —como indican las palabras mismas—, la prostitución sagrada —en Babilonia y la India—, las diversas formas de autotortura y la suciedad verminosa de santos como Tomás Becket, han sido siempre parte de la religión. La concepción religiosa de la moral ha sido legalista. Las reglas morales son mandatos de los dioses. Pero estos últimos son soberanos y no están sujetos a las reglas que establecen para los demás, según sus dulces voluntades.[418]

3. La defensa

Ante tan arrolladoras acusaciones, ¿qué tienen que decir los defensores de la religión como base indispensable de la moral? Extrañamente, no es fácil encontrar entre autores recientes que escriben sobre ética, exponentes intransigentes y poderosos de este punto de vista tradicional. Si vemos, por ejemplo, al Reverendo Hastings Rashdall, en el que esperaríamos encontrar tal punto de vista, nos sorprende la modestia de sus pretensiones. Sus ideas son presentadas con mucho detalle en su muy conocido trabajo, en dos volúmenes, *The Theory of Good and Evil* (1907), concretamente en los dos capítulos «Metaphysics and Morality» y «Religion and Morality». Pero ha resumido formalmente sus opiniones sobre el tema en un pequeño volumen, de menos de cien páginas, escrito pocos años después, que él mismo describe en un prefacio como «necesariamente un poco más que una condensación de mi *Theory of Good and Evil*». Me parece mejor citar su propio resumen, casi en su totalidad:

1. La moral no puede basarse en una proposición metafísica o teológica, ni deducirse de ellas. El juicio moral es definitivo e inmediato. Poniendo esto en lenguaje popular, el reconocimiento

inmediato de que yo debería actuar de una manera determinada proporciona una razón suficiente para actuar así, totalmente al margen de cualquier otra creencia que pueda tener sobre la naturaleza última de las cosas.

2. Pero el reconocimiento de la validez de la obligación moral en general, o de cualquier juicio moral particular, implica, lógicamente, la creencia en un yo espiritual permanente, que es realmente la causa de sus propias acciones. Tal creencia es, en el sentido más estricto, un postulado de la moral.

3. La creencia en Dios no es un postulado de la moral en el sentido de que el rechazo de la misma implique una negación de todo significado o validez de nuestros juicios morales; pero la aceptación o rechazo de esta creencia afecta materialmente el sentido que damos a la idea de obligación. La creencia en la objetividad de los juicios morales implica que la ley moral no es reconocida como un elemento meramente accidental en la construcción de la mente humana, sino como un hecho fundamental acerca del universo. Esta demanda racional no la puede satisfacer ninguna metafísica meramente materialista o naturalista, y sí satisface una teoría que explica el mundo como la expresión de una voluntad racional intrínsecamente correcta, y la conciencia moral como una revelación imperfecta del ideal hacia el cual esa voluntad se dirige. La creencia en Dios puede describirse como un postulado de la moral en un sentido menos estricto o secundario.

4. Así, lejos de que la ética esté basada en o sea deducida de la teología, una teología racional está en gran parte basada sobre la ética: la conciencia moral nos suministra todo el conocimiento que poseemos en cuanto a la acción, el carácter y la dirección de la voluntad suprema, y forma un elemento importante en el argumento sobre la existencia de tal voluntad.

5. Debemos rechazar perentoriamente la opinión de que la obligación de la moral depende de las sanciones —es decir, la recompensa y el castigo— en esta vida o en cualquier otra. Pero, así como la creencia en una ley moral objetiva naturalmente conduce a, y requiere para su plena justificación, la idea de Dios, así la idea de Dios implica la creencia en la inmortalidad, si la vida presente parece un cumplimiento inadecuado del ideal moral. De maneras que no necesitan recapitularse, hemos visto que es, prácticamente, una creencia eminentemente favorable a la influencia máxima del ideal moral en la vida.

Quizá todavía se pueda resumir más toda la posición. Es posible que un hombre conozca su deber y que logre un éxito considerable al cumplirlo, sin ninguna creencia en Dios o en la inmortalidad, o cualquiera de las otras creencias comúnmente denominadas religiosas; pero probablemente lo sabrá y hará mejor si acepta una visión del universo que incluya como sus artículos más fundamentales estas dos creencias.[419]

4. La ética del Antiguo Testamento

Después de este breve vistazo a algunos de los argumentos en conflicto, ¿cuál debería ser nuestra respuesta a las dos preguntas con las cuales iniciamos este capítulo? Comencemos por la primera.

Es difícil entender cómo las creencias religiosas puedan por sí mismas orientarnos de alguna forma hacia las reglas morales específicas por las que debemos guiarnos. Regresamos al viejo problema teológico: la religión nos dice que deberíamos actuar de acuerdo con la voluntad de Dios. Pero ¿es correcta una acción simplemente porque Dios la desea? ¿O Dios la desea

porque es correcta? No podemos concebir que Dios nos ordene arbitrariamente hacer algo que no sea correcto, o nos prohíba hacer algo que no sea lo malo. ¿Son morales las acciones porque Dios las desea, o Dios las desea porque son morales? ¿Qué es primero, lógica o temporalmente: la voluntad de Dios o la moral?

Hay aquí otro problema teológico: si Dios es omnipotente, ¿cómo puede su voluntad dejar de realizarse, hagamos el bien o el mal?

Luego está el problema ético práctico. Suponiendo que es nuestro deber seguir la voluntad de Dios, ¿cómo podemos saber qué es lo que Dios desea, ya sea en general o en algún caso particular? ¿Quién está al tanto de la voluntad de Dios? ¿Quién es tan presuntuoso como para suponer que conoce la voluntad de Dios? ¿Cómo determinamos la voluntad de Dios? ¿Por intuición? ¿Por revelación especial? ¿Por razón? En este último caso, ¿debemos suponer que Dios desea la felicidad de los hombres? Entonces regresamos a la posición del utilitarismo. ¿Hemos de suponer que desea la «perfección» de los hombres, o su «autorealización», o que vivan «de acuerdo con la naturaleza»? Entonces regresamos a una de estas filosofías éticas tradicionales, pero puramente por nuestras propias suposiciones y no por el conocimiento directo o inequívoco de la voluntad de Dios.

Un centenar de religiones diferentes dan un centenar de razones o interpretaciones diferentes de la voluntad de Dios en el ámbito de la moral. La mayoría de los cristianos suponen que se encuentra en la Biblia. Pero cuando nos dirigimos a la Biblia, nos encontramos con cientos de mandamientos, leyes, sentencias, prescripciones, enseñanzas, preceptos morales. A menudo, estas normas se contradicen frontalmente entre sí. ¿Cómo podemos conciliar el mosaico «ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe»[420] con la advertencia directa que Cristo hace en el Sermón del Monte:

> «Oísteis que fue dicho: “Ojo por ojo y diente por diente”. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, ponle también la otra…
>
> Oísteis que fue dicho: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os odian y orad por los que os ultrajan y os persiguen».[421]

En términos generales, los preceptos éticos del Antiguo y del Nuevo Testamento no solo se contradicen entre sí en los detalles, sino incluso en su

espíritu general. El Antiguo Testamento ordena la obediencia a Dios a través del miedo; el Nuevo Testamento suplica la obediencia a Dios a través del amor.

A algunas personas les gusta decir, irreflexivamente, que toda la orientación moral que necesitamos se encuentra en los Diez Mandamientos. Se olvidan de que los Diez Mandamientos no se limitan expresamente a diez en la Biblia misma, sino que son seguidos inmediatamente por más de un centenar de otros mandamientos, llamados, sin embargo, «leyes». También olvidan que Cristo mismo insistió en la necesidad de complementarlos. «Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros».[422] Y Jesús le da más énfasis a este mandamiento, en su vida y en sus enseñanzas, que a cualquier otro.

Cuando tomamos los Diez Mandamientos por sí solos, nos encontramos con que, si no fuera por su supuesto origen sagrado, los consideraríamos como un surtido bastante extraño y desequilibrado de reglas morales. Trabajar durante el día de reposo, a juzgar por el énfasis relativo que se le da (87 palabras), es considerado como un pecado o delito mucho más serio que cometer un asesinato (dos palabras). Tampoco hay ninguna indicación, para el caso, de que el adulterio, el robo o dar falso testimonio sean pecados menos graves que el asesinato. Aparentemente, no es mayor pecado robar algo que simplemente codiciarlo; y la razón por la cual es un pecado codiciar a la esposa de su vecino es, al parecer, porque ella, como su casa, su siervo, su criada, su buey o su asno, forman parte de la propiedad de su vecino. Por último, el Dios de los Diez Mandamientos no es solo, según su propia confesión, «un Dios celoso», sino increíblemente vengativo, «que tengo presente la maldad de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen».

Inmediatamente después de los Diez Mandamientos, Dios le ordenó a Moisés poner ante los hijos de Israel más de cien leyes. La primera ordena que si alguien compra a un esclavo hebreo, el esclavo servirá seis años y será liberado en el séptimo. El que golpea a un hombre hasta la muerte morirá, pero también quien maldiga a su padre o a su madre. Y «a la hechicera no la dejarás con vida».[423]

Pero ya se ha dicho suficiente aquí (y en la cita de Morris R. Cohen en este capítulo) para demostrar al menos, sin más pruebas, la conclusión

negativa de que la ética del Antiguo Testamento, explícita e implícita, no es una guía de conducta confiable para el hombre del siglo veinte.[424]

5. La ética del Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento encontramos una ética notablemente diferente. En lugar del Dios de la venganza, que debe ser temido, encontramos al Dios de la misericordia, que debe ser amado. El nuevo mandamiento «que os améis unos a otros», el ejemplo de su vida personal y la predicación de Jesús de Nazaret han tenido una influencia más profunda en nuestras aspiraciones e ideales morales que cualquier otra regla o persona en la historia.

Pero las doctrinas éticas de Jesús presentan dificultades graves. Podemos, en gran parte, ser dueños de nuestras acciones, pero no podemos ser dueños de nuestros sentimientos. No podemos amar a todos nuestros semejantes simplemente porque pensamos que deberíamos hacerlo. Amor por unos pocos (por lo general, los miembros de nuestra familia inmediata), afecto y amistad por algunos, buena voluntad inicial hacia un círculo más amplio, y el esfuerzo constante por desalentar y reprimir en nosotros la cólera, el resentimiento, los celos, la envidia o el odio incipientes, es lo más que la mayoría, salvo un muy pequeño número de nosotros, parecemos ser capaces de lograr. Podemos alabar del diente al labio lo de poner la otra mejilla, amar a nuestros enemigos, bendecir a los que nos maldicen, hacer bien a quienes nos odian, pero no podemos, excepto en las más raras ocasiones, tomar estos mandatos literalmente. (No hablo aquí de nuestro deber de ser justos, ni siquiera de aparentar amabilidad hacia todos, sino de nuestra capacidad de ser dueños de nuestros sentimientos interiores hacia todos).

A pesar del mandato de Mateo 7:1 «no juzguéis y no seréis juzgados», todas las naciones modernas tienen policías, tribunales y jueces. La mayoría de nosotros, indistintamente de si de vez en cuando consideramos la viga en nuestro propio ojo o no, no podemos dejar de señalar la paja en el ojo de nuestro hermano. La inmensa mayoría de nosotros no somos más capaces que el joven rico (Mateo 19:20-22) de tratar de ser perfectos, mediante la venta de todo lo que tenemos y dando el producto a los pobres. Aunque sea casi imposible para un hombre rico entrar en el reino de los cielos (Mateo 19:24-25), la mayoría de nosotros tratamos de hacernos tan ricos como podemos y

esperar lo mejor más adelante. A pesar de Mateo 6:25-28, nos preocupamos de nuestra vida, de qué hemos de comer, de qué hemos de beber y de qué vestiremos. Sembramos, cosechamos, almacenamos en graneros, trabajamos, ahorramos y nos ocupamos de nosotros mismos, con la esperanza de añadir tiempo a nuestra vida.

El problema no es simplemente que somos incapaces de alcanzar la perfección moral. Que no podamos alcanzar la perfección no es razón para que no podamos concebirla como el más alto ideal. La pregunta va más allá de esto. ¿Son practicables algunos de los ideales de la enseñanza de Jesús? ¿Sería la vida del individuo o de la humanidad socialmente entendida más o menos satisfactorias, si tratáramos de seguir literalmente algunos de estos preceptos?

La moral enseñada por Jesús estaba aparentemente basada en el supuesto que «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca. ¡Arrepentíos y creed en el evangelio!».[425]

> Jesús se considera a sí mismo como el profeta del reino de Dios que se acerca; un reino que, según la profecía antigua, traerá la redención de toda insuficiencia terrenal y, con ella, de todas las preocupaciones económicas. Sus seguidores no tienen que hacer nada, sino prepararse para ese día. El tiempo para preocuparse por los asuntos terrenales ya pasó, pues ahora, en espera del reino, los hombres deben ocuparse de cosas más importantes. Jesús no ofrece normas para la acción y la lucha terrenal; su reino no es de este mundo. Las normas de conducta que le da a sus seguidores son válidas solo para el corto intervalo que todavía tiene que vivirse a la espera de las grandes cosas por venir. En el reino de Dios no habrá preocupaciones económicas.[426]

Ya sea que esta interpretación sea correcta o no, prácticamente todos, excepto los primeros cristianos, abandonaron esta noción y la moral de «transición» basada en ella. Como Santayana ha dicho: «Si una moral religiosa se ha de convertir en la de la sociedad en general —cosa que la moral cristiana original nunca pretendió ser— debe adaptar sus máximas a un sistema posible de economía mundanal».[427]

6. Conclusión

Debemos llegar, entonces, a esta conclusión. La ética es autónoma. No depende de ninguna doctrina religiosa específica. Y el gran cuerpo de normas éticas, incluso aquellas establecidas por los Padres de la Iglesia, no tiene relación necesaria con ninguna premisa religiosa. A manera de ilustración, solo necesitamos señalar al gran sistema ético de Tomás de Aquino. Como

nos dice Henry Sidgwick,

> La filosofía moral de Tomás de Aquino es, en general, aristotelismo con un tinte neoplatónico, interpretado y complementado por una visión de la doctrina cristiana derivada principalmente de San Agustín… Cuando… entre las virtudes morales él distingue a la justicia, manifestada en acciones por las cuales otros reciben su merecido, de las virtudes que están relacionadas principalmente con las pasiones del propio agente, él da su interpretación de la doctrina de Aristóteles; y su lista de estas últimas virtudes, hasta la número diez, es tomada en bloque de la *Ética a Nicómaco*.[428]

Esta gran similitud en el código ético de personas, con tan profundas diferencias en las creencias religiosas, no debería sorprendernos. En la historia de la humanidad, la religión y la moral son como dos corrientes que a veces corren paralelas, a veces se fusionan, a veces se separan, a veces parecen independientes y a veces interdependientes. Pero la moral es más antigua que cualquier religión viva y probablemente más antigua que todas las religiones. Aun entre los animales inferiores encontramos una especie de código moral —o al menos lo que, si lo encontráramos entre los seres humanos— podríamos llamar comportamiento moral.[429]

Volvamos ahora a la segunda pregunta con la cual se inició este capítulo. Incluso si la religión no puede decirnos nada sobre cuáles deberían ser las reglas morales específicas, ¿es necesaria para asegurar la observancia del código moral? Pienso que la mejor respuesta que podemos dar es que, incluso cuando la fe religiosa no es indispensable para su observancia, en el estado actual de la civilización debe ser reconocida como una fuerza poderosa para asegurar el cumplimiento de dicha observancia. No hablo principalmente del efecto de la creencia en una vida futura —en un cielo o un infierno—, aunque esto no es en absoluto insignificante. Hacer el bien, con la esperanza de una recompensa en una vida futura, o abstenerse de hacer el mal, por miedo al castigo en esa misma vida, ha sido llamado maliciosamente utilitarismo religioso; pero, aunque el motivo sea puramente egoísta, el resultado puede ser, hasta ahora, benéfico, como el resultado de lo que Bentham llama prudencia de consideración externa.

Sin embargo, la creencia religiosa más poderosa que respalda la moral me parece de una naturaleza muy diferente. Esta es la creencia en un Dios que ve y conoce todas nuestras acciones, cada uno de nuestros impulsos y todos nuestros pensamientos; que nos juzga con justicia exacta, y que, sea que nos recompense por nuestras buenas acciones o nos castigue o no por nuestras acciones malas, aprueba nuestras buenas acciones y desaprueba las malas.

Quizás, como lo sugiere Mill, esta concepción de Dios —como un testigo que todo lo ve y todo lo juzga— pueda ser sustituido de manera eficaz, como lo ha sido en muchos agnósticos, por un pensamiento casi igualmente eficaz sobre lo que nuestros padres o amigos o alguna gran figura humana, vivos o muertos, a quien admiramos o reverenciamos profundamente, pensarían de nuestra acción o pensamiento secreto, si lo conocieran. De todos modos, la creencia en un Dios omnisciente y que todo lo juzga sigue ejerciendo una fuerza enorme en la conducta ética en la actualidad.

No cabe duda de que la decadencia de la fe religiosa tiende a dar pie al libertinaje y a la inmoralidad. Esto es lo que ha estado sucediendo en nuestra propia generación. Sin embargo, no es función del filósofo moral, como tal, proclamar la verdad de esta fe religiosa o tratar de mantenerla. Su función es, más bien, insistir en la base racional de toda moral, señalar que no necesita ningún supuesto sobrenatural, y demostrar que las reglas de la moral son, o deberían ser, aquellas reglas de conducta que tienden más a aumentar la cooperación, la felicidad y el bienestar humanos en esta nuestra vida presente. [430]

Resumen y conclusión

1. Resumen

Veamos si podemos resumir brevemente algunas de las propuestas principales del sistema ético que defendemos.

1. La moral no es un fin que perseguimos puramente por sí mismo. Es un medio para alcanzar fines ulteriores. Pero, debido a que se trata de un medio *indispensable*, la valoramos también por sí misma.
2. Toda acción humana se ejecuta con el fin de sustituir, mediante un estado de cosas más satisfactorio, uno menos satisfactorio. La conducta que llamamos moral es la que consideramos que tiene más probabilidades de conducir a una situación más satisfactoria *en el largo plazo*.
3. Decir que procuramos maximizar nuestras satisfacciones en el largo plazo solo es otra manera de decir que procuramos maximizar nuestra felicidad y nuestro bienestar.
4. Aunque las acciones deben ser juzgadas por su tendencia a promover una felicidad y un bienestar duraderos, es un error aplicar este criterio utilitarista *directamente* a un acto o una decisión *considerados en forma aislada*. Es imposible para cualquiera prever todas las consecuencias de un acto particular. Pero *somos* capaces de juzgar las consecuencias de seguir determinadas *reglas generales* de acción: esto es lo mismo que actuar de acuerdo con *principios*.
5. Hay varias razones por las cuales debemos sujetarnos a ciertas normas generales establecidas, en lugar de intentar tomar una decisión *ad hoc* en cada caso. Debemos respetar un código aceptado de normas —incluso aunque no sean las mejores imaginables—, para que otros puedan fiarse de nuestras acciones y nosotros podamos fiarnos de las de ellos. Solo podemos lograr la cooperación social adecuada cuando cada uno puede

seguir su propio camino de acuerdo con esta expectativa mutua. Por otra parte, el conjunto particular de reglas de conducta plasmadas en nuestra tradición moral existente, la moral del «sentido común», se basa en miles de años de experiencia humana, y en millones de juicios y decisiones individuales. Este código moral tradicional puede no ser perfecto o adecuado para hacer frente a cada nueva situación que pueda surgir. Algunas de sus reglas pueden ser vagas o incluso de alguna manera defectuosas, pero en conjunto implican un maravilloso desarrollo social espontáneo, como el idioma: un consenso al que la humanidad llegó a través de los siglos, y que el individuo debe respetar justamente con sentimientos que se acercan a la reverencia y al temor. La regla general de conducta debería ser cumplir siempre con la regla moral establecida, a menos que exista una razón de fuerza mayor para apartarse de ella. Nadie debería negarse a seguirla simplemente porque no entiende claramente su razón de ser.

6. El progreso ético depende no solo del cumplimiento de las reglas morales existentes, sino de un constante refinamiento, mejora y perfección de tales reglas. Pero cualquier intento a gran escala de «darle un nuevo valor a todos los valores» sería presuntuoso y tonto. Lo mejor que cualquier individuo —o incluso toda una generación— puede aspirar a hacer es modificar el código moral y los valores morales en algunos detalles comparativamente menores.
7. La ética filosófica tiene mucho que aprender del estudio de los principios de la ley y la jurisprudencia, por un lado, y de la razón fundamental de los modales, por otro. Tiene también mucho que aprender de la economía teórica. Tanto la ética como la economía estudian las acciones, decisiones y valoraciones humanas, aunque desde diferentes puntos de vista.
8. La ética filosófica es un esfuerzo por comprender la razón fundamental tras el código moral por el que nos regimos, y por descubrir los grandes principios o criterios mediante los cuales se pueden probar las reglas morales existentes o diseñar otras mejores. ¿Cuáles son algunos de estos principios o criterios? ¿Deberían diseñarse las reglas morales principalmente para promover la felicidad en el largo plazo del *individuo* o la felicidad en el largo plazo de la *sociedad*? La pregunta supone una antítesis falsa. Solo una regla que sirviera para hacer lo primero serviría para hacer lo segundo, y viceversa. La sociedad *son* los individuos que la

componen. Si cada uno logra la felicidad, necesariamente se logra la felicidad de la sociedad.

9. Por supuesto, si cada uno busca su felicidad *a expensas de otros*, debe frustrar el logro de la felicidad de otros, y así cada uno debe frustrar también el logro de la felicidad de todos, *incluido él mismo*. De ello se desprende que a ningún hombre se le debería permitir que se trate a sí mismo como una excepción. Todas las reglas morales deben poderse *universalizar* y aplicarse de manera imparcial a todos.
10. Este sentido de la *universalidad* puede y debe conciliarse con un amplio sentido de la *individualidad*. Esto se deduce no solo de la necesaria división y especialización del trabajo, y de que cada persona tiene una vocación y un trabajo particulares, sino de que cada uno es un ciudadano de un país particular, un residente de un vecindario particular, un miembro de una familia particular, y así sucesivamente. Una regla «universal» a menudo puede tomar la forma particularizada de que cada hombre tiene un deber hacia su *propio* trabajo, su *propia* esposa, su *propio* hijo, etc., y no necesariamente hacia otros empleos, esposas o hijos.
11. El objetivo mínimo de las reglas morales es prevenir los *conflictos* y las *colisiones* entre los individuos. Un objetivo más amplio es armonizar nuestras actitudes y acciones, a fin de hacer lo más compatible posible la consecución de los objetivos de todos. Esto puede lograrse cuando las reglas no solo son tales que nos permiten prever y depender del comportamiento de cada uno, sino cuando promueven e intensifican nuestra *cooperación* positiva con los demás. Por lo tanto, la *cooperación social* es el corazón de la moral y el medio por el que cada uno de nosotros puede, con más eficacia, satisfacer sus propios deseos y maximizar sus propias satisfacciones. La división y la combinación del trabajo han hecho posible el enorme incremento de la producción y, por lo tanto, de la satisfacción de los deseos en el mundo moderno. La sociedad está basada en un sistema económico en el que cada uno de nosotros se dedica a colaborar en el cumplimiento de los propósitos de los demás como un medio indirecto de lograr cumplir los propios.
12. Así, el «egoísmo» y el «altruismo» se funden y la antítesis entre el «individuo» y la «sociedad» desaparece. De hecho, la actitud moral apropiada —y quizás la actitud dominante del típico hombre moral— no es ni el egoísmo puro, ni el altruismo puro, sino el *mutualismo*: la

consideración para con los demás *y* para con uno mismo, y a menudo el no hacer ninguna distinción entre los intereses propios y los de su familia, sus seres queridos, o algún grupo particular del que se siente parte integral.

13. Debido a que la cooperación social es el gran medio para alcanzar casi todos nuestros fines, se la puede considerar como el objetivo moral que debe alcanzarse. Por lo tanto, nuestras normas morales dominantes pueden orientarse a lograr o a intensificar esta cooperación social, en lugar de orientarlas directamente a lograr la felicidad. Como no hay dos personas que encuentren su felicidad o satisfacción exactamente en las mismas cosas, la cooperación social tiene la gran ventaja de que no es necesaria la unanimidad en cuanto a los juicios de valor para que funcione.
14. Los llamados «sacrificios» que las normas morales exigen a veces son, en una abrumadora mayoría, sacrificios temporales o aparentes, que el individuo hace en el presente para obtener una ganancia mayor en el futuro. Las ocasiones en que las normas exigen un verdadero sacrificio por parte del individuo son tan raras que a la mayoría de nosotros nunca se nos presentan: por ejemplo, el riesgo o la entrega de la vida. Esta situación suele limitarse principalmente a personas en ciertas posiciones o con vocación especial: soldados, policías, doctores, el capitán de un barco que se hunde, etc. Los sacrificios que una madre hace por su hijo, o cualquiera de nosotros por nuestros seres queridos, rara vez son considerados verdaderos sacrificios.
15. La acción inmoral casi siempre es acción de corto plazo. Si de vez en cuando ayuda a un individuo a lograr algún fin particular inmediato, que no podría haber logrado sin ella, es por lo general a costa, hasta para él, del sacrificio de un fin más importante o duradero. Incluso la inmoralidad puede lograr esos pequeños éxitos, pero solo en la medida en que es rara y excepcional, y se limita a una pequeña minoría. Una sociedad corrupta o inmoral es, en última instancia, una sociedad infeliz o agonizante.
16. El ascetismo —pero no la autodisciplina— es una perversión de la moral. La diferencia entre el ascetismo y la autodisciplina es que el primero tiende a minar nuestra salud, acortar nuestra vida y destruir nuestra felicidad, mientras la segunda tiende a aumentar nuestra salud, prolongar nuestra vida y aumentar nuestra felicidad. La autodisciplina y

el autocontrol no se practican como fines en sí mismos, sino como medios para aumentar la propia felicidad en el largo plazo y para promover la cooperación social.

17. Las proposiciones éticas no son verdaderas o falsas en el sentido en que lo son las existenciales. Las normas éticas no son *des*criptivas sino *pres*criptivas. Pero, aunque no son verdaderas o falsas en sentido existencial, pueden ser válidas o inválidas, consecuentes o inconsecuentes, lógicas o ilógicas, racionales o irracionales, inteligentes o no inteligentes, justificadas o injustificadas, convenientes o inconvenientes, *sabias* o *imprudentes*. Es cierto que los juicios o las proposiciones éticas, a pesar de que siempre deben tomar en cuenta los hechos, no son puramente fácticos, sino *valorativos*. Pero esto no significa que sean arbitrarios o simplemente «emotivos» —en el sentido peyorativo en que ese adjetivo es usado por los positivistas y, de hecho, para el que parece haber sido acuñado—. Las reglas, los juicios y las proposiciones éticas son intentos de responder a esta pregunta: ¿Qué es lo mejor que se puede hacer?
18. La moral es autónoma. Aun cuando la religión a menudo sirve como una fuerza que fortalece el cumplimiento de las reglas morales, las reglas morales apropiadas en sí mismas y la naturaleza de nuestros deberes y obligaciones no dependen necesariamente de ninguna doctrina teológica o creencia religiosa.

Esta lista de proposiciones no pretende, por supuesto, ser completa. Se establece solo para recordar al lector el esquema general del sistema; si están numeradas, es simplemente por conveniencia de referirlas.

2. Cooperatismo

Quizá sea oportuno dar al sistema de ética desarrollado y comentado en este libro un nombre que lo distinga. Puede, por supuesto, encajar en varias clasificaciones muy amplias. Es *eudemónico*, porque considera la promoción de la mayor felicidad y bienestar en el largo plazo como el fin de la acción. En su sentido más amplio, concibe la felicidad como sinónimo de la máxima armonización y satisfacción de los deseos humanos. Pero muchos sistemas éticos, desde los tiempos de Epicuro y Aristóteles, han sido eudemónicos en

su fin. Necesitamos un término para describirlo más expresamente.

Es asimismo *teleológico*,[431] porque juzga las acciones o reglas de acción por los fines que tienden a producir, y define las acciones «correctas» como aquellas que tienden a promover fines «buenos». Pero la mayoría de los sistemas éticos modernos —con algunas excepciones, como la doctrina del imperativo categórico y del deber por el deber mismo de Kant— son más o menos teleológicos.

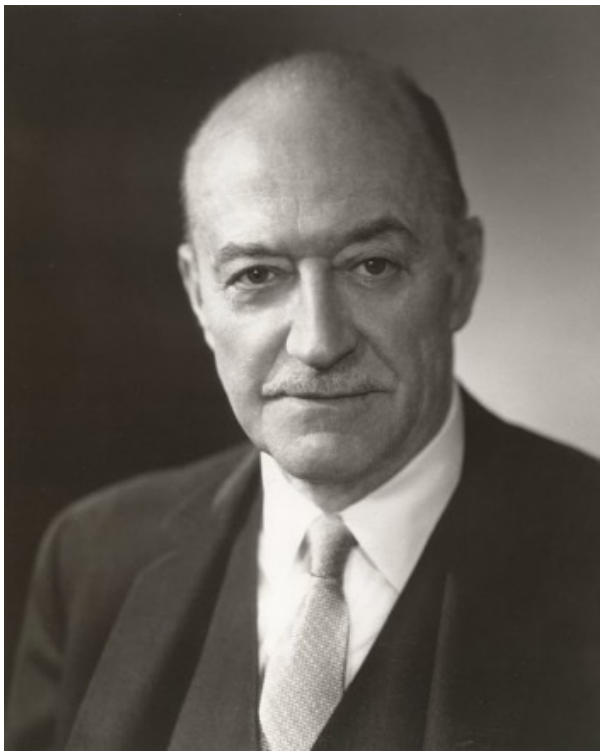
También es una forma de *utilitarismo*, en la medida que considera que las acciones o las reglas de acción deben ser juzgadas por sus consecuencias y su tendencia a promover la felicidad humana. Pero aplicar este término a nuestro sistema podría ser fácilmente engañoso. Esto no solo porque en algunos sectores se ha convertido en un término despectivo —debido a su supuesto hedonismo puramente sensual, o porque en sus inicios el utilitarismo usó la tendencia a producir placer o felicidad como la prueba de un *acto* y no la de una *regla* de acción— sino porque se aplica indiscriminadamente a una variedad demasiado amplia de sistemas diversos. Cualquier sistema ético racional debe ser utilitario en algunos aspectos, si tomamos el término como simplemente significando que juzga las reglas de acción por los fines que tienden a promover. Un crítico filosófico ha enumerado «trece pragmatismos».[432] Un análisis agudo probablemente distinguiría al menos la misma cantidad de utilitarismos. Hay utilitarismo «hedonista», utilitarismo «eudemónico», utilitarismo «ideal» o «pluralista», utilitarismo «agatístico», utilitarismo *directo* o *ad hoc*, utilitarismo *indirecto* o de *reglas*, y varias combinaciones de unos y otros. Si vamos a llamar utilitarismo al sistema que hemos planteado, entonces tendría que llamársele *utilitarismo eudemónico-mutualista-de reglas*, para distinguirlo de otros tipos. Pero esto sería irremediablemente engorroso y no muy esclarecedor.

Me gustaría sugerir, de hecho, que la misma palabra *utilitarismo* empieza a durar más que su propia utilidad.[433]

Hay dos nombres posibles para el sistema de ética expuesto en este libro. Uno de ellos es *mutualismo*. En él se subraya la *actitud* dominante que el sistema sugiere, contrastada con el «egoísmo» puro o con el «altruismo» puro. Pero el nombre que creo que en general es preferible es *cooperatismo*, porque en él se subraya el tipo de *acciones* o reglas de acción que el sistema prescribe, por lo que enfatiza su característica más distintiva.

Puede pensarse que, lógicamente, un nombre debería describir el *objetivo* último del sistema o de la conducta que prescribe, que es maximizar la felicidad y el bienestar humanos. Pero este *felicitismo* o *eudemonismo*, como ya he señalado, ha sido un elemento implícito o explícito de muchos sistemas éticos desde la época de Epicuro. Lo que hasta la fecha ha sido insuficientemente reconocido[434] es que la *cooperación social* es el medio indispensable y principal para realizar todos nuestros fines individuales.

Por lo tanto, la cooperación social es la esencia de la moral. Y la moral, como deberíamos recordárnoslo constantemente a nosotros mismos, es un asunto diario, incluso de cada hora, y no solamente algo en lo que tenemos que pensar solo en unos pocos momentos elevados y heroicos. El código moral de acuerdo con el cual vivimos se muestra cada día, no necesariamente en grandes actos de renuncia, sino en abstenernos de pequeños desaires y mezquindades, y en la práctica de pequeñas amabilidades y cortesías. Pocos de nosotros somos capaces de elevarnos al mandamiento cristiano de «*amarnos* los unos a los otros» pero la mayoría podemos aprender al menos a ser *amables* unos con otros, y para alcanzar la mayoría de los objetivos terrenales esto será casi tan bueno como lo otro.



HENRY HAZLITT, (1894 - 1993). Brillante escritor de temas económicos y literarios, colaborador y columnista de importantes diarios como el *Wall Street Journal* y el *New York Times*. Durante más de 20 años fue director asociado de *Newsweek*. Es también autor de *The Failure of New Economics*, *Man versus Welfare State*, *The Foundtion of Ethics*, y de *The Conquest of Poverty*. Ha sido considerado el periodista económico más importante del siglo XX en Estados Unidos y uno de los más destacados paladines de la libertad