

J. B. Schneewind, "La Corporación Divina y la historia de la ética", en Richard Rorty y otros (comp.), La filosofía en la historia Barcelona: Paidós (1990).

CAPÍTULO 8

LA CORPORACIÓN DIVINA Y LA HISTORIA DE LA ÉTICA

J. B. Schneewind

I

Al estudiar la historia de la filosofía nos sentimos muchas veces tentados de proyectar hacia el pasado nuestra preocupación actual por problemas y métodos. Una de las razones por las que nos está permitido hacerlo es que no nos es posible leer inteligentemente un texto sin disponer de algún enfoque interpretativo que es nuestro, por incipiente que sea. En la filosofía inglesa y norteamericana contemporánea tanto la enseñanza como el aprendizaje han sido en gran medida ahistóricos. Consecuentemente, al considerar textos anteriores, el marco al que recurrimos para intentar comprenderlos tiende a ser el que empleamos en nuestra tarea filosófica cotidiana. Es probable que ese marco parezca a uno como indudablemente adecuado, y acaso no dispongamos de ningún otro.

Tal enfoque tropieza con un inconveniente especial cuando se estudia la historia de la ética. Se sostiene generalmente que la filosofía moderna se inicia con Descartes, y se la define esencialmente por sus preocupaciones epistemológicas. Se considera que éstas están a su vez motivadas por la nueva ciencia y por el desafío cognoscitivo que ella involucraba para la doctrina religiosa. Por supuesto, se admite que la moralidad estaba involucrada en la religión. Pero Bacon, Descartes y Locke no colocaron a las cuestiones éticas en el centro de sus filosofías, y pareciera ser el Cristianismo como teoría del mundo, antes que como modo de vida, lo que en última instancia está en discusión en sus obras. De tal modo, cuando dictamos un curso titulado «Historia de la Filosofía Moderna», habitualmente enseñamos la historia de la epistemología y de la metafísica, y comúnmente no ofrecemos un curso comparable, al que se considere de igual importancia, acerca de la historia de la ética moderna. La historia de la ética es vista, si en realidad se la ve, como una variable

dependiente. Ello armoniza muy bien con aquella línea de la ética contemporánea que ve a la filosofía moral como centrada en esos parientes cercanos de la epistemología, los temas de metáética. En este sentido es interesante advertir que existe un modelo ampliamente aceptado para la enseñanza de la historia de la epistemología y de la metafísica modernas desde Descartes hasta Kant (modelo cuya historia es examinada por el profesor Kuklick en este mismo volumen), pero ningún modelo similar ampliamente aceptado para la enseñanza de la historia de la ética moderna. Por supuesto, es posible que no haya en realidad una vida independiente para la historia del pensamiento acerca de la moralidad, que la ética moderna simplemente emane de los cambios de las mejores perspectivas existentes acerca del conocimiento y de la constitución última del universo. No obstante, creo que no es así. Y si no lo es, entonces se plantea la interesante pregunta de por qué se ha supuesto hasta ahora que es así. En lugar de especular aquí acerca de esa cuestión, me centraré en el esbozo de una forma alternativa de considerar la historia de la ética moderna.

El período que ha de interesarnos se inicia a fines del siglo XVI con la obra de Montaigne, que inaugura la época moderna en el terreno del pensamiento moral, y con la de Hooker, que presenta la última gran formulación en lengua inglesa de la antigua concepción. Se extiende a lo largo de la época de Kant, Bentham y Reid, dos siglos más tarde. Mostraré que podemos ver el curso del pensamiento filosófico en materia de moralidad durante ese período como centrado en determinadas cuestiones éticas específicas, referentes a la cooperación, la justicia y la responsabilidad. No me propongo negar que los cambios producidos en el ámbito de la metafísica y de la epistemología, y, asimismo, en el de la creencia religiosa, fueron de vital importancia para el pensamiento en materia de moralidad. Pero una teoría adecuada en esa materia encierra sus propias exigencias, y las modificaciones producidas en aquellas áreas adquieren importancia para la moralidad a través de una dinámica que emana de aquellas exigencias. Es esa dinámica la que confiere a la ética moderna su problema central y, con ello, su independencia.

Antes de pasar a lo que constituye mi tema principal, deseo hacer una observación acerca de la utilidad que este trabajo puede ofrecer. Para emplear términos hoy usuales, me propongo presentar una explicación predominantemente interna, antes que externa, de la historia de la ética en el período que se extiende aproximadamente desde la época de Montaigne hasta la de Kant. Para una explicación interna, una sucesión de posiciones filosóficas se desarrolla a partir de consideraciones argumentativas o racionales en las que se emplean fundamentalmente los mismos términos, y que se apoyan —consistentemente o no— en supuestos comunes. Una explicación que contenga la afirmación de que un supuesto común fue abandonado por

un pensador posterior, seguirá siendo en gran medida una explicación interna si pone de relieve que se comprende mejor la concepción considerando que resuelve las consecuencias del hecho de abandonar una de las creencias sostenidas por los pensadores anteriores, pero no todas ellas. Al dar prioridad a la búsqueda de una explicación interna, no me propongo sugerir que las consideraciones externas carezcan de importancia o no sean asequibles. Estoy lejos de eso. Pero creo que para estar en condiciones adecuadas para buscar la explicación externa de un desarrollo histórico en el ámbito de la filosofía, debemos disponer primero de la mejor explicación interna posible.

Una de las razones de ello estriba en que quisiéramos comprender la obra de los pensadores anteriores como filósofos. De acuerdo con el concepto que tenemos de la filosofía, ésta involucra la argumentación y la elaboración de las implicaciones enteramente lógicas de un principio o de una posición. Queremos así que el historiador de la filosofía nos explique a los pensadores anteriores, y sus conversaciones, en forma tal que exprese sus aspectos filosóficos. No estamos satisfechos si simplemente se nos dice que llegaron a sostener determinadas concepciones —descuidándose por qué lo hicieron—, y que esas concepciones influyeron en autores posteriores —descuidando en qué forma lo hicieron—. Un importante historiador intelectual nos dice, por ejemplo, que la Ilustración «se desplazó siempre desde un sistema del universo en que todas las decisiones de importancia eran tomadas fuera del hombre, a un sistema en el que se convirtió en responsabilidad del hombre el ocuparse él mismo de ellas».¹ Eso puede ser cierto. En verdad, creo que lo es. Pero no lo comprendo filosóficamente hasta que logro ver cuáles fueron los pasos racionales que condujeron a varios pensadores desde el «sistema» anterior al posterior. Y ver lo es disponer de una explicación interna del cambio.

En forma más general, creo que la explicación más satisfactoria posible de por qué una persona cree una cosa, es la que muestra que lo creído es verdad, o es resultado exacto de un argumento constructivo que parte de premisas que la persona en cuestión acepta, y que esa persona estaba en condiciones aptas para advertirlo. Podemos tener necesidad de recurrir a factores externos para explicar por qué un pensador estaba en condiciones de advertir una verdad o de ver implicaciones, hasta entonces inadvertidas, de algunas de sus convicciones. Pero sentimos —sin duda con razón— que el hecho de que una persona advirtiese la verdad de alguna proposición o viese la solidez de un argumento que, a partir de sus propias convicciones, condujese a una nueva conclusión, tiene que ser una explicación firme de por qué esa persona llegó a creer lo que creyó. Si

1. Véase Wade, 1971, 21, donde se atribuye esta concepción a Cassirer.

una explicación así es asequible y correcta, se torna entonces innecesaria la búsqueda de una explicación ulterior, no racional, de por qué esa persona sostuvo esa creencia. Pareciera pues que sólo cuando no podemos hallar explicaciones internas de la historia del pensamiento debemos volvernos a las explicaciones externas; y si es así, entonces es clara la razón de por qué tenemos que iniciar nuestro trabajo con la búsqueda de explicaciones internas.

Ahora bien: esta concepción conduce —como lo lamenta, con razón, un historiador del pensamiento político— «a una forma de historia que siempre tiende esencialmente a remontarse a los orígenes de las cosas, a los comienzos primeros de las ideas que ella ve operante... Los filósofos sienten la tentación de remontarse aguas arriba hasta llegar a la fuente. El historiador tiene que decirnos de qué modo el río hace su curso, por en medio de qué obstáculos y de qué dificultades». El peligro de suponer que debe demostrarse que las concepciones filosóficas son simplemente desarrollos de un punto originario absoluto, es real. Cabe temer entonces que se ignoren los contextos en los que se desenvuelven las posiciones filosóficas. Si verdaderamente nos proponemos ser historiadores, aun cuando nuestro objeto sea la filosofía, debemos ser conscientes de esos peligros. Debemos estar dispuestos a buscar y a reconocer puntos en los que hay, dentro de la historia de la filosofía, discontinuidades radicales. Pero un modo de localizar esos puntos consiste en llevar adelante la búsqueda de explicaciones internas hasta que dejemos de encontrarlas. Nos hallaremos entonces en una situación en la que deberemos buscar explicaciones externas. Por cierto, muchas de las consideraciones que nos ayudan a comprender de qué modo llegó un pensador a una posición en la que pudo captar una nueva verdad o un nuevo argumento, son externas. Cuestiones referentes a los motivos por los que determinadas discusiones adquirieron relevancia en un momento determinado, o por los que se abandonaron en general supuestos que una vez habían sido comunes, mientras que otros no fueron abandonados, o por los que una línea de pensamiento tomó determinado camino e ignoró otros que eran igualmente asequibles, pueden exigir a menudo respuestas con una base externa. Pero no hay forma de decir *a priori* qué tipo de explicación resultará accesible. Sólo el detallado estudio de desarrollos particulares puede decirnoslo.

II

Es indiscutible que, a comienzos del período que consideraré, el pensamiento estuvo dominado por una persistente concepción cris-

2. Venturi, 1971, 2-3.

tiana de la moralidad. Pero una comprensión inadecuada de la lógica de esa posición ha obstaculizado nuestra capacidad de percibir su papel en desarrollos futuros. Se supone a menudo que una de las cuestiones esenciales en torno de una moralidad religiosa es la de si es, o no es, voluntarista o intelectualista: si los actos moralmente correctos son correctos porque Dios nos manda llevarlos a cabo o, inversamente, si Dios nos manda llevarlos a cabo porque son correctos en sí mismos. Este problema, de significativa importancia para los teólogos, tiene relevancia mucho menor para la moralidad como tal. El interés por él, reavivado a veces por el interés por la llamada falacia naturalista, sirve sólo para apartar la atención de lo que constituye un aspecto mucho más importante de la moralidad cuando se la considera bajo la égida de una Divinidad como la que el Cristianismo enseña. Mi intento de presentar una heurística de la historia de la ética debe comenzar, por tanto, con el esbozo de un modelo de la concepción religiosa en el que se pongan de manifiesto los rasgos que considero más importantes. Digo «modelo» porque, si bien creo que mi bosquejo incluye los rasgos relevantes de una amplia variedad de concepciones realmente existentes, deja también abiertas varias opciones acerca del modo en que deban completarse los detalles. El esbozo que presentaré concluye con un cuadro de lo que llamaré «la Corporación Divina», pero se inicia simplemente con algunas observaciones acerca de la división del trabajo y la cooperación. Lo que digo puede ser obvio —acaso lamentablemente obvio— pero no en menor medida cierto para todo ello.

Considérese, pues, la idea de una empresa cooperativa en la que los agentes se reúnen para producir un bien que ninguno de ellos podría producir solo. Cada uno de los participantes tiene una tarea o un conjunto de tareas. Las tareas de cada uno pueden ser indicadas bajo la forma de reglas en las que se expresan los deberes de cada puesto. Es la realización, conjunta o sucesiva, por parte de cada uno, de los deberes de su puesto lo que produce el bien. Puede haber o no un puesto distinto, de rango más elevado, o un conjunto de puestos, para las funciones de supervisión o de dirección. Pero ni un inspector ni un trabajador de primer rango es personalmente responsable de la producción del bien. No obstante, en muchos casos no sería razonable para los agentes restringirse estrictamente a las responsabilidades formalmente establecidas y rehusarse a ir más allá de ellas. Suponemos habitualmente que cada agente tiene —por encima de las responsabilidades indicadas como deberes de su puesto— la responsabilidad general de prestar atención al modo como marchan las cosas, y de intervenir a fin de compensar la acción deficiente de otros agentes o los efectos de contingencias imprevistas. De tal modo, aun cuando a ningún trabajador se le ha asignado individualmente una responsabilidad definida como «responsabilidad de originar el bien que el grupo se propone producir» cada uno de ellos

tiene una cierta vaga responsabilidad de tener presente aquel bien y de ordenar sus actividades de acuerdo con ello. Y cada uno de los que participan en la empresa estaría sujeto a censura o, acaso, a castigo en caso de ignorar esa responsabilidad general.

El que cada agente deba tener esa vaga responsabilidad general no es un rasgo necesario de los trabajos hechos en cooperación. Por el contrario, sólo es razonable atribuírsela en determinadas condiciones. Esas condiciones pueden estar presentes o ausentes en grados variables. Parece natural, por ejemplo, que, en la medida en que la comprensión que los participantes tienen del bien que debe producirse es menor, menos se los puede criticar si se limitan a cumplir con sus deberes específicos. Cuanto menos sabe cada uno acerca del modo en que los otros deben llevar a cabo su aporte, menos sujeto está cada uno a la crítica por atender sólo a sus propias ocupaciones. En la medida en que haya, y se sepa que hay, un gran sistema de apoyo, de modo tal que los errores o las fallas de los otros sean remediadas, decrecerá la vaga responsabilidad general que uno tiene de ordenar las propias acciones atendiendo a los resultados. Si quien está a cargo de inspeccionar el trabajo que uno tiene, ha aclarado que a uno se lo recompensa por llevar a cabo sus propias obligaciones estrictamente, sin mirar ni a lo que se hace a la izquierda o a la derecha, entonces nuevamente se reduce la posibilidad de ser criticado por hacerlo.

Imagine, pues, el lector que él tiene una tarea con responsabilidades bien definidas dentro de una vasta empresa cooperativa. Su inspector debe coordinar los esfuerzos de muchos otros trabajadores que el lector no conoce. A su vez, el inspector rinde cuentas ante un director que ocupa un puesto aún más elevado, un director entre muchos, vigilado a su vez por un genial administrador que se sabe que atiende las vastas ramificaciones de la compleja, multifacética y oculta operación. El lector, creo, cometería un gran error si intentase en la tarea de los otros. Sería inexcusable para él suponer que podría comprender suficientemente bien qué se pretendía que resultase de la intervención del trabajo de otro: pensar que el administrador principal ha dejado de prever todas las contingencias, o adjudicarse a sí mismo responsabilidades directivas. En tal caso, las responsabilidades que uno tiene fijan límites estrictos a las posibilidades de crítica o de castigo. O al menos ello es así en la esfera de acción de la corporación. Un sargento que, ejecutando órdenes directas del comandante de su compañía, asigna a un ingobernable grupo de soldados la tarea de lavar cubos de basura durante toda la noche a una temperatura bajo cero, no es susceptible de crítica militar si uno o dos hombres enferman de neumonía y mueren. Pero puede argumentarse que se le pueden imputar otras cosas. Un agente secreto puede cumplir con sus deberes inobjetablemente y recibir de sus superiores nada más que elogios, pero a pesar de ello está

expuesto a recibir graves reproches desde otro punto de vista. Para tener una organización en la que nuestras responsabilidades impongan un límite *absoluto* a las posibilidades de que se nos impute algo—una organización en la que debiéramos cumplir con nuestros deberes sin preocuparnos por las consecuencias—debemos avanzar aún un poco más. El bien a cuya consecución colaboramos debe poseer una importancia suprema y ser demasiado complejo para que lo podamos comprender. El encargado de la inspección debe ser absolutamente eficiente. Nunca debe cometer errores en cuanto a la manera de dividir el trabajo. Debe anticiparse a todas las contingencias y disponer de poder suficiente para hacer frente a cualquier imprevisto. Debe ser tan leal que no haya dudas en cuanto al modo en que dispone de los puestos. Debe, pues, dar a cada uno de los agentes instrucciones adecuadas acerca de sus tareas; debe asignarles trabajos que estén dentro de sus capacidades y recompensarlos sobre la base de sus méritos. Por último—aunque no es lo menos importante—debe ser tan bueno que nunca asigne tareas que desde algún punto de vista sean impropias. Esa empresa cooperativa es la Corporación Divina, y su administrador es manifestamente poco común. En realidad, en el mundo occidental se ha pensado generalmente que es único.

III

La visión del universo como una Corporación Divina conlleva un cierto modo de entender las leyes morales, que tiene, a su vez, importantes consecuencias para la tarea del filósofo moral.

Las leyes mediante las cuales Dios estructuró las partes inanimadas y subhumanas del cosmos y las leyes mediante las cuales se organizaron las partes humanas y superiores, no son fundamentalmente distintas en especie. Son los mandatos que Dios dirige a sus criaturas, y todas deben obedecerlos. Pero hay una diferencia en el modo en que lo hacen. Las partes inanimadas y no racionales del universo se ajustan a sus leyes (en la medida en que lo hacen: no se puede esperar un ajuste perfecto en seres menos que perfectos) automáticamente, sin que haga falta ninguna especie de saber consciente de esas leyes. Las criaturas racionales—los hombres y, presumiblemente, los ángeles—se ajustan a ellas por medio de elecciones conscientes, guiadas por cierto grado o por cierta especie de saber acerca de aquellas leyes. La diferencia en el papel que la conciencia desempeña para asegurar que los agentes naturales y morales actúen de manera apropiada, da lugar a una diferencia significativa entre ambos dominios. Las leyes de los dos tipos deben ser universales. Deben determinar el modo en que debe comportarse toda entidad de la

especie que ellas gobiernan. De tal modo, las leyes que gobiernan a los seres humanos, lo mismo que las que gobiernan a las restantes especies naturales, deben aplicarse a todos los seres humanos en tanto son humanos, mientras que puede haber leyes especiales para los subgrupos incluidos en la especie. (La Corporación Divina no requiere, como tal, una estructura jerárquica o de clases en las sociedades humanas.) Además, las leyes de los dos tipos deben ser las determinantes supremas de la conducta de los seres que ellas gobiernan. Después de todo, los designios de Dios no pueden frustrarse. Pero, aparte de ser universales y supremas, las leyes que gobiernan a los seres humanos deben tener un rasgo que en las leyes que gobiernan a las criaturas no racionales no es necesario. Deben ser tales que los seres humanos puedan llevar a cabo con conocimiento de causa y de manera deliberada lo que la ley exige. Porque si los hombres no pueden actuar en conformidad con las leyes morales, esas leyes no pueden estructurar en modo alguno la contribución humana al bien cósmico; y si no pudiéramos actuar con plena conciencia de que obramos tal como ellas lo ordenan, la diferencia entre las criaturas racionales y las no racionales desaparecería. Designaré este tercer rasgo con el bárbaro término de «ejecutabilidad» [*performability*].

Es posible ver esos tres rasgos de las leyes del mundo moral también como consecuencias naturales de una concepción de la moralidad del tipo de la Corporación Divina. Como he dicho, es exigencia de tal concepción que la cabeza de la empresa sea completamente justa. Para asegurar nuestra motivación, las tareas que nos impone revisten suprema importancia para cada uno de nosotros. Por tanto, está bien que sepamos en qué consisten y que podamos hacerlas. Si la ejecución es la condición para que obtengamos nuestros premios, no sería justo que unos tuvieran tareas más pesadas y otros tareas más llevaderas, o que alguno estuviera mejor equipado para hacer sus trabajos y le resultasen por tanto menos pesados. Porque la recompensa es esencialmente la misma para cada trabajador. De tal modo, el trabajo que debemos realizar para merecerla debe ser en algún aspecto fundamental la misma para todos, y todos deben ser igualmente capaces de realizarlo. De acuerdo con ello, el mundo moral es un mundo justo, y, como miembros de ese mundo, participamos en una empresa cooperativa justa.

El filósofo natural tiene, pues, la tarea de explicar el mundo no racional. En él puede percibirse desorden e irregularidad, pero deben poder comprenderse de algún modo a la luz del orden y del propósito fundamentales. La filosofía moral tiene una tarea análoga en relación con el mundo moral, esto es, el mundo de agentes gobernados por la conciencia que ellos tienen de leyes universales, supremas y ejecutables. También allí debe demostrarse que es posible explicar el desorden y la irregularidad aparentes en términos de orden

y de subordinación a los designios de Dios. No hay una tajante discontinuidad entre la filosofía natural y la filosofía moral, pero sí algunas diferencias. El filósofo moral nos habla de la sustancia de las leyes del mundo moral, así como el filósofo natural nos habla de la sustancia de las leyes del mundo natural. Además de ello, el filósofo moral debe proporcionarnos una explicación de la universalidad, la supremacía y la ejecutabilidad de las leyes morales; esto es, debe explicarnos que puede haber un mundo específicamente moral. Pero en cierto sentido, que tiene su importancia, el filósofo moral, a diferencia del filósofo natural, no nos dice nada nuevo. El filósofo natural descubrirá aspectos hasta entonces desconocidos del trabajo del mundo natural, y lo que nos informe acerca de ellos nos enseñará nuevos modos de la parte de la creación que Dios hizo para que nos sirviéramos de ella. En cambio, la filosofía moral es correctiva antes que informativa. Su utilidad no estriba en el descubrimiento de cosas nuevas, sino en eliminar los errores en los que permanentemente estamos tentados de incurrir. Por tanto, ella nos despeja el camino para que podamos vivir con la guía no teórica que debe estar a disposición de todos nosotros.

No todos, durante el período que nos ocupa o antes o después de él, habrían estado de acuerdo en cuanto a que hay un mundo moral. Pero la concepción cristiana de la moralidad conduce naturalmente, como hemos indicado, a la convicción de que lo hay, y ofrece una poderosa explicación tanto de su estructura interna como de su aparente desorden. Cuando las creencias cristianas fueron atacadas y se debilitaron, o se las abandonó por entero, las explicaciones que podían darse de la estructura y de la posibilidad del mundo moral fueron también obligadas a cambiar. Lo que ante todo me propongo sugerir es que explicaremos mejor el desarrollo de la ética moderna si la consideramos como resultado de los intentos por defender la creencia en la realidad del mundo moral entendido como una empresa cooperativa justa, aunque acomodándose a los cambios del basamento religioso de esa creencia o a las desviaciones respecto de él.

IV

He intentado mostrar que en la dinámica de toda empresa en la que los hombres trabajan para producir un bien que ninguno de ellos podría producir solo, se contiene un importante principio. Este principio es el de que la responsabilidad individual por el resultado exitoso de un esfuerzo en común, varía en relación inversa con la complejidad de la empresa y con la perfección del director. La Cor-

poración Divina encarna ese principio en medida no menor que otras empresas semejantes. Pero la idea de la Corporación Divina tal como la he esbozado hasta aquí, es ambigua e imprecisa en muchos aspectos de importancia. La Corporación exige varios elementos, cada uno de los cuales puede ser interpretado de distintas maneras. Cada modo de concebir un elemento reclamará un modo distinto de comprender a los restantes elementos o las relaciones entre los elementos, si ha de conservarse la estructura de la Corporación. Es esta ambigüedad o apertura a muchas interpretaciones lo que hace posible utilizar el modelo para comprender una amplia gama de posiciones. Daré algunos ejemplos.

Permítaseme comenzar por el bien que los agentes que trabajan en la Corporación deben producir. Hasta ahora he hablado como si su trabajo debiera culminar en un producto distinto del trabajo mismo. Ese es el modo en que lo entienden muchos teóricos de la Corporación Divina que consideran que el producto es la felicidad de la humanidad. Pero también otras posiciones son posibles. Podría considerarse a la Corporación Divina sobre la base de una analogía con una compañía de ballet o con una orquesta, casos en los cuales el producto no puede ser separado igualmente de las actividades de los ejecutantes. Se podría sostener entonces que nuestra contribución al orden cósmico, o a que se ponga de manifiesto plenamente la gloria de Dios, es simplemente el conducirnos en la forma en que Dios nos ha mostrado que es la adecuada. Esta concepción del sentido de la empresa cooperativa cobija otra que, como ella, no da mucha importancia a las consecuencias. Dios, cabe observar, puede originar cualquier estado de cosas que podemos concebir, salvo uno, al margen de nuestra cooperación. Lo único que no puede producir por sí mismo es nuestra libre decisión de cooperar, nuestra elección voluntaria de obrar como Dios lo ordena. Acaso la única contribución que hacen los seres humanos a la manifestación cósmica de la gloria de Dios es el debido ordenamiento de sus almas o de sus voluntades.

Después está, por cierto, la cuestión de la naturaleza y del estatuto de las leyes que gobiernan el mundo moral, lo cual constituye un elemento, si no el único, de importancia. Puede sostenerse, quizá sobre la base de fundamentos teológicos, que los principios morales son leyes que los decretos de Dios hacen necesarios y nos son transmitidos como señales de nuestros papeles en la manifestación de su gloria. No tendríamos entonces ni una comprensión racional de las leyes mismas ni entenderíamos demasiado de qué modo lo que se nos encarga contribuye al bien cósmico. Podría argüirse, si no, que cada principio tomado por sí mismo debe ser intrínsecamente razonable, y que Dios pone en vigor los principios porque son así. Entonces su racionalidad debiera ser para nosotros evidente por sí misma, aun cuando pudiéramos no comprender plenamente el modo en

que el papel que ellos definen para nosotros contribuye al bien cósmico. Por otra parte, si suponemos que el sentido de la empresa cooperativa es hacer que todos sean dichosos, entonces es natural pensar que las leyes morales son, menos desde el punto de vista de Dios, reglas generales de utilidad. Desde la perspectiva humana tales reglas siempre tienen excepciones. Así, para preservar su universalidad podríamos sostener que Dios siempre exige que su creación obre según leyes generales. O podríamos sostener que las leyes son absolutas para nosotros simplemente debido a nuestra posición subordinada dentro de la Corporación.

Estas opciones acerca de la naturaleza o el estatuto de las leyes del mundo moral están, por cierto, estrechamente vinculadas con las opciones referentes al modo en que los agentes pueden llegar a tener consciencia de lo que han de ser. La necesidad de dar cuenta de la ejecutabilidad impone aquí las principales limitaciones. Si se considera, por ejemplo, que las leyes morales pueden ser descubiertas por la razón, el filósofo debe explicar que en efecto todas las personas tienen esencialmente la misma capacidad de conocer las verdades morales. Los teóricos del conocimiento probablemente se desplacen a una posición intuitionista, al menos a propósito de la moralidad, puesto que parece manifiesto que las personas no tienen la misma capacidad para razonar acerca de cuestiones complejas; y se ha sostenido corrientemente que las personas sí tienen la misma capacidad para comprender las verdades intuitivas. Para eludir el intuitionismo, y, con él, sus vínculos con teorías que involucran la aceptación de ideas innatas, o bien como manera de ajustarse al voluntarismo teológico, el teórico podría presentar una explicación no cognitiva del saber moral. Ello podría permitir dar cuenta fácilmente de la ejecutabilidad, puesto que puede ayudar con la cuestión motivacional y, asimismo, con la disponibilidad de una guía. Pero entonces el requisito de la universalidad exige explicar por qué las emociones morales o el sentido moral deban ser los mismos en todos los hombres. Un teórico de la Corporación Divina tenderá en todo caso a sostener que existe un *consensus gentium* en materia moral, y necesitará explicar lo que se presente como una excepción sería a ese acuerdo.

Acaso el rasgo más interesante de la epistemología de las teorías de la Corporación Divina sea el de que su tarea fundamental es la de colaborar en la explicación. No se trata de justificar los principios morales como tales. Se supone que todos nosotros, o la mayoría de nosotros, sabemos lo que debemos hacer y estamos de acuerdo acerca de los puntos principales. Se apela a la epistemología para demostrar por qué es así. No se recurre a ella para suscitar o para eliminar profundas dudas escépticas acerca de la moralidad en su conjunto. Se presentan argumentos —epistemológicos o de otra índole— referentes a los principios específicos que mejor ponen de ma-

nifester la sustancia del mundo moral. Y un filósofo bien puede hallar un argumento para mostrar que los principios morales son racionales o que son puramente emocionales. Pero en cualquier caso la cuestión es cimentar un desarrollo explicativo de la justa empresa cooperativa de la que todos somos parte.

Por último, está la interpretación de los motivos de los agentes para llevar a cabo lo que les es asignado. Se trata de la vieja cuestión de la naturaleza humana. Para precisar el amplio margen de ambigüedad en juego aquí, debo observar que la Corporación, tal como se la ha esbozado hasta aquí, podría involucrar sólo la *coordinación* del trabajo de diversos agentes, y no necesariamente su plena cooperación. Si una persona empleara trabajadores para producir un bien que sólo un esfuerzo conjunto puede procurar, pero los empleados no saben que están trabajando junto con otros en un proyecto así, no podríamos decir que están *cooperando* los unos con los otros. Si permitiéramos que los empleados supiesen que hay otros agentes al lado de ellos y, aun, que tuviesen cierto conocimiento del objetivo o del sentido de la empresa común, ello no nos autorizaría todavía a decir que su trabajo es cooperativo. Será, a lo sumo, un trabajo coordinado. Podrá decirse que los agentes cooperan sólo si, además de las condiciones indicadas hasta aquí, es verdad también que por lo menos una de las razones que cada agente tiene para realizar su trabajo es el deseo de ayudar a generar el bien a cuya producción está destinada la empresa.

Consideremos primero a los trabajadores que intervienen en una empresa meramente coordinada. Es probable que trabajen sólo con vistas a sus propios fines: cada uno de ellos ha aceptado el trabajo por su remuneración, y, en esa medida, ninguno de ellos tiene fundamentos para poner en tela de juicio la tarea que le es asignada. Si cada uno sabe que hay otros empleados, y sabe algo acerca del sentido de la empresa en común, pero trabaja aún con la remuneración, resulta entonces que hay un principio análogo al que, según he señalado, actúa en una empresa verdaderamente cooperativa. Podremos advertirlo imaginando a un trabajador de una empresa coordinada que desea incrementar sus remuneraciones. Sabe que también otros participan, y sabe del sentido de la empresa. Si el patrón es leal, el trabajador puede suponer razonablemente que se lo recompensará en proporción con su aporte al bien que, por las razones que fuere, el director desea producir. El trabajador puede, pues, pensar razonablemente que puede incrementar su contribución compensando la deficiencia de la actuación de los otros, o haciendo cosas que son importantes pero se las deja sin hacer. Pero cuanto más compleja es la empresa y más perfecto el director, tanto menos razonable es para el empleado suponer que realmente puede incrementar su contribución al bien y pasar a merecer por ello remuneraciones más altas yendo más allá de sus responsabilidades. En el caso

límite de la Corporación Divina no tendría razones para pensar que puede incrementar sus remuneraciones por esa vía. Los deberes del empleado serían para éste absolutos, a pesar del hecho de que Dios ve su trabajo como dirigido a un propósito. La Corporación Divina puede entonces modelar algunos rasgos de moralidad, ya sea que consideremos que la corporación involucre coordinación o plena cooperación.

Consideremos ahora las cuestiones que se suscitan si lo que involucra es cooperación. En tal caso, al menos parte de la motivación para participar en la empresa está constituida por el deseo de ayudar en la originación del bien. Ello no necesariamente equivale al deseo de ese bien mismo, sea cual fuere. Si el bien que debe producirse en conjunto es verdaderamente un bien común—esto es, un bien que es un bien para cada uno de los agentes, aparte de ser el bien por el cual Dios creó toda la empresa—, entonces puede ofrecerse alguna de las varias explicaciones acerca del modo en que cada uno halla su propia dicha en ese bien. Si no se trata de un bien común en ese sentido, entonces debe presentarse una explicación distinta del motivo por el que participamos. Podemos ver eso también como la cuestión de si las personas que participan como agentes en la Corporación Divina tienen dentro de sí una fuente de orden, esencial a su naturaleza, que los conduce a actuar como miembros de una empresa cooperativa justa, o si, como ocurre en una empresa coordinada, deben ser inducidos o empujados, mediante sanciones y recompensas externas, a actuar de manera apropiada. En cualquier teoría de la motivación, la necesidad de explicar la supremacía de las leyes morales es tan importante como la necesidad de dar cuenta de la ejecutabilidad; y el filósofo debe también dejar espacio para una explicación de por qué no siempre actuamos en concordancia con las leyes del mundo moral.

V

Hasta ahora he mantenido mi discusión acerca de la Corporación Divina al margen de las realidades históricas. Únicamente he intentado mostrar que la idea puede encarnarse en una amplia variedad de posiciones que tienen en común el rasgo esencial de basarse en la lógica de la coordinación o la cooperación bajo un inspector perfecto. No me propongo sugerir que se han ejemplificado realmente todas las variantes posibles. Tampoco quiero decir que a comienzos del período que aquí consideramos la ética de la Corporación Divina haya predominado bajo la forma genérica y simple en que la he presentado. Por el contrario: las doctrinas religiosas referentes a la

cada vez mejores razones para entender la moralidad en términos de nuestra responsabilidad de atender al *objetivo* de nuestros deberes —al bien que han de producir nuestros esfuerzos cooperativos— como guía directa de la acción.

Existen a la vez razones para resistir esa tendencia utilitarista. Como cabría esperar, se la puede poner en tela de juicio en razón de que al utilitarismo le es difícil explicar cómo sabe cada uno de nosotros qué es lo que ha de hacer. Hallamos también otra forma de razonar. Nuestra experiencia moral —para no apelar a la doctrina religiosa— es empleada como fuente de argumentaciones contra las concepciones utilitaristas. Nuestra experiencia moral tiene un peso racional porque, de acuerdo con una teoría de la Corporación Divina, Dios tiene que habernos proporcionado el modo de llegar a saber qué es lo que se requiere de nosotros. De ahí que la experiencia por la cual cada uno de nosotros aprende a actuar debidamente, tiene que reflejar las realidades del mundo moral. Y como esa experiencia está igualmente a disposición de todos nosotros, ella nos proporciona datos comunes a partir de los cuales argüir razonablemente. Butler es el *locus classicus*. Tras aceptar que el único carácter moral positivo que podemos adjudicar a Dios es la bondad, admite que Dios contempla el mundo como un utilitarista. Pero nosotros no nos hallamos en la situación de Dios. Nosotros no sabemos lo suficiente para ser utilitaristas, y la experiencia moral nos muestra que tenemos deberes particulares de otras especies:

Como no somos jueces competentes de lo que está en general para el bien del mundo, puede haber otros fines inmediatos a los que estamos destinados a perseguir, aparte del de hacer el bien o producir dicha. Aunque el bien de la creación sea el único fin de su Autor, no obstante, él puede habernos impuesto obligaciones particulares que podemos discernir o sentir, muy distintas de la percepción de que la observancia o la violación de ellas es para dicha o desdicha de las demás criaturas. Y ése es en realidad el caso (*The Works of Bishop Butler*, 1, 166n).

En otros lugares Butler presenta muchos detalles en favor de esta última tesis. En parte ataca aquí a Hutcheson, quien sostiene que, mientras que disponemos de un sentido moral que nos sirve de guía —evitándose con ello quebraderos de cabeza en relación con la ejecutabilidad—, sus dictados se registran del mejor modo en una ley utilitarista. Mientras que Butler considera inaceptable esta última conclusión, otros critican la concepción no cognitiva señalando que es incapaz de dar cuenta de la universalidad. El previsible resultado de estos lances es la reafirmación de la concepción intuitivista en Price y, en última instancia, en Reid.

En Reid hallamos la última y la más reducida de las teorías de la Corporación Divina del siglo XVIII. En realidad es discutible que

se lo deba considerar en general como teórico de la Divina Corporación. Reid sostiene que los principios morales son evidentes por sí mismos y que todo hombre tiene de esos principios una comprensión intuitiva suficiente para guiar la acción de acuerdo con ellos. Su análisis de la intuición concede a ésta en la aclaración de nuestro conocimiento de la naturaleza el mismo papel que tenía en nuestro conocimiento de la moralidad. Puesto que con ello dispone de fundamentos muy generales para aceptar que las convicciones morales corrientes tienen peso racional, pareciera no tener necesidad de apoyarse en la creencia butleriana de que la facultad moral nos ha sido dada por Dios. Pareciera también que Reid no piensa que el obrar de acuerdo con los principios, evidentes por sí mismos, de la moralidad, esté destinado a servir a otro fin cualquiera más allá de la conformidad misma. Parece, pues, defender una concepción deontológica como la que más tarde difundieron Prichard y Ross. Pero si en este sentido se halla fuera del dominio de la Corporación Divina, existe otro aspecto de su posición que no lo está. Reid sostiene que nuestras convicciones morales ordinarias constituyen el criterio que debemos emplear para analizar teorías referentes a las leyes generales de la moralidad. Y, teniendo presente ese criterio, concluye, contra Hume, que ninguna ley básica simple es adecuada. Existen unos diecisiete axiomas intuitivamente evidentes de la moralidad. No es posible reducirlos a un principio único. En este punto concluye la independencia de Reid respecto de la confianza en la Divinidad. Debe disponer de un Dios que garantice que nuestras intuiciones revelan un mundo moral, y no un caos. Se necesita a Dios para estar seguro de que la lista, aparentemente arbitraria, de axiomas es completa, y de que los axiomas no se hallan en conflicto entre sí. En especial, Reid recurre a Dios para mostrar que la prudencia, impuesta por la evidencia, no entra en conflicto con las exigencias de benevolencia, justicia y con los restantes principios, también evidentes por sí mismos, de la moralidad. Contra el utilitarismo monista de quien, como Bentham, no admita ninguna apelación a Dios como entidad explicativa, Reid podía disponer sólo de dos líneas argumentativas. Una es la de afirmar que la mejor explicación del hecho de que todos compartimos las mismas convicciones morales, es la de que ellas resultan de la percepción exacta de la realidad moral fundamental. La otra es el recurso a lo evidente en sí mismo. Pero Bentham sostiene que la mejor explicación de esas convicciones compartidas es que surgen del condicionamiento social y psicológico. A Reid le queda, por tanto, la epistemología de un intuitivismo general como línea básica de defensa de un pluralismo de los principios morales contra el monismo utilitarista. En este punto empezamos a vernos con las cuestiones que pasaron a ser centrales en la siguiente fase de la historia de la ética.

VII

La tarea de las teorías de la moral secular en el período que va de Montaigne a Kant fue impuesta por la aptitud de las teorías de la Corporación Divina para dar cuenta de la moralidad tal como se halla presente en la sociedad de los tiempos; además, esa moralidad había sido modelada en gran medida por doctrinas animadas por los presupuestos de la Corporación Divina. De tal modo, los moralistas seculares se vieron llevados a reiterar en sus teorías muchos de los rasgos de las concepciones de la Corporación Divina. Ello es notablemente claro en la obra de Hobbes, y constituye también una característica de la concepción de Hume. Un breve comentario acerca de ellos nos permitirá poner mejor de manifiesto la originalidad de Bentham y de Kant, y mostrar las razones por las que considero que estos dos últimos pensadores señalan el fin de un modo de comprender el problema de la filosofía moral y el comienzo de otro. Pienso que es obvio que tanto Hobbes como Hume hallan modos de repetir esa relación entre leyes morales absolutas y el bien producido mediante la coordinación o la cooperación, que es esencial en las concepciones de la Corporación Divina. Es asimismo claro que cada uno de ellos encuentra un sustituto que asume al menos algunas de las funciones de Dios en aquellas concepciones. Lo que deseo subrayar aquí está relacionado más bien con la concepción que sustenta en cuanto a la tarea de la filosofía moral. Al lado de las muchas diferencias que separan a esos dos filósofos, éste es un punto en que están de acuerdo.

Lo están en cuanto a que el mundo moral no se sostiene sólo porque cada uno de los individuos que pertenecen a él comprenda la explicación entera de la moralidad; mucho menos porque cada uno utilice deliberadamente la explicación filosófica de la moralidad al tomar decisiones morales. En realidad, Hobbes y Hume estarían de acuerdo en que sería sumamente peligroso para el mundo moral que ocurriera una cosa así. Para Hobbes, los ciudadanos han de comprender la moralidad como cosa de la regla de oro, complementada con una prédica de las leyes, cuidadosamente regulada, desde el púlpito. Sus obras mismas están dirigidas al gobernante, no a las masas para su ulterior debate. Hume, sin pensar que se necesite tanto de un control central, concibe al mundo moral como sostenido por nuestros propios sentimientos. Explica cómo se hallan naturalmente coordinados para hacer su trabajo, pero no sugiere que cada uno de nosotros deba hacer de su explicación un principio que después apliquemos al tomar nuestras decisiones. Posiblemente haya cierto lugar para «corregir nuestros sentimientos» en los márgenes

del mundo moral, pero no es el uso deliberado de la teoría lo que da al mundo moral su orden fundamental.

El rechazo de esa concepción de los límites de la filosofía moral y su sustitución por la creencia en que cada agente puede contribuir deliberadamente al orden moral debido mediante el empleo de un principio de acción descubierto por un filósofo, es obra de Bentham y de Kant.

Con Bentham el cambio no proviene tanto de una motivación filosófica interna, cuanto de la profunda convicción de que el mundo social debe ser reformado. Al no aceptar un principio cósmico de orden, Bentham abandona enteramente el punto de vista de la Corporación Divina, pues no ve razones para suponer que las creencias morales existentes hasta ese momento tengan algún valor como guías en esa empresa. Antes de que podamos saber de su valor, debemos disponer de un criterio racional que podamos emplear deliberadamente para estimarlos. Ese criterio no sólo puede ser usado por los gobernantes para remodelar sus sociedades; también puede ser usado por los individuos al tomar sus decisiones. Por tanto, Bentham no ofrece el principio utilitario como explicación de un mundo moral en el que podemos estar seguros de que ya, de algún modo, habitamos. Es más bien para que nos guiemos al hacer por nosotros mismos y para nosotros mismos una comunidad que será moral. No hay nadie más que pueda asumir la responsabilidad de hacerlo.

Bentham nos muestra la radicalidad del cambio que experimenta la tarea de la filosofía moral si no suponemos que hay algo así como el inspector general de una Corporación Divina, ni siquiera la Naturaleza. Ahora el filósofo debe ofrecer los fundamentos racionales de su principio, los cuales deben ser lo suficientemente fuertes para convencer a personas que muy bien pueden haber sostenido convicciones opuestas a él. Las cuestiones referentes al modo en que cada agente puede figurarse o llegar a saber qué debe hacer en casos particulares, adquieren una importancia que no tenían en la teoría de la Divina Corporación y en sus equivalentes seculares. Y las cuestiones referentes a si es posible probar un primer principio moral de ese tipo, y de qué modo ello es posible, pasan a tener una importancia nueva y mucho mayor. Una vez más nos hallamos en un nuevo período de la filosofía moral.

VIII

Mi historia debe terminar con Kant; y a la luz de esa historia, su posición se presenta extraordinariamente compleja y, creo, profundamente ambivalente. Sólo la necesidad me conduce a la insensatez

de intentar presentar un análisis de su lugar en la historia de la ética al final de un ensayo.

Si Kant fuera el deontologista puro y simple por el que a menudo se lo ha tomado, habría ido aun más lejos que Reid en el abandono de las concepciones de la moralidad inscritas en la idea de la Corporación Divina. Habría extraído de tales concepciones el elemento que subraya el carácter absoluto de los deberes propios y lo habría incorporado en el todo de lo que es distintivamente moral. De ese modo habría denegado el significado teleológico de los deberes absolutos que es fundamental en las concepciones de la Corporación Divina. Habría mostrado que se puede dar cuenta de la universalidad de las exigencias morales señalando su transparente racionalidad. Habría eludido la necesidad que Reid tenía de recurrir a Dios como garantía de coherencia de la moralidad, mostrando que hay un solo principio moral. Habría mostrado que puede asegurarse la ejecutabilidad porque es fácil aplicar ese principio único, y porque siempre somos libres de obrar como la moralidad lo exige. Y habría garantizado la supremacía de la moralidad mediante su insistencia en el carácter exclusivamente categórico de aquella. Es, por cierto, esta última afirmación la que conduce a los lectores de Kant a pensar que este filósofo ve a la moralidad como enteramente separada de toda preocupación por la cuestión teleológica de la ejecución del deber. Pero tal lectura de Kant no es apropiada. Muchos comentaristas han mostrado por qué es así, y acaso la cuestión no esté ya en duda. Me propongo aquí sólo señalar un modo de ponerlo de manifiesto que revela a la vez un aspecto de importancia en el que Kant se mantiene aún profundamente inserto en la tradición de la Corporación Divina.

Podremos verlo si consideramos la concepción de Kant, reiterada por él con frecuencia, de que la virtud o la bondad moral debe ser entendida como lo que nos hace dignos de ser dichosos. Es importante advertir que esa explicación involucra una grave petición de principio para que Kant la emplee. Uno de sus propósitos explícitos es mostrar que la moralidad nos construye con independencia de si (creemos que) Dios existe y nos recompensa y nos castiga. Pero la noción de merecer algo —el bien o el mal, recompensa o castigo— sólo cobra sentido en un contexto en el cual rige un sistema de distribución de bienes y de males de acuerdo con reglas o criterios preestablecidos. Dado ese método, es entonces ciertamente obvio que los que se atienen a las reglas y satisfacen los criterios (o lo hacen «mejor», si ello es pertinente), merecen las recompensas establecidas, y que los que quebrantan las reglas merecen los castigos. Al faltar tal contexto, no puede hallarse un sentido a la noción de mérito. La afirmación de que alguien merece mejor suerte que la que la vida le ha deparado no es sino el empleo de una metáfora para expresar el sentido de que esa persona debería haber tenido mejor

vida. De tal modo, al dar simplemente por sentado que la virtud puede ser definida en términos de merecer la dicha, Kant pone de manifiesto que admite enteramente un punto de vista que armoniza en forma perfecta con un mundo justo, respecto del cual es correcta la concepción de la Corporación Divina, pero no tiene sentido si vivimos en un universo neutral.

Por cierto, en un aspecto de importancia Kant no da simplemente por sentado que vivamos en un mundo justo. Más bien sostiene que la moralidad nos exige que creamos que vivimos en un mundo así. Nuestras acciones morales no deben ser llevadas a cabo simplemente por la ley moral las exige. No obstante, todos los actos racionales tienen un propósito, y también deben tenerlo los actos exigidos por la moralidad. Kant cree poder demostrar que el mundo requerido por la moralidad como su resultado, es un mundo en el que la dicha es distribuida de acuerdo con el mérito. Ahora bien: si no es razonable actuar sin propósito y si no podemos tomar como propósito una cosa que sabemos o creemos que es imposible, entonces debemos creer que tal mundo es posible. Y para creer que tal mundo es posible, debemos creer también —concluye Kant notoriamente— que existe un Dios que puede hacerlo, porque los seres humanos solos no pueden controlar aquellos aspectos de la Naturaleza que deben ordenarse si ha de originarse un mundo moral. Dicho en pocas palabras, Kant no puede concebir la moralidad si no es en un mundo estructurado tal como la Corporación Divina lo estructura. En lugar de ver el carácter absoluto de las exigencias del deber como resultante del previo conocimiento de que vivimos en un mundo así, ve esas exigencias como lo que nos proporciona la única justificación para creer que lo hacemos.

Es bien sabido que este aspecto de la postura general de Kant le acarreó dificultades muy grandes. No me refiero a sus argumentos morales en favor de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, los cuales nos incomodan a nosotros más de lo que lo inquietaron a él. Me refiero más bien a la dificultad que halla para explicar convincentemente que la moralidad puede ser perfectamente independiente de una creencia religiosa, y su confianza en las recompensas de la virtud, mientras sostiene, al mismo tiempo, que la moralidad nos exige que tracemos una visión religiosa del mundo en que actuamos. Si la negativa de Kant a renunciar a esta última parte de tal compleja creencia atestigua la tenacidad de su compromiso con una concepción de la moralidad en la línea de la Corporación Divina, existe otro aspecto de su pensamiento que muestra claramente su renuencia a permanecer dentro de esos límites. Kant siempre creyó que la capacidad que las partes del mundo de Dios tienen de comportarse como partes de un todo ordenado, daba una pueba más sublime de la gloria de Dios que la que daría la necesidad de

su intervención y dirección constantes. El resultado final de ello en el pensamiento maduro de Kant no es sólo la convicción roussoneana de que la comprensión moral es igualmente accesible a todo ser humano normal. Lo es también la creencia de que el empleo consciente del conocimiento explícito de la ley moral no desbarataría el orden moral, sino que, por el contrario, lo consolidaría. Por tanto, entiendo a este principio como principio explicativo de nuestras convicciones morales más profundas—al igual que en la teoría de la Corporación Divina— y, asimismo, como principio regulador de nuestras decisiones—al igual que en la concepción de Bentham—. Pero en sus escritos históricos y políticos la función directiva llega a tener un papel cada vez mayor. Debemos pensar que en un respecto somos semejantes a Dios. Se nos exige que transformemos el mundo en una comunidad moral justa. La ley moral nos muestra las condiciones que debemos cumplir para que sea una comunidad en la que podamos participar voluntariamente como agentes racionales. Kant parece, pues, tratar cada vez en mayor medida el mundo moral como una tarea histórica antes que como una certeza metafísica o religiosa. Este giro de su pensamiento confirma que su concepción es, en realidad, descendiente de la Corporación Divina. Como he señalado, una consecuencia de la dinámica de la Corporación Divina es el que, en la medida en que la actividad y la supervisión de Dios se reduce, la responsabilidad del hombre se incrementa. Lo mismo que Bentham, aunque de manera mucho más compleja, Kant realmente no creyó que pudiéramos hacerla depender de Dios.³

BIBLIOGRAFÍA

- VENTURI, FRANCO: *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
 WADE, IRA O.: *The Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
The Works of Bishop Butler, bajo la dirección de J. H. Bernard, Londres, Macmillan, 1900.

3. Estoy sumamente agradecido a J. J. Katz, Thomas Nagel, Quentin Skinner, David Sachs, Richard Rorty y John Raws por sus comentarios acerca de una redacción anterior de este trabajo.