

## CAPÍTULO IV

### LOS OTROS VALORES BÁSICOS

SUMARIO: IV.1. Los estudios teóricos de los valores "universales". — IV.2. Las formas básicas del bien humano: una reflexión práctica. — IV.3. ¿Una lista exhaustiva? — IV.4. Todos igualmente fundamentales. — IV.5. ¿Es el placer el sentido de todo esto? — Notas.

#### IV.1. LOS ESTUDIOS TEORÉTICOS DE LOS VALORES "UNIVERSALES"

La curiosidad no es el único impulso, inclinación o interés básico. El conocimiento no es el único aspecto básico del bienestar humano. El capítulo anterior estuvo dedicado a una reflexión sobre el valor del conocimiento, no porque dicho valor sea más importante o básico que todos los otros valores, sino simplemente porque los elementos para un análisis se encontraban fácilmente disponibles, de una manera sustancialmente común a cada lector, bajo la forma de su propio compromiso por comprender (por comprender incluso el capítulo mismo). Así que ahora podemos ampliar las reflexiones sobre nuestros intereses y compromisos, y preguntar si hay otros valores básicos además del conocimiento, otros principios indemostrables pero evidentes que informen nuestro razonamiento práctico.

Tal línea de reflexión es, en cierta forma, un intento de comprender nuestro propio carácter, o naturaleza. El intento va paralelo, de este modo, a los intentos que, de una manera bastante diversa, han hecho aquellos antropólogos y psicólogos que se preguntan (de hecho) si acaso hay una naturaleza humana y cuáles son sus características. Los estudios antropológicos y psicológicos deben ser considerados como una ayuda para responder la presente cuestión —no, por cierto, por medio de ninguna "inferencia" desde la universalidad de la "naturaleza humana" a los valores (inferencia que sería simplemente falaz), sino por medio de un conjunto de indicios sobre la gama de actividades y orientaciones posiblemente valiosas abiertas para cada uno.

Para cualquiera que examine la literatura, ya sobre ética (u otros modos prácticos de pensar sobre los valores) ya sobre antropología (u otros modos "teóricos" de investigar qué cosas valoran los seres humanos), resulta

obvio que la investigación sobre los aspectos básicos del bienestar humano (real o supuesto) no es fácil. La dificultad se manifiesta (a) en reducciones arbitrarias e implausibles de los múltiples valores básicos a un solo valor (o dos, o tres), o de las múltiples inclinaciones o intereses básicos a una inclinación o interés básico (o dos, o tres); (b) en listas de tendencias básicas (o valores, o características de la naturaleza humana) que en cuanto listas son incoherentes porque se forman sobre la base de criterios cambiantes; y (c) en análisis de corto aliento que mencionan unas pocas tendencias, valores o características, y luego se diluyen en "etc." o en "y otros valores básicos" ... etc. (no por conveniencia, como en esta frase, sino por una falta de atención sostenida al problema).

El reduccionismo, la clasificación incoherente y la variedad desalentadora de listas ofrecidas por los investigadores, pueden superarse mediante una firme atención a distinciones trazadas y puestas de relieve en el capítulo precedente. Recuerdese, antes que nada, la distinción entre el hecho bruto de un impulso (o instinto o inclinación o tendencia) y las formas de bien que alguien que posee tales impulsos puede pensar que vale la pena buscar y realizar, sobre la base no de que posee los impulsos, sino de que puede ver el bien de tal búsqueda y realización. En segundo lugar, y *a fortiori*, recuérdese la distinción entre las condiciones materiales necesarias para, o que afectan, la búsqueda de un valor y el valor mismo. Un cerebro sano e inteligencia son condiciones necesarias para la comprensión, búsqueda y logro de la verdad, pero ni la capacidad cerebral ni la inteligencia debieran aparecer en una lista de valores básicos: el conocimiento es el valor pertinente. O, en el mismo sentido, "los propósitos y los hechos naturales",<sup>1</sup> o "las verdades obvias" sobre los seres humanos, de H. L. A. Hart, se refieren a las condiciones materiales y psicológicas ("el escenario") bajo las que las personas buscan sus diversos fines (y su lista de los fines universalmente reconocidos o "indiscutibles" contiene sólo un ítem: la sobrevivencia). En tercer lugar, al enumerar los valores básicos en los que los seres humanos pueden participar, recuérdense las distinciones entre el valor general y el objetivo particular, y entre los fines y los medios para obtener, realizar o participar en esos fines. Entre estos medios han de ser incluidos los múltiples fines intermedios y subordinados implicados en medios tan amplios, duraderos y fecundos como los lenguajes, las instituciones como las leyes o la propiedad, o la economía. De este modo, por ejemplo, los "bienes primarios" (la libertad, las oportunidades, la riqueza y la "autoestima" [*self-respect*] de John Rawls son primarios, en su opinión, no porque sean los fines básicos de la vida humana, sino porque "es racional querer estos bienes con independencia de qué otra

<sup>1</sup> *Concept of Law*, págs. 190, 191, 195.

cosa se quiera, pues ellos son en general *necesarios para la proyección y ejecución de un plan de vida racional*"; véase V.3, VIII.5, más adelante.

Los estudiosos de la ética y de las culturas humanas muy comúnmente asumen que las culturas manifiestan preferencias, motivaciones y valoraciones tan amplias y caóticas en su variedad que no puede decirse que haya valores o principios prácticos que sean evidentes para los seres humanos, puesto que ningún valor o principio práctico es reconocido en todos los tiempos y lugares: cfr. II.3, precedentemente. Mas aquellos filósofos que recientemente han buscado poner a prueba esta asunción, mediante el examen de la literatura antropológica (incluyendo las indagaciones generales similares realizadas por antropólogos profesionales), han encontrado con impactante unanimidad que esta asunción es injustificada.

Estas investigaciones nos facultan, en realidad, para hacer algunas afirmaciones bastante confiadas. Todas las sociedades humanas muestran una preocupación por el valor de la vida humana; en todas, la propia conservación es generalmente aceptada como un motivo adecuado para la acción, y en ninguna se permite matar a otros seres humanos sin una justificación bien definida. Todas las sociedades humanas consideran la procreación de una nueva vida humana como una cosa buena en sí misma salvo que haya circunstancias especiales. Ninguna sociedad humana deja de restringir la actividad sexual; en todas las sociedades hay alguna prohibición del incesto, alguna oposición a la promiscuidad desenfrenada y a la violación, algún apoyo a la estabilidad y permanencia en las relaciones sexuales. Todas las sociedades humanas exhiben una preocupación por la verdad, a través de la educación de los jóvenes en materias no solamente prácticas (e.g. evitar los peligros) sino también especulativas o teoréticas (e.g. la religión). Los seres humanos, que pueden sobrevivir a la infancia sólo gracias a la crianza, viven en o en contacto con una sociedad que invariablemente se extiende más allá de la familia nuclear, y todas las sociedades favorecen de algún modo los valores de la cooperación, del bien común por sobre el bien individual, de la obligación entre los individuos, y de la justicia dentro de los grupos. Todos conocen la amistad. Todos tienen alguna concepción del *meum* y del *tuum*, y formalizado, ya relajado y recreativo. Todos valoran el juego, ya serio miembros muertos del grupo de alguna manera tradicional y ritual diferente de sus procedimientos para deshacerse de la basura. Todas exhiben un interés respecto de los poderes o principios que deben ser respetados en cuanto sobrehumanos; de una forma u otra, la religión es universal.

<sup>2</sup> *Theory of Justice*, pág. 433 (énfasis añadido).

Ciertamente, parece no haber ningún principio práctico que tenga la especificidad que esperamos de una "regla moral" y que sea aceptado, ni siquiera "en principio" o "en teoría", entre todos los seres humanos. Pero mi interés actual no se refiere en absoluto a "la moral" o a "la ética". El surgimiento del juicio ético como una modalidad de juicio práctico se trata en el próximo capítulo. Mi interés actual es la universalidad de esos juicios de valor básicos que se manifiestan no sólo en diversas exigencias y restricciones morales, sino también en las múltiples formas de la cultura, de las instituciones y de las iniciativas humanas. Porque en la medida en que podemos "ver el sentido" de una institución, de una manifestación artística, o de una empresa humana, aun cuando muy alejada de nosotros y susceptible de nuestra crítica o aversión, se nos pone delante una revelación o recordatorio de la gama de oportunidades abiertas para nosotros para dar forma a nuestra propia vida a través de la búsqueda libre y selectiva de los valores básicos: III.4. La universalidad de unos pocos valores básicos en una vasta diversidad de realizaciones enfatiza *tanto* la conexión entre un impulso/inclinación/tendencia/instinto básico humano y la correspondiente forma básica de bien humano, *como* al mismo tiempo la gran diferencia entre seguir un impulso y buscar inteligentemente una realización particular de una forma de bien humano que nunca se realiza completamente ni se agota con una acción, o con una vida entera, o con una institución o una cultura (ni con un número finito de ellas): III.3.

Esta plasticidad de las inclinaciones humanas, que es un correlato de la generalidad o universalidad de los respectivos valores comprendidos por la inteligencia práctica, es importante para una exacta captación no sólo de la antropología y de la historia humanas sino también de las virtudes y de los vicios humanos, de la conciencia y de la ética (los temas del próximo capítulo). Así que vale la pena *explayarse* sobre esto.

Considérese nuevamente el impulso de la curiosidad. Éste encuentra su respuesta y su satisfacción en las catedrales intelectuales de la ciencia, de las matemáticas y de la filosofía, cuyas ramificaciones y sofisticaciones se hallan más allá de la comprensión incluso del individuo más dedicado. Pero igualmente encuentra respuesta y satisfacción en los cuentos de detectives, en los periódicos y en los chismes. Universalmente el principio práctico de que la verdad es un bien digno de obtenerse (y que el error, la confusión y la desinformación han de ser evitados) es aplicado por los seres humanos a cualquier forma de acumulación de conocimiento en la cual elijan interesarse o a la cual elijan dedicarse. La unidad del principio práctico es tan importante como la inmensa diversidad del método.

Además de la ilimitada diversidad de tales formas de búsqueda, hay diversidad en la profundidad, intensidad y duración del compromiso, y en la

medida en que a la búsqueda de un valor dado se le da prioridad en la formación de la propia vida y carácter. El reconocimiento por parte de un hombre del valor de la verdad puede hacer surgir en él la respuesta de una vida de austera auto-disciplina y de intenso trabajo intelectual; en otro puede suscitar un compromiso suficiente sólo para disfrutar el juego intelectual de una buena discusión; en otro puede acarrear nada más que una disposición a quejarse de la propaganda mentirosa en su televisor... Esta diversidad resulta no sólo del hecho de que la verdad no es el único valor básico, sino también del hecho de que los seres humanos (y por lo tanto las culturas enteras) difieren en su determinación, entusiasmo, sobriedad, previsión, sensibilidad, constancia, y en todas las otras modalidades de respuesta a *cualquier* valor.

## Siete

### IV.2. LAS FORMAS BÁSICAS DEL BIEN HUMANO: UNA REFLEXIÓN PRÁCTICA

Es el momento de volver, desde los resultados descriptivos o "especulativos" de la antropología y la psicología, a la disciplina crítica y esencialmente práctica en la que cada lector debe preguntarse a sí mismo: ¿cuáles son los aspectos básicos de mi bienestar? Aquí cada uno de nosotros, por muy amplio que sea su conocimiento de los intereses de otras personas y culturas, se encuentra solo con su propia captación inteligente de los primeros principios indemostrables (por evidentes) de su propio razonamiento práctico. De la propia capacidad para comprender inteligentemente las formas básicas de bien como "que-han-de-ser-buscadas" obtiene uno la habilidad, en las disciplinas descriptivas de la historia y de la antropología, para ver comprensivamente (aunque no acriticamente) el sentido de las acciones, los estilos de vida, los caracteres y las culturas que uno no elegiría para sí mismo. Y el propio conocimiento especulativo de los intereses y logros de otras personas no deja de afectar la propia comprensión práctica de las formas de bien que se abren a nuestra elección. Pero no hay ninguna inferencia desde el hecho al valor. En este punto de nuestro discurso (o meditación privada), la inferencia y la demostración son dejadas de lado (o postergadas), y la forma adecuada del discurso es: "...es un bien, en sí mismo, ¿no es verdad?"

Recuérdese: por "bien", "bien básico", "valor", "bienestar", etc., todavía no quiero decir "bien moral", etc.

¿Cuáles son, entonces, las formas básicas de bien para nosotros?

A. *La vida*. Un primer valor básico, correspondiente al impulso hacia la propia preservación, es el valor de la vida. El término "vida" significa aquí cada uno de los aspectos de la vitalidad (*vita*, vida) que hacen que el ser humano esté en buenas condiciones para la autodeterminación. Por lo tanto, la vida incluye aquí la salud corporal (incluyendo la cerebral), y la ausencia del



dolor que presagia daño o mal funcionamiento en el organismo. Y el reconocimiento, la búsqueda y la realización de este objetivo humano básico (o grupo de objetivos internamente relacionados) son tan variados como la ingeniosa lucha y la plegaria de un hombre que ha caído por la borda e intenta mantenerse a flote hasta que su barco regrese a rescatarle; el trabajo en equipo de los cirujanos y la red completa de su personal de apoyo, los servicios auxiliares, las escuelas de medicina, etc.; los programas y las leyes para la seguridad en carretera; las expediciones para aliviar la hambruna; la agricultura, la ganadería y la pesca; el mercado de alimentos; la reanimación de los suicidas; el estar atento cuando se baja uno de la cuneta...

Quizás deberíamos incluir en esta categoría la transmisión de la vida mediante la procreación de los hijos. Ciertamente es tentador considerar la procreación como un valor básico distinto, irreductible, correspondiente a la inclinación a aparearse/reproducirse/criar. Pero si bien hay buenas razones para distinguir el impulso a copular tanto del impulso hacia la autoconservación como de los instintos maternos o paternos, la situación analítica es diferente cuando cambiamos del nivel de los impulsos/instintos/tendencias al nivel de las formas de bien captadas inteligentemente. Puede decirse que hay una tendencia (por ejemplo, a copular) y una expresión física de esa tendencia (o una gama de tales manifestaciones físicas); pero en cuanto acción humana, como búsqueda y realización de un valor, el acto sexual puede ser juego, y/o expresión de amor o afecto, y/o un intento de procrear. Por tanto, de manera semejante, no es necesario estar satisfechos desde el punto de vista analítico con una convención antropológica que considere la sexualidad, el apareamiento y la vida familiar como una única categoría o unidad de investigación; ni con un juicio ético que considere a la familia, y la procreación y educación de los hijos, como un conglomerado indiferenciado de responsabilidades morales. Podemos distinguir el deseo y la decisión de tener un hijo, simplemente por darlo a luz, del deseo y la decisión de cuidarlo y de educarlo. El primer deseo y decisión es una búsqueda del bien de la vida, en este caso la-vida-en-su-transmisión; los otros deseos y decisiones son aspectos de la búsqueda de los distintos valores básicos de la sociabilidad (o amistad) y de la verdad (la-verdad-en-su-comunicación), que corren paralelos a la búsqueda continua del valor de la vida que está implicado en el simple mantener vivo y bien al hijo hasta que pueda valerse por sí mismo.

B. *El conocimiento*. Ya he analizado el segundo valor básico: es el conocimiento, considerado como deseable por sí mismo, no sólo instrumentalmente.

C. *El juego*. El tercer aspecto básico del bienestar humano es el juego. Un cierto tipo de moralista puede pasar por alto este valor básico al analizar los bienes humanos, pero un antropólogo no dejará de observar este impor-

ante e irreductible elemento de la cultura humana. Más importante aún, cada uno de nosotros puede ver el sentido de ocuparse en realizaciones (*performances*) que no tienen otro sentido que la realización misma, que se disfruta por sí misma. La realización puede ser solitaria o social, intelectual o física, extenuante o relajada, altamente estructurada o relativamente informal, convencional o *ad hoc* en cuanto a su forma... Un elemento de juego puede entrar en cualquier actividad humana, aun en la redacción de las leyes, pero siempre es analíticamente distinguible de su contexto "serio"; y algunas actividades, empresas e instituciones son total o primariamente puro juego. El juego, entonces, tiene y es un valor por sí mismo.

D. *La experiencia estética*. El cuarto componente básico de nuestra plena realización es la experiencia estética. Muchas formas de juego, como el baile o el canto o el fútbol, son la matriz o la ocasión de la experiencia estética. Pero la belleza no es un elemento indispensable del juego. Además, es posible hallar y gozar formas bellas en la naturaleza. La experiencia estética, a diferencia del juego, no necesariamente supone la acción de uno mismo; lo que se busca y valora por sí mismo puede ser simplemente la forma bella "fuera de" uno, y la experiencia "interna" de la apreciación de su belleza. Pero bastante a menudo la experiencia que se valora se encuentra en la creación y/o en la apreciación activa de alguna *obra* de forma significativa y agradable.

E. *La sociabilidad (amistad)*. En quinto lugar, existe el valor de la sociabilidad, que se realiza en su forma más débil por un mínimo de paz y armonía entre los hombres, y que atraviesa las formas de comunidad humana hasta su forma más fuerte en el florecimiento de la amistad plena. Parte de la colaboración entre una persona y otra no es más que instrumental para la realización, por cada uno, de sus propios propósitos individuales. Pero la amistad implica obrar por los propósitos del amigo, por el bienestar del propio amigo. Estar en una relación de amistad con al menos una persona es una forma fundamental de bien, ¿no es verdad?

La amistad y, en un grado menor, las otras formas de sociabilidad tienen una especial importancia para el tema de este libro, y por eso se analizan más ampliamente después: VI.2-4.

F. *La razonabilidad práctica*. En sexto lugar, existe el bien básico de ser capaz de hacer que la propia inteligencia se aplique eficazmente (en el razonamiento práctico que da por resultado una acción) a los problemas de elegir las acciones y el estilo de vida de cada uno y de formar el propio carácter. Dicho de modo negativo, esto implica que uno tiene una medida de libertad efectiva; de modo positivo, implica que uno busca introducir un orden inteligente y razonable en las propias acciones y hábitos y actitudes prácticas. Este orden a su vez tiene (i) un aspecto interno, como cuando uno



se esfuerza por conducir las propias emociones y disposiciones a la armonía de una paz interior de la mente que no es sólo producto de drogas o de adormecimiento ni constituye una mera invitación a la pasividad; y (ii) un aspecto externo, como cuando uno se esfuerza por hacer que las propias acciones (que son exteriores en cuanto cambian el estado de cosas en el mundo y bastan a menudo a afectar las relaciones entre las personas) sean auténticas, es decir, realizaciones genuinas de sus propias valoraciones, preferencias, esperanzas y autodeterminaciones libremente ordenadas. Este valor es por tanto complejo, e implica libertad y razón, integridad y autenticidad. Pero posee la suficiente unidad para ser tratado como uno solo; y como denominación he elegido "razonabilidad práctica". Este valor es el tema del Capítulo V.

G. La religión. En séptimo lugar, y al final de esta lista, existe el valor de lo que, desde Cicerón, llamamos sumariamente y con poco convencimiento "religión". Puesto que, así como existen el orden de los medios a los fines, y la búsqueda de la vida, la verdad, el juego y la experiencia estética según algún orden de prioridades y alguna forma de especialización individualmente seleccionados, y el orden que puede introducirse en las relaciones humanas a través de la colaboración, la comunidad y la amistad, y el orden que ha de ser introducido en el propio carácter y actividad a través de la integridad interior y de la autenticidad exterior, así también se plantean finalmente preguntas tales como: (a) ¿Cómo se relacionan todos estos órdenes, que tienen su origen inmediato en la iniciativa humana y desaparecen con la muerte, con el orden perdurable de todo el cosmos y con el origen, si hay alguno, de ese orden? (b) ¿No sucede quizás que la libertad humana, por la cual uno se eleva por sobre el determinismo del instinto y del impulso hacia una captación inteligente de formas valiosas de bien, y a través de la cual uno conforma y domina su propio medio ambiente y también su propio carácter, está ella misma de algún modo subordinada a algo que hace posible esa libertad humana, esa inteligencia humana y ese dominio humano (no sólo "originalmente", sino en cada momento) y que es libre, inteligente y soberano de una manera (y con un alcance) que ningún ser humano puede ser?

Algunos recelos podría suscitar la idea de que uno de los valores humanos básicos es el establecimiento y manutención de relaciones adecuadas entre uno mismo (y los órdenes que uno puede crear y mantener) y lo divino. Porque hay, siempre, quienes dudan o niegan que el orden-de-cosas universal tenga algún origen más allá de los "orígenes" conocidos por las ciencias naturales, y que contestan la pregunta (b) negativamente. Pero, ¿es razonable negar que es, de todos modos, particularmente importante haber pensado razonable y (si fuese posible) correctamente sobre estas preguntas relativas a los orígenes del orden cósmico y de la libertad y razón humanas

—cualquiera que resulte ser la respuesta a esas preguntas, e incluso si las respuestas tienen que ser agnósticas o negativas? ¿Y no consiste esa importancia en gran parte en esto: que si hay un origen trascendente del orden-de-cosas universal y de la libertad y razón humanas, entonces la vida y las acciones de cada uno están en un desorden fundamental si no se dirigen, lo mejor que uno pueda, hacia un cierto tipo de armonía con lo que sea que pueda conocerse o conjeturarse acerca de ese otro trascendente y de su orden duradero? Más importante para nosotros que la omnipresencia de las manifestaciones de preocupaciones religiosas, en todas las culturas humanas, es la pregunta: ¿no equivale el propio sentido de "responsabilidad", al elegir qué ha de ser o hacer uno mismo, a una preocupación que no es reducible a la preocupación por vivir, jugar, procrear, relacionarse con otros y ser inteligente? ¿No es verdad que incluso un Sartre, tomando como su *point de départ* que Dios no existe (y que por lo tanto "todo está permitido"), aprecia no obstante que él es "responsable" —está obligado a actuar con libertad y autenticidad, y a querer la libertad de otras personas de igual modo que la suya propia— al elegir qué ha de ser; y todo esto porque, *antes de cualquier elección* suya, "el hombre" es y ha de ser libre? ¿Y no es éste (no importa cuán residual sea) un reconocimiento de y una preocupación por un orden de cosas "más allá" de todos y de cada uno de los hombres? Y así, sin querer incurrir en ninguna petición de principio, ¿no podemos, para facilitar las cosas, calificar esta preocupación, que es preocupación por un bien que consiste en una forma de orden irreduciblemente distinta, como "religiosa"? Las presentes observaciones no son más que indicaciones preliminares; analizo la cuestión de acuerdo con sus méritos en el Capítulo XIII.5.

#### IV.3. ¿UNA LISTA EXHAUSTIVA?

Ahora bien, aparte de la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la amistad, la razonabilidad práctica y la religión, hay innumerables objetivos y formas de bien. Pero yo sugiero que, al analizarlos, se verá que estos otros objetivos y formas de bien son maneras o combinaciones de maneras de buscar (no siempre con sensatez) y de realizar (no siempre con éxito) una de las siete formas básicas de bien, o alguna combinación de ellas.

Además, hay innumerables aspectos de la autodeterminación y de la autorrealización humanas aparte de los siete aspectos básicos que he enumerado. Pero estos otros aspectos, como el coraje, la generosidad, la moderación, la amabilidad, y así sucesivamente, no son ellos mismos valores básicos; más bien, son maneras (no medios, sino modos) de buscar los valores

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme* (París: 1946), págs. 36, 83-4.

básicos, y capacitan (o algún individuo, o grupo, o cultura, cree que capacitan) a un hombre para buscarlos.

De esta manera podemos esclarecer analíticamente incluso algunas convenciones, normas, instituciones y órdenes de preferencia muy "peculiares", tales como el código de honor aristocrático que exigía ataques directos contra la vida en los duelos.

Asimismo, aunque la búsqueda de los valores básicos es psicológicamente posible gracias a las correspondientes inclinaciones e impulsos de la propia naturaleza, hay no obstante muchas inclinaciones e impulsos que no corresponden a ni sostienen ningún valor básico: por ejemplo, la inclinación a tomar más de lo que a uno le corresponde, o el impulso hacia una crueldad gratuita. No hay necesidad de considerar si estos impulsos son más, o menos, "naturales" (en términos de frecuencia, universalidad, intensidad, etc.) que aquellos impulsos que corresponden a los valores básicos. Porque no estoy tratando de justificar nuestro reconocimiento y búsqueda de los valores básicos deduciéndolos de, ni tan siquiera señalando hacia, ningún conjunto de inclinaciones. El punto, más bien, es que el egoísmo, la crueldad y cosas semejantes, simplemente no se comparan con algo evidentemente bueno como el impulso a la autoconservación se compara al bien evidente de la vida humana. El egoísmo, la crueldad, etc., están necesitados de alguna explicación, de una manera que la curiosidad, la cordialidad, etc., no necesitan. (Esto no quiere decir que los fisiólogos y los psicólogos no debieran investigar la estructura física y psicodinámica de la curiosidad, la cordialidad, etc.). Bastante a menudo la explicación será que la búsqueda de un valor (la verdad, por ejemplo) o de un medio material corriente para sostener un valor (la comida, por ejemplo) se encierra en un modelo de acción exclusivista o trastocado —que provoca una indiferencia egoísta hacia la realización incluyente de ese mismo valor en las vidas de otros, y hacia el valor intrínseco de compartir los bienes en la amistad. O asimismo, quizás se descubrirá que la crueldad es una forma trastocada de buscar el valor de la libertad y de la autodeterminación y de la autenticidad: un hombre puede llegar a "sentirse real" para sí mismo sometiendo a otros a su completa dominación. En ausencia de tales explicaciones, y de enfermedades psicodinámicas, consideramos estos impulsos tan desconcertantes como una falta de lógica persistente, tan opacos y sin sentido como, por ejemplo, exigir un plato de lodo sin ninguna razón en absoluto.

Pero, ¿hay sólo siete valores básicos, ni más ni menos? ¿Y qué se quiere decir al llamarlos básicos?

No hay magia en el número siete, y otros que han reflexionado sobre estas materias han producido listas ligeramente diferentes, ligeramente más largas usualmente. El lector no necesita aceptar la presente lista, tal como

está, menos todavía su nomenclatura (que simplemente apunta hacia categorías de objetivos humanos que son todas —cada una de ellas—, aunque unificadas, multifacéticas). Mi breve análisis del problema de si la procreación debiera ser tratada como una categoría analíticamente distinta de bien humano ilustra el campo que existe para la modificación de los detalles de la lista. No obstante, me parece que esos siete propósitos son todos los propósitos básicos de la acción humana, y que a fin de cuentas cualquier otro propósito que usted o yo pudiéramos reconocer y buscar representará o estará constituido por algún aspecto (o algunos aspectos) de todos o de algunos de ellos.

#### IV.4. TODOS IGUALMENTE FUNDAMENTALES

Más importante que la descripción y el número preciso de estos valores es el sentido en que cada uno es básico. En primer lugar, cada uno es una forma de bien igualmente evidente. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto de alguno de los otros, o a ser meramente instrumental en la búsqueda de cualquiera de los otros. En tercer lugar, cada uno, cuando nos concentramos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante. De ahí que no hay una jerarquía objetiva entre ellos. Permítaseme ampliar este tercer punto, que incluye a los otros dos.

Si uno centra la atención en el valor de la verdad especulativa, éste puede considerarse razonablemente como más importante que cualquier cosa; el conocimiento puede ser considerado como la cosa más importante de adquirir; la vida puede ser considerada como una mera precondición, de valor intrínseco menor o nulo; el juego puede ser considerado frívolo; el propio interés por las cuestiones "religiosas" puede parecer simplemente un aspecto de la lucha contra el error, la superstición y la ignorancia; la amistad puede parecer algo a lo cual vale la pena renunciar, o hallarse exclusivamente al compartir y aumentar el conocimiento, y así sucesivamente. Pero uno puede cambiar el centro de su atención. Si uno se está ahogando, o, también, si uno está pensando en su hijo que murió recién nacido, uno se inclina a cambiar el centro de su atención hacia el valor de la vida simplemente en cuanto tal. La vida no será considerada como una mera precondición de ninguna otra cosa; más bien, el juego, el conocimiento y la religión parecerán secundarios, incluso algo accesorios. Pero uno puede cambiar el centro de su atención, de esta manera, de uno-en-uno hasta completar el círculo de los valores básicos que constituyen el horizonte de nuestras oportunidades. Podemos centrar nuestra atención en el juego, y pensar en que pasamos la mayor parte de nuestro tiempo trabajando simplemente para permitirnos el ocio; el juego consiste en realizaciones disfrutadas por sí mismas en cuanto



realizaciones y de este modo puede parecer que es el sentido de todo; el conocimiento y la religión y la amistad pueden parecer sin sentido a menos que conduzcan al dominio lúdico de la sabiduría, o a la participación en el juego del titiritero divino (como dijo Platón).<sup>4</sup> o a la lúdica comunicación de la mente o del cuerpo que pueden disfrutar sobre todo los amigos.

De este modo he ilustrado este punto en relación con la vida, la verdad y el juego; el lector puede fácilmente ponerlo a prueba y confirmarlo en relación con cada uno de los otros valores básicos. Cada uno es fundamental. Ninguno es más fundamental que cualquiera de los otros, porque en cada uno de ellos cabe razonablemente centrar la atención, y cada uno, cuando se centra en él la atención, reclama un valor prioritario. De ahí que no hay una prioridad objetiva *de valor* entre ellos.

Desde luego, cada uno de nosotros puede razonablemente *elegir* tratar uno o algunos de los valores como de mayor importancia en su vida. Un erudito elige dedicarse a la búsqueda del conocimiento, y por consiguiente concede prioridad a sus exigencias, en mayor o menor grado (y quizás por toda la vida), por sobre las amistades, el culto, los juegos, el arte y la belleza que podría en otro caso disfrutar. Podría haber estado salvando vidas mediante la medicina o el alivio de la hambruna, pero elige no hacerlo. Pero puede cambiar sus prioridades; puede arriesgar su vida para salvar a un hombre que se ahoga, o abandonar su carrera para asistir a su mujer enferma o para luchar por su comunidad. El cambio no está en la relación entre los valores básicos tal como esa relación razonablemente podría haberle parecido antes de que eligiera su plan de vida (y como debería parecerle siempre al considerar en general la potencialidad humana y su plena realización); más bien, el cambio está en el plan de vida elegido. Ese plan elegido hizo que la verdad fuese más importante y fundamental para él. Su nueva elección cambia el estatus de ese valor *para él*; el cambio se encuentra en él. Cada uno de nosotros tiene un orden subjetivo de prioridades entre los valores básicos; esta jerarquización es sin duda parcialmente cambiante y parcialmente estable, pero en todo caso es esencial si hemos de obrar de alguna manera en vistas de algún propósito. Pero las razones de cada uno para elegir la particular jerarquización que de hecho elige son razones que necesariamente se relacionan —adecuadamente— con el propio temperamento, educación, capacidades, oportunidades, etc., no con diferencias de jerarquía de valor intrínseco entre los valores básicos.

Tomás de Aquino, en su estudio formal de las formas básicas de bien y de los principios primarios evidentes del razonamiento práctico —que él llama los primeros principios y preceptos más generales de la ley natural—<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Leyes*, VII: 685, 803-4; véase XIII.5, más adelante.

<sup>5</sup> *S.T.*, I-II, q. 94, a. 2c.

propone un ejemplo discutible. Porque él dispone los preceptos en un triple orden: (i) la vida humana es un bien que ha de ser sustentado, y lo que la amenaza ha de ser impedido; (ii) la unión de varón y mujer, y la educación de sus hijos, etc., ha de ser favorecida, y lo que se le opone ha de ser evitado; (iii) el conocimiento (especialmente de la verdad sobre Dios), la vida en sociedad y la razonabilidad práctica son bienes, y la ignorancia, la ofensa a los demás y la irrazonabilidad práctica han de evitarse. Y su razón para esta triple ordenación (que con demasiada facilidad se interpreta como una jerarquización) es que las inclinaciones a la autoconservación que corresponden a la primera categoría son comunes no sólo a todos los hombres sino también a todas las cosas que tienen una naturaleza definida; que las inclinaciones sexuales-reproductivas que corresponden a la segunda categoría de bienes son compartidas por los seres humanos con toda otra forma de vida animada; y que las inclinaciones que corresponden a la tercera categoría son privativas de la humanidad. Ahora bien, todo esto es sin duda verdadero, y muy pertinente en una meditación metafísica sobre la continuidad del orden humano con el orden-de-cosas universal (del cual la naturaleza humana es un microcosmos que incorpora todos los niveles de ser: el inorgánico, el orgánico,... el mental...). Pero ¿es relevante para una meditación sobre el *valor* de los diversos aspectos básicos del bienestar humano? ¿No se están entrometiendo las consideraciones especulativas en una reconstrucción de principios que son prácticos y que, siendo primarios, indemostrables y evidentes, no son derivables (ni Tomás de Aquino pretendió que fuesen derivados) de cualesquiera consideraciones especulativas? Y resulta que la triple ordenación de Tomás de Aquino con toda razón no desempeña ningún papel en su elaboración práctica (ética) de la significación y consecuencias de los preceptos primarios de la ley natural: por ejemplo, el bien de “primer orden” de la vida no puede, en su opinión, ser deliberadamente atacado para preservar el bien de “tercer orden” de la amistad con Dios.<sup>6</sup> En la reflexión ética el triple orden debería ser dejado de lado como una esquemización irrelevante.

#### IV.5. ¿ES EL PLACER EL SENTIDO DE TODO ESTO?

En el extremo opuesto, por así decirlo, a la inyección por Tomás de Aquino de consideraciones metafísicas en la reconstrucción del discurso práctico, está el error característicamente moderno de tratar de encontrar una forma de bienestar humano todavía más básica e importante para el hombre que cualquiera de los siete valores básicos —a saber, alguna forma

<sup>6</sup> *S.T.*, II-II, q. 64, a.5 ad 3; a. 6 ad 2; III, q. 68, a. 11 ad 3.



de experiencia (tales como "el placer", o "la paz de la mente", o "la libertad" considerada como la experiencia de "volar sin trabas", etc.) o conjunto de experiencias (tales como "la felicidad", en el sentido común, informal, de esa palabra, o "la dicha"). Pero esta idea de que el placer, o cualquier otro sentimiento interior real o imaginario, es el sentido de todo es errónea. Hace de la historia y de la antropología humanas algo sin sentido. Y, lo que es más importante, simplemente identifica erróneamente dónde está lo que realmente vale la pena.

Haga usted el experimento mental hábilmente propuesto por Robert Nozick.<sup>7</sup> Suponga que usted puede conectarse a una "máquina de experiencias" que, estimulando su cerebro mientras usted yace flotando en un estanque, le proporcionaría todas las experiencias que usted eligiese, con toda la variedad que usted pudiera desear (si desea alguna): pero usted tiene que conectarse de por vida o no conectarse en absoluto. Al reflexionar, ¿no está claro, en primer lugar, que usted no elegiría toda una vida de "intensas emociones" o de "estremecimientos placenteros" u otras experiencias de ese tipo? Pero, en segundo lugar, ¿no está claro que uno no elegiría las *experiencias* de descubrir un teorema importante, o de ganar un juego emocionante, o de compartir una amistad gratificadora, o de leer o escribir una gran novela, o incluso de ver a Dios... ni combinación alguna de tales experiencias? El hecho, ¿no es verdad?, es que si uno fuera sensato no elegiría conectarse a la máquina de experiencias *en absoluto*. Porque, como concluye correctamente Nozick, uno quiere *hacer* ciertas cosas (no sólo tener la experiencia de hacerlas); uno quiere *ser* un cierto tipo de persona, a través de la propia autodeterminación y autorrealización auténticas, libres; uno quiere *vivir* (en el sentido activo) uno mismo, construyendo un mundo real a través de esa búsqueda real de valores que inevitablemente implica construir la propia personalidad en y a través del propio compromiso libre con esos valores.

La búsqueda y realización de cualquiera de los valores básicos se efectúa en parte a través de rutinas físicas (muchas de las cuales, exitosamente consumadas, proporcionan más o menos placer físico); y en parte a través de programas, esquemas y cursos de acción (cada uno de los cuales incluye rutinas físicas, tiene un objetivo más o menos específico, y proporciona satisfacción cuando se completa exitosamente). Pero la propia autodeterminación y autorrealización nunca está consumada, nunca se completa exitosa y definitivamente. Y nunca se realiza plenamente ni se completa definitivamente ninguno de los aspectos básicos del propio bienestar. Tampoco se halla un valor básico al final de la propia elección, actividad y vida, de la ma-

<sup>7</sup> *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: 1974), págs. 42-5. Véase también Aristóteles, *Et. End.* I, 5: 1216a.

nera en que la culminación de una actividad física y el objetivo de un curso definido de acción normalmente se hallan al final de la actividad o curso de acción. Así que "búsqueda" y "realización" tienen aquí unas connotaciones engañosas, y es conveniente decir que uno *participa* en los valores básicos: III.3. Al participar en ellos de la manera que cada uno elige, uno espera alcanzar no sólo el placer de la actividad física exitosamente consumada y la satisfacción de los proyectos completados exitosamente, sino también la "felicidad" en el sentido más profundo, menos corriente de la palabra, que significa, a grandes rasgos, una plenitud de vida, un cierto desarrollo como persona, una plenitud de sentido de la propia existencia.

Las experiencias del descubrimiento ("¡Eureka!") o del juego creativo o de sobrevivir al peligro son placenteras, gratificadoras y valiosas; pero nosotros queremos las experiencias porque queremos hacer el descubrimiento o crear o "sobrevivir". Lo que nos importa, a fin de cuentas, es el conocimiento, las realizaciones significativas o desafiantes (y realizarlas), la forma bella (y apreciarla), la amistad (y ser un amigo), la libertad, el dirigirse a sí mismo, la integridad, y la autenticidad, y (si lo hubiere) el origen, fundamento y fin trascendentes de todas las cosas (y estar en armonía con él). Si estas cosas proporcionan placer, esta experiencia es un solo aspecto de su realidad como bienes humanos, en los cuales no se participa plenamente a menos que su bondad se experimente como tal. Pero una participación en los bienes básicos que sea emocionalmente seca, subjetivamente insatisfactoria, de todas maneras es buena y tiene sentido dentro de sus límites.

De manera que los principios prácticos que le prescriben a cada uno participar en esas formas básicas de bien, a través de decisiones prácticamente inteligentes y de acciones libres que hacen de cada uno la persona que es y que ha de ser, han sido llamados en la tradición filosófica occidental los primeros principios de la ley natural, porque nos dictan las nociones fundamentales de todo lo que uno podría razonablemente querer hacer, tener y ser.

## NOTAS

### IV.1

*Listas de tendencias, o valores, o características básicas de la naturaleza humana...* Thomas E. Davitt, "The Basic Values in Law: A Study of the Ethicological Implications of Psychology and Anthropology" (1968) 58 *Trans. Amer. Phil. Soc.* (NS), Parte 5, pasa revista a la literatura antropológica, psicológica y filosófica y refiere: "Algunos han dicho que hay sólo una tendencia básica referida ya al sexo, a la economía, a la voluntad-de-poder o al deseo de saber. Algunos han pretendido que hay dos tendencias, la nutrición y la procreación. Algunos han dicho que hay tres tendencias, la autoconservación, la reproducción y la sociabilidad; o la nutrición, la procreación y el

deseo de saber. Otros han dicho que hay cuatro tendencias fundamentales, el hambre, la sed, el sexo y buscar el bienestar físico; o la autoconservación, la autoprotección, la autogratificación y la religión; o la autoconservación, la procreación, la cooperación organizada y la religión; o lo visceral, lo activo, lo estético y lo emocional; o evitar el daño, la conservación, la reproducción y la creatividad; o la autoconservación, la nutrición, el sexo y la sociabilidad. Incluso otros han sostenido que hay cinco tendencias básicas que se encuentran en relación jerárquica entre sí, a saber, lo físico, la seguridad, el amor, la estima y la autorrealización... Otros más, relacionando los impulsos con los valores, enumeran no menos de doce tendencias y catorce valores" (págs. 13-14, donde Davitt proporciona referencias bibliográficas, críticas y una lista propia).

*Valores universalmente reconocidos...* Las investigaciones acerca de las pruebas antropológicas, hechas por filósofos, y el testimonio de los antropólogos generales incluyen lo siguiente (cada uno de ellos afirma la universalidad o virtual universalidad de los valores y normas mencionados en esta sección): E. Westermarck, *Ethical Relativity* (London: 1932), Cap. VII (Westermarck defendía el relativismo ético, pero halló que todas las "diferencias de opinión moral" importantes entre "los pueblos salvajes" y "las naciones civilizadas" dependen del conocimiento o la ignorancia de hechos, de determinadas creencias religiosas o supersticiosas, de grados diferentes de reflexión, o de diferentes condiciones de vida u otras circunstancias externas" [pág. 196] con la excepción de las diferencias de opinión concernientes a la clase de personas para con las cuales se tienen deberes morales); Alexander MacBeath, *Experiments in Living: A Study of the Nature and Foundations of Ethics or Morals in the Light of Recent Work in Social Anthropology* (London: 1952); Morris Ginsberg, *On the Diversity of Morals* (London: 1956), Caps. VII y VIII; M. Edel y A. Edel, *Anthropology and Ethics* (Springfield: 1959). Para una bibliografía más detallada, véase Richard H. Beis, "Some Contributions of Anthropology to Ethics" (1964), 28, *Thomist*, 174; y Davitt, *op. cit.*

#### IV.2

*Las formas básicas de bien para nosotros...* Mi explicación es sustancialmente similar a la de G. Grisez y R. Shaw, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (Notre Dame-London: 1974), Cap. 7. Véase también (i) la lista recopilada de las explicaciones filosóficas sobre la "clase de cosas que es racional desear por sí mismas", en W. K. Frankena, *Ethics* (2ª ed., Englewood Cliffs, New Jersey: 1973), págs. 87-8; (ii) la explicación psicológica de las necesidades humanas básicas que ofrece A. H. Maslow, en *Motivation and Personality* (New York: 1954), págs. 80-106; (iii) los títulos de los capítulos de Robert H. Lowrie, *An Introduction to Cultural Anthropology* (London: 1934). Morris Ginsberg, "Basic Needs and Moral Ideals", en *The Diversity of Morals*, Cap. VII, ofrece una lista más corta, pero analiza la relación entre los valores evidentes ("ideales") y las correspondientes inclinaciones ("necesidades") de una manera similar a la mía. Cfr. las listas bastante similares de Tomás de Aquino, breves pero explícitamente abiertas: *S.T.*, I-II, q. 10, a. 1c; q. 94, a. 2c.

*El juego es un aspecto básico del bienestar humano...* Véase Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* ([1938] London, 1949; *paperback*, 1970); Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture* (London: 1952); Hugo Rahner,

*Man at Play* ([1949] London: 1965). Huizinga (ed. 1970, pág. 32) afirma: "Resumiendo las características formales del juego, podríamos decir que es una actividad libre situada bastante conscientemente fuera de la vida 'ordinaria' por ser 'no seria', pero que al mismo tiempo absorbe al jugador intensa y absolutamente. Es una actividad no conectada con intereses materiales, y no puede obtenerse de ella ninguna ganancia. Se realiza dentro de sus propias fronteras de tiempo y espacio según reglas fijas y de una manera ordenada..." Como recordatorio de que no todo elemento en tal definición se ha de encontrar literalmente en cada ejemplo de lo que llamamos juegos, véase L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London: 1953), secs. 66-71, 75, 83-4.

*El juego en la redacción de las leyes...* Véanse los bellos ejemplos de la Antigua Ley Frisia y la Antigua Ley Islandesa, citados en Huizinga, *Homo Ludens* (ed. 1970), págs. 149-51.

*La experiencia estética...* Véase para ampliar la discusión y citas en Finnis, "Reason and Passion: The Constitutional Dialectic of Free Speech and Obscenity" (1967) 116 *U. Pa. L. Rev.* 222 en págs. 232-7.

*La inteligencia práctica es una forma básica de bien que ha de ser cultivada...* Véase Tomás de Aquino, *S.T.*, I-II, q. 94, a. 3c; *De Veritate*, q. 16, a. 1 ad 9. Grisez y Shaw, *op. cit.*, págs. 67-8, prefieren hablar aquí de dos propósitos humanos básicos, que denominan "integridad" y "autenticidad".

*La "religión" como una forma básica de bien humano...* Sigo a Grisez al usar esta denominación, pero soy consciente de que "la religión no es un concepto analítico de algo, sino una respuesta local a ciertos problemas en la sección romana de una sociedad ecuménico-imperial"; Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4, *The Ecumenic Age* (Baton Rouge: 1974), pág. 45; cfr. también *ibid.*, vol. 1, *Israel and Revelation* (1956), pág. 288 n. 47 y pág. 376. Véase Cicerón, *De Natura Deorum*, I, 2-4, II, 70-2, analizado por Voegelin, *op. cit.*, vol. 4, en págs. 44-5. Sobre la universalidad (i) de la búsqueda de las explicaciones últimas del orden-de-cosas universal y del destino de la vida humana, y (ii) del intento de llevar los asuntos humanos a una armonía, real o ritual, con la fuente de tales explicaciones, véase e.g. Davitt, *op. cit.*, págs. 70-4, que cita muchas afirmaciones de esta universalidad por parte de antropólogos, e.g. Ruth Benedict, "Religion", en F. Boas (ed.), *General Anthropology* (Boston: 1938), pág. 628.

#### IV.3

*La reputación, aunque no es un simple "medio", no es un fin o valor básico...* Una buena exposición breve del análisis clásico del valor de la reputación se encuentra en Henry B. Veatch, *Rational Man* (Bloomington, Ind.: 1962), págs. 60-1, que muestra que la reputación es valiosa sólo como una señal o signo que da fe de los propios logros y perfecciones reales (medidos por referencia a los valores básicos). Un interés inteligente por la propia reputación es en realidad una trama compleja y apretada de aspectos del propio interés por la verdad, del propio interés por estar en armonía con otras personas, y del propio interés por la razonabilidad práctica (una realización auténtica de los propios intereses básicos).

## CAPÍTULO V

### LAS EXIGENCIAS BÁSICAS DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

SUMARIO: V.1. El bien de la razonabilidad práctica estructura nuestra búsqueda de bienes.— V.2. Un plan de vida coherente.— V.3. Ninguna preferencia arbitraria entre los valores.— V.4. Ninguna preferencia arbitraria entre las personas.— V.5. Desprendimiento y compromiso.— V.6. La relevancia (limitada) de las consecuencias: eficiencia, dentro de lo razonable.— V.7. Respeto por todo valor básico en todo acto.— V.8. Las exigencias del bien común.— V.9. Seguir la propia conciencia.— V.10. El producto de estas exigencias: la moral.— Notas.

#### V.1. EL BIEN DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA ESTRUCTURA NUESTRA BÚSQUEDA DE BIENES

No existe razón para dudar de que vale la pena procurar realizar cada uno de los aspectos básicos del bienestar humano. Pero son muchas las formas básicas de bien humano; yo he identificado siete. Y cada una de ellas puede ser participada, y promovida, en una variedad de maneras inagotable y con una inagotable variedad de combinaciones de énfasis, concentración y especialización. Participar completamente en cualquier valor básico requiere habilidad, o al menos un compromiso a fondo. Pero nuestra vida es corta.

Al abrir un horizonte de posibilidades atractivas para nosotros, nuestra captación de los valores básicos crea de este modo el problema para la decisión inteligente, no lo responde: ¿Qué se ha de hacer? ¿Qué puede dejarse sin hacer? ¿Qué no se ha de hacer? No tenemos, en abstracto, ninguna razón para dejar de lado alguno de los bienes básicos. Pero si tenemos buenas razones para elegir compromisos, proyectos y acciones, sabiendo que la elección efectivamente excluye muchos compromisos, acciones y proyectos alternativos, que son razonables o posibles.

Poder elegir entre el compromiso con la concentración en un valor (por ejemplo, la verdad especulativa) y el compromiso con otros, y entre un proyecto inteligente y razonable (por ejemplo, comprender este libro) y otros



proyectos elegibles para dar forma definida a la propia participación en el valor seleccionado por uno, y entre una forma de llevar a cabo ese proyecto y otras formas adecuadas, es el sentido primario en el que podemos llamarlos tanto libres como responsables.

Porque entre las formas básicas de bien que no tenemos ninguna buena razón para dejar de lado está el bien de la razonabilidad práctica, en el que se participa precisamente dando forma a la propia participación en los otros bienes básicos, orientando los propios compromisos, la propia selección de proyectos, y lo que uno hace al llevarlos a cabo.

Los principios que expresan los fines generales de la vida humana no adquieren lo que hoy se llamaría una fuerza "moral" mientras no se aplican a rangos definidos de proyectos, disposiciones o acciones, o a proyectos, disposiciones o acciones particulares. Cómo entonces han de aplicarse es el problema para la razonabilidad práctica. La "ética", tal como ha sido concebida clásicamente, es simplemente una expresión reflexiva de este problema y de las líneas generales de solución que se han considerado razonables, una reflexión que versa tanto sobre la experiencia pasada como sobre el futuro posible.

¿Cómo puede saber uno que una decisión es razonable prácticamente?

Esta pregunta es el tema del presente capítulo. Los representantes clásicos de la ética (y de las teorías de la ley natural) eran bien conscientes de este problema de los criterios y de las pautas de juicio. Ellos enfatizan que una respuesta adecuada a ese problema sólo puede ser formulada por quien tiene experiencia (tanto de los deseos y pasiones humanas como de las condiciones de la vida humana) e inteligencia y un deseo de razonabilidad más fuerte que los deseos que podrían arrastrarla. Aun cuando, más tarde, Tomás de Aquino distinguió claramente un tipo de principios prácticos que él consideraba evidentes por sí mismos para cualquiera con experiencia e inteligencia suficientes para comprender las palabras con que se formulan, él enfatizó que los principios morales tales como los de los Diez Mandamientos son conclusiones a partir de los principios primarios evidentes por sí mismos, que razonar hasta alcanzar tales conclusiones exige un buen juicio, y que hay muchas otras normas morales más complejas y particulares que han de seguirse y muchos juicios y decisiones morales que han de hacerse, todos los cuales exigen un grado de sabiduría práctica que (dice él) pocos hombres de hecho poseen: II.3, más arriba.

Ahora, podría decir uno, está muy bien para Aristóteles sostener que la ética sólo puede ser satisfactoriamente explicada por quienes y a quienes son experimentados y sabios y realmente poseen hábitos buenos,<sup>1</sup> y que

<sup>1</sup> *Et. Nic.*, I, 3: 1095a 7-11; 4: 1095b 5-13; X, 9: 1179b 27-30.

sólo es probable que se hallen estas características en sociedades que ya poseen pautas de conducta suficientemente correctas,<sup>2</sup> y que la moral popular de tales sociedades (en cuanto cristalizada y detectable en su lenguaje de elogio y de reprobación, y en sus tradiciones de sabiduría popular) es un indicador generalmente correcto para la elaboración de la ética.<sup>3</sup> Él puede sostener que lo que es correcto y moralmente bueno simplemente es *visto* por el hombre que es prudente y moralmente bueno (el *phronimos*, o también el *spoudaios*),<sup>4</sup> y que lo que un hombre así piensa y hace *es* el criterio de la terminología adecuada y de las conclusiones correctas en la ética (y en la política).<sup>5</sup> Tales afirmaciones difícilmente pueden ser negadas. Pero difícilmente son útiles para quienes se preguntan si su propia opinión sobre lo que ha de hacerse es razonable o no. La noción de "el medio", por la cual Aristóteles es quizás demasiado conocido, parece asimismo ser precisa pero no muy útil (aunque su clasificación de las palabras valorativas indudablemente sirve como un recordatorio de las dimensiones del problema moral). Porque, ¿cuál es "el medio y lo excelente, que es característico de la virtud"? Es "sentir [ira, piedad, deseo, etc.] cuando uno debe, y en relación con los objetos y personas que uno debe, y con los motivos y en la forma que uno debe...".<sup>6</sup> ¿No tenemos una orientación más precisa que ésta?

En los dos milenios desde que Platón y Aristóteles iniciaron la investigación formal sobre los contenidos de la razonabilidad práctica, la reflexión filosófica ha identificado un número considerable de exigencias de *método* en el razonamiento práctico. Cada una de estas exigencias ha sido tratada por algunos filósofos, a decir verdad, con un respeto exagerado, como si fuera la única exigencia controladora y conformadora. Porque, del mismo modo que con cada una de las formas básicas de bien, cada una de estas exigencias es fundamental, inderivada, irreductible, y de aquí que es susceptible de parecer la más importante cuando se centra en ella la atención.

Cada una de estas exigencias se refiere a lo que uno *debe* hacer, o pensar, o ser, si ha de participar en el valor básico de la razonabilidad práctica. El que vive a la altura de estas exigencias es de este modo el *phronimos* de Aristóteles; posee la *prudencia* de Tomás de Aquino; son exigencias de razonabilidad o sabiduría práctica, y no vivir a la altura de ellas es irracional. Pero, en segundo lugar, la razonabilidad *es* un aspecto básico del bienestar

<sup>2</sup> *Et. Nic.*, X, 9: 1179b 27-1180a 5.

<sup>3</sup> Véase *Et. Nic.*, VI, 5: 1140a 24-25; II, 5: 1105b 30-31; III, 6: 1115a 20; III, 10: 1117b 32; cfr. X, 2: 1173a 1.

<sup>4</sup> *Et. Nic.*, VI, 11: 1143a 35-1143b 17.

<sup>5</sup> *Et. Nic.*, X, 10: 1176a 17-18; cfr. III, 6: 1113a 33; IX, 4: 1166a 12-13; véase también I.4, más arriba.

<sup>6</sup> *Et. Nic.*, II, 6: 1106b 21-24.

humano y a la vez *se refiere* a la participación de cada uno en todos los (otros) aspectos básicos del bienestar humano. De aquí que sus exigencias se refieren a la plenitud de bienestar (en la medida en que cualquier persona puede disfrutar tal plenitud de bienestar en las circunstancias de toda su vida). De modo que quien vive a la altura de estas exigencias es también el *spoudaios* (hombre maduro) de Aristóteles, su vida es *eu zen* (vivir-bien) y, a menos que las circunstancias le sean muy adversas, podemos decir que posee la *eudaimonia* de Aristóteles (la plena realización o bienestar omníbarcante y completo —no exactamente traducible como “felicidad”). Pero, en tercer lugar, las formas básicas de bien son oportunidades de *ser*; mientras más plenamente participa un hombre en ellos más es él lo que puede ser. Y para este estado de ser plenamente lo que uno puede ser, Aristóteles adoptó el término *physis*, que fue traducido al latín como *natura* (cfr. XIII.1, más adelante). Así Tomás de Aquino dirá que estas exigencias son exigencias no sólo de la razón y de la bondad, sino también (por implicación) de la naturaleza (humana): II.4, más arriba.

De este modo, hablando muy resumidamente, podríamos decir que las exigencias a las que ahora atenderemos expresan “el método de la ley natural” para elaborar la “ley natural” (moral) a partir de los primeros “principios de la ley natural” (pre-morales). Utilizando sólo la terminología moderna (ella misma de significado incierto) de “la moral”, podemos decir que las siguientes secciones de este capítulo versan sobre los tipos de razones por las que (y de este modo las formas en que) hay cosas que moralmente (no) deben hacerse.

## V.2. UN PLAN DE VIDA COHERENTE

En primer lugar, entonces, deberíamos recordar que, aunque corresponden a impulsos e inclinaciones que pueden hacerse sentir con anterioridad a cualquier consideración inteligente sobre lo que merece la pena buscar, los aspectos básicos del bienestar humano sólo son discernibles para quien piensa en sus oportunidades, y por ende sólo son realizables por quien dirige, atiende y controla sus instintos, inclinaciones e impulsos, de manera inteligente. En su forma más completa, por lo tanto, la primera exigencia de la razonabilidad práctica es lo que John Rawls llama un plan de vida racional.<sup>7</sup> Implícita o explícitamente uno debe tener un conjunto armónico de propósitos y orientaciones, no como los “planes” o “anteproyectos” de castillos en el aire, sino como compromisos efectivos. (¡No se confunda la

<sup>7</sup> *Theory of Justice*, págs. 408-23, en que adopta la terminología de W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle's Ethics” (1965), 60, *Philosophy*, 271.

adopción de un conjunto de compromisos personales o sociales básicos con el proceso, imaginado por algunos filósofos contemporáneos, de “elegir los valores básicos”!). Es irrazonable vivir sólo de momento en momento, siguiendo los antojos inmediatos, o simplemente dejándose llevar. Es también irracional dedicar la propia atención exclusivamente a proyectos específicos que pueden ser llevados a cabo de manera completa simplemente desplegando medios definidos para objetivos definidos. El compromiso con la práctica de la medicina (por amor a la vida humana), o con el trabajo académico (por amor a la verdad), o con cualquier profesión, o con el matrimonio (por amor a la amistad y a los hijos)... todos ellos exigen tanto orientar como controlar los impulsos, y acometer proyectos específicos; pero también exigen reorientar las inclinaciones, reformar los hábitos, abandonar proyectos viejos y adoptar otros nuevos, según lo exijan las circunstancias, y, sobre todo, armonizar todos los compromisos profundos de cada uno —para lo cual no hay receta o anteproyecto, pues los aspectos básicos del bien humano no son como los objetivos definidos de los proyectos particulares, sino que *se participa en ellos* (véase III.3, más arriba).

Como dice Rawls, esta primera exigencia consiste en que deberíamos “ver nuestra vida como un todo, las actividades de un sujeto racional desplegadas en el tiempo. La mera posición temporal, o la distancia respecto del presente, no es una razón para preferir un momento a otro”.<sup>8</sup> Pero puesto que la vida humana está de hecho sometida a toda suerte de contingencias imprevisibles, este esfuerzo por “ver” nuestra vida como un todo es un esfuerzo racional solamente si se mantiene en el nivel de los compromisos generales, y de la armonización entre ellos. No obstante, generalidad no es vaciedad (como uno puede confirmar por sí mismo contrastando cualquiera de las formas básicas de bien, que tal como se formulan en los principios prácticos “sustantivos” son bastante generales, con sus opuestos). Así, en cada época, los hombres sabios han aconsejado “en todo lo que hagas recuerda tus últimos días” (Eclesiástico 7:36), no tanto para enfatizar la importancia de la hora de la muerte en relación con una vida futura, sino más bien para establecer la perspectiva adecuada para elegir cómo vivir la propia vida presente. Porque, desde el punto de vista imaginado y postulado heurísticamente del momento aún desconocido de la propia muerte, uno puede ver que muchas clases de elecciones serían irracionales, un desperdicio de oportunidades, sin sentido, un fracaso, una vergüenza. Así la parábola cristiana del hombre que dedicó todas sus energías a acumular riquezas, con vistas nada más que a gastarlas en comer y beber, logra su finalidad “moral” apelando a la inteligencia por la que discernimos la necesidad: “¡Necio! Esta noche te

<sup>8</sup> *Theory of Justice*, pág. 420.



exigirán tu vida. ¿Entonces de quién será la riqueza que has acumulado?" (Lucas 12:20).

El contenido y significación de esta primera exigencia se entenderá mejor a la luz de las otras exigencias. Porque en realidad todas las exigencias están interrelacionadas y pueden considerarse unas como aspectos de las otras.

### V.3. NINGUNA PREFERENCIA ARBITRARIA ENTRE LOS VALORES

En seguida, no se debe dejar de lado, o exagerar o descartar arbitrariamente, ninguno de los valores humanos básicos. Cualquier compromiso con un plan de vida coherente va a implicar algún grado de concentración en una o algunas de las formas básicas de bien, a costa, temporal o permanentemente, de otras formas de bien: IV.4. Pero el compromiso será racional sólo si se basa en la valoración por cada uno de sus propias capacidades, circunstancias, y aun de sus gustos. Será irrazonable si se basa en la desvalorización de cualquiera de las formas básicas de excelencia humana, o si se basa en una sobrevaloración de esos bienes meramente derivados o complementarios o instrumentales como la riqueza o las "oportunidades" o de esos bienes meramente secundarios y condicionadamente valiosos como la reputación o (en un sentido diferente de secundariedad) el placer.

Algún académico puede tener poca capacidad para la amistad o gustarle poco, y puede sentir que la vida no tendría sabor alguno para él si se le impidiera proseguir su compromiso con el conocimiento. De todas formas, seguiría irrazonable de su parte negar que, objetivamente, la vida humana (dejando aparte totalmente la búsqueda de la verdad y el conocimiento) y la amistad son buenas en sí mismas. Una cosa es tener poca capacidad o incluso ningún "gusto" respecto de la academia, o la amistad, o el heroísmo físico, o la santidad; otra cosa por completo distinta, y estúpida o arbitraria, es pensar o hablar u obrar como si éstas no fueran formas reales de bien.

Así, al comprometerse uno con un plan de vida racional, y al interactuar con otra gente (con sus propios planes de vida), uno no debe usar la "teoría parcial de lo bueno" ("*thin theory of the good*") de Rawls. En beneficio de una imparcialidad "<sup>AAAA</sup>democrática" <sup>9</sup> entre concepciones divergentes del bien humano, Rawls insiste en que, al seleccionar los principios de la justicia, uno debe considerar como bienes primarios solamente la libertad, las oportunidades, la riqueza y la autoestima, y que uno no debe atribuir valor intrínseco a tales formas básicas de bien como la verdad, o el juego, o el arte, o la amistad. Rawls no ofrece una razón satisfactoria para esta demacración

<sup>9</sup> Cfr. *Theory of Justice*, pág. 527.

radical del bien humano, y no hay ninguna razón satisfactoria disponible: la "teoría parcial" es arbitraria. Es bastante razonable para muchos hombres elegir no comprometerse con ninguna búsqueda real del conocimiento, y es bastante irrazonable para un académico-gobernante o para un académico-padre exigir que todos sus subditos o hijos se conformen quiéranlo o no con los modos y patrones de excelencia que él elige y dispone para sí mismo. Pero es aún más irrazonable para cualquiera negar que el conocimiento *es* (y debe ser tratado como) una forma de excelencia, y que el error, la ilusión, la confusión, la superstición y la ignorancia son males que nadie debiera deseñar, o intentar, o fomentar en sí mismo o en otros. Si un gobernante (VIII.5) o un padre o cualquier individuo que se auto-dirige considera la verdad o la amistad o el juego o cualquiera de las otras formas básicas de bien como si no tuvieran importancia, y nunca se pregunta si su plan o sus planes de vida toman en cuenta razonablemente la participación en esos valores humanos intrínsecos (y la evitación de sus opuestos), entonces puede ser acusado con propiedad tanto de irracionalidad como de atrofiarse o mutilarse a sí mismo y a aquéllos bajo su cuidado.

### V.4. NINGUNA PREFERENCIA ARBITRARIA ENTRE LAS PERSONAS

En seguida, los bienes básicos son bienes humanos, y pueden en principio ser buscados, realizados y participados por cualquier ser humano. La sobrevivencia de otra persona, su adquisición de conocimientos, su creatividad, su plena realización, pueden no interesarme, pueden no preocuparme, pueden en cualquier caso estar más allá del alcance de mi poder. ¿Pero tengo yo alguna *razón* para negar que son realmente bienes, o que son objetos dignos del interés, la preocupación y el favor de ese hombre y de todos los que tienen que ver con él? Las cuestiones de la amistad, la colaboración, la mutua ayuda y la justicia son el tema de los próximos capítulos. Aquí no necesitamos preguntar exactamente quién es responsable por el bienestar de quién: véase VII.4. Pero podemos añadir, a la segunda exigencia, que es la imparcialidad fundamental en el reconocimiento de cada una de las formas básicas de bien, una tercera exigencia: la imparcialidad fundamental entre los sujetos humanos que son o pueden ser participantes de esos bienes.

Mi propio bienestar (que, como veremos, incluye una preocupación por el bienestar de otros, mis amigos: VI.4; pero no consideremos esto de momento) es razonablemente lo primero que reclama mi interés, preocupación y esfuerzo. ¿Por qué puedo considerarlo así? No porque sea de mayor valor que el bienestar de otros; simplemente porque es mío: la inteligencia y la razonabilidad no pueden encontrar ningún fundamento en el mero hecho de que A es A y no es B (de que yo soy yo y no soy tú) para valorar de modo diferente su (nuestro) bienestar. No: la única *razón* para que yo pre-



fiera mi bienestar es que sólo a través de *mi* participación en los bienes básicos, una participación que se determina por *sí* misma y se realiza a *sí* misma, puedo yo hacer lo que la razonabilidad sugiere y exige, *viz.* favorecer y realizar las formas de bien humano indicadas por los primeros principios de la razón práctica.

Hay, por lo tanto, un campo razonable para la autoperferencia. Pero aun teniendo eso totalmente en cuenta, esta tercera exigencia sigue en pie como una crítica mordaz contra el egoísmo, los argumentos especiosos, el doble rasero, la hipocresía, la indiferencia ("pasar de largo") ante el bien de otros a quienes uno podría ayudar fácilmente, y todas las otras múltiples formas de prejuicio egoísta individual o de grupo. Tan así son las cosas que muchos han procurado fundar la ética prácticamente por completo en este principio de la imparcialidad entre las personas. En la discusión filosófica moderna, el principio se expresa regularmente como una exigencia de que los propios juicios morales y preferencias sean *universalizables*.

La expresión no-filosófica clásica de la exigencia es, por supuesto, la así llamada Regla de Oro formulada no sólo en el evangelio cristiano sino también en los libros sagrados de los judíos, y no sólo mediante fórmulas dídacticas sino también mediante el llamamiento moral de la historia sagrada y de la parábola. No hubo necesidad de sacar la moraleja, ni de tradiciones especiales de educación moral, para que el rey David (y cualquier lector de la narración de su confrontación con el profeta Natán) captara el carácter racionalmente concluyente de la analogía de Natán entre la apropiación de la oveja del hombre pobre por el hombre rico y la apropiación de la mujer de Urías el Hitiita por el rey, y por ende la necesidad racional de que el rey extendiera a *sí* mismo su condena del hombre rico. "Tú eres el hombre" (2 Samuel 12:7).

"Haz por (o a) los otros lo que querías que ellos hicieran por (o a) ti". "Ponte en los zapatos de tu prójimo". "No condenes a los otros por lo que tú mismo estás deseoso de hacer". "No impidas (sin una razón especial) a los otros conseguir para *sí* mismos lo que tú estás intentando conseguir para ti". Estas son exigencias de la razón, porque ignorarlas es ser arbitrario entre los diversos individuos.

Pero, ¿cuáles son los límites de la autoperferencia razonable, de la discriminación razonable en favor de *mí* mismo, de *mi* familia, de *mi(s)* grupo(s)? En las tradiciones de reflexión griega, romana y cristiana, se abordaba esta cuestión mediante el instrumento heurístico de adoptar el punto de vista, las pautas, los principios de justicia, de alguien que observa la escena completa de los asuntos humanos y que tiene los intereses de cada protagonista de dichos asuntos igualmente presentes y los toma igualmente en serio —el "observador ideal". Un "espectador" imparcialmente benevolente de

este tipo condenaría algunas pero no todas las formas de autoperferencia, y algunas pero no todas las formas de competencia: VII.3-4, más abajo. El instrumento heurístico ayuda a cada uno a alcanzar la imparcialidad entre los posibles sujetos del bienestar humano (las personas) y a excluir el mero prejuicio en el propio razonamiento práctico. Le permite a uno ser imparcial, también, frente a la inagotable multitud de los planes de vida que los distintos individuos pueden elegir. Pero, desde luego, no sugiere "imparcialidad" ante los aspectos básicos del bien humano. No lo autoriza a uno para dejar de lado la segunda exigencia de la razón práctica por indiferencia ante la muerte y la enfermedad, por preferir la basura al arte, por favorecer el consuelo de la ignorancia y de la ilusión, por reprimir todo juego como indigno del hombre, por alabar el ideal de la autoexaltación y condenar el ideal de la amistad, o por tratar la búsqueda de la fuente y el destino últimos de las cosas como algo sin importancia o como un instrumento del arte de gobernar o un juguete reservado para gente acomodada...

Ahí está el contraste entre el instrumento heurístico clásico del punto de vista benevolentemente divino y los instrumentos modernos equivalentes para eliminar el mero prejuicio, señaladamente el concepto heurístico del contrato social. Consideremos la elaboración por Rawls de la estrategia del contrato social, una elaboración que muy pronto revela el objetivo de esa estrategia como medida e instrumento de esa exigencia de la razón práctica que es la imparcialidad interpersonal. Cada característica de la construcción de Rawls está diseñada para garantizar que si un supuesto principio de justicia sería aceptado unánimemente, detrás del "velo de la ignorancia", en la "Posición Original", entonces tiene que ser un principio que es equitativo e imparcial entre las personas. El instrumento heurístico de Rawls es de este modo de alguna utilidad para cualquiera que esté preocupado por la tercera exigencia de la razonabilidad práctica, y para someter a prueba sus implicaciones. Por desgracia, Rawls desatiende la segunda exigencia de la razonabilidad práctica, esto es que cada bien humano básico o intrínseco sea tratado como un bien básico e intrínseco. Las condiciones de la Posición Original son diseñadas por Rawls para garantizar que ningún principio de justicia favorecerá sistemáticamente ningún plan de vida sólo porque ese plan de vida participe más plenamente en el bienestar humano según alguno o todos sus aspectos básicos (*e.g.* por favorecer el conocimiento por sobre la ignorancia y la ilusión, el arte por sobre la basura, etc.).

Y simplemente no se sigue, a partir del hecho de que un principio elegido en la Posición Original sería imparcial y equitativo entre los individuos, que un principio que *no* sea elegido en la Posición Original tiene que ser inequitativo o que no sea un principio adecuado de justicia en el mundo real. Porque en el mundo real, como el mismo Rawls admite, la inteligencia

puede discernir valores básicos intrínsecos y sus contrarios.<sup>10</sup> Con la condición de que hagamos las distinciones mencionadas en la sección precedente, entre los principios prácticos básicos y las cuestiones simplemente de gusto, inclinación, habilidad, etc., podemos (y la razón nos exige) favorecer las formas básicas de bien y evitar y desincentivar sus contrarios. Al obrar así no estamos mostrando ningún favorecimiento incorrecto de los individuos en cuanto tales, ninguna "acepción de personas" irrazonable, ningún prejuicio egoísta individual o de grupo, ninguna parcialidad contraria a la Regla de Oro o a cualquier otro aspecto de esta tercera exigencia de la razón práctica: véase VIII.5-6, más adelante.

#### V.5. DESPRENDIMIENTO Y COMPROMISO

Las cuarta y quinta exigencias de la razonabilidad práctica son estrechamente complementarias tanto entre sí como respecto de la primera exigencia, la de adoptar un plan de vida, un orden de prioridades, un conjunto de compromisos básicos, coherentes.

Con el fin de estar suficientemente abiertos a todas las formas básicas de bien en todas las cambiantes circunstancias a lo largo de la vida, y en todas las relaciones, a menudo imprevisibles, de cada uno con otras personas, y en todas las oportunidades que cada uno tiene de hacer realidad el bienestar de los demás o de aliviar los infortunios, uno debe tener cierto desprendimiento respecto de todos los proyectos específicos y limitados que asume. No hay ninguna buena razón para adoptar, ante cualquiera de los objetivos particulares de cada uno, una actitud tal que uno consideraría su propia vida privada de sentido si el proyecto fracasara y el objetivo se escapase de las manos. Una actitud así devalúa irracionalmente y trata como sin sentido el bien humano básico que es la autodeterminación auténtica y razonable, un bien en el que uno participa con sentido simplemente por tratar de hacer algo sensato y que vale la pena, sea o no que ese proyecto sensato y que vale la pena termine en nada. Por otra parte, a menudo se producen claras y negativas consecuencias por sucumbir a la tentación de darle a un proyecto particular el significado decisivo e incondicional que sólo un valor básico y un empeño general pueden reclamar: son las consecuencias negativas que traemos a la mente cuando pensamos en el fanatismo. Así que la cuarta exigencia de la razonabilidad práctica puede denominarse imparcialidad.

La quinta exigencia establece el equilibrio entre el fanatismo y la deji-  
ción, la apatía, la omisión irrazonable o el rechazo de "verse comprometido" con cualquier cosa. Es simplemente la exigencia de que una vez asu-

<sup>10</sup> *Theory of Justice*, pág. 328.

midos los propios compromisos generales uno no debe abandonarlos a la ligera (pues obrar así significaría, en el caso extremo, que uno nunca lograría participar realmente en alguno de los valores básicos). Y esta exigencia de fidelidad tiene un aspecto positivo. Uno debiera estar buscando creativamente nuevas y mejores formas de llevar a cabo los propios compromisos, en lugar de restringir los propios horizontes y esfuerzos a los proyectos, métodos y rutinas con que uno está familiarizado. Tal creatividad y desarrollo muestra que una persona, o una sociedad, está realmente viviendo en el plano de un principio práctico, no meramente en el plano de las reglas convencionales de conducta, de experiencia, de método, etc., cuyo real atractivo no apela a la razón (la cual pondría al descubierto sus insuficiencias) sino a la complacencia infrarrazional del hábito, del mero impulso a la conformidad, etc.

#### V.6. LA RELEVANCIA (LIMITADA) DE LAS CONSECUENCIAS: EFICIENCIA, DENTRO DE LO RAZONABLE

La sexta exigencia tiene obvias conexiones con la quinta, pero introduce un nuevo rango de problemas para la razón práctica, problemas que van al corazón de la "moral". Porque se trata de la exigencia de que uno cause el bien en el mundo (en su propia vida y en las vidas de los demás) mediante acciones que sean eficientes para alcanzar sus propósitos (razonables). Uno no debe desperdiciar sus propias oportunidades por utilizar métodos ineficientes. Las acciones de cada uno deberían ser juzgadas por su efectividad, por su adecuación para su propósito, por su utilidad, por sus consecuencias...

Hay un rango amplio de contextos en los que es posible y del todo razonable calcular, medir, comparar, pesar y valorar las consecuencias de decisiones alternativas. Cuando hay que hacer una elección es razonable preferir el bien humano al bien de los animales. Cuando hay que hacer una elección es razonable preferir los bienes humanos básicos (como la vida) a los bienes meramente instrumentales (como la propiedad). Cuando el daño es inevitable, es razonable preferir un golpe a una herida, una herida a una mutilación, una mutilación a la muerte: *i.e.* el daño menor antes que el mayor a uno-y-el-mismo bien básico en uno-y-el-mismo caso. Cuando una forma de participar en un bien humano incluye *a la vez* todos los aspectos y efectos buenos de su alternativa, y más, es razonable preferir esa forma: un medicamento que a la vez alivia el dolor y cura ha de ser preferido al que simplemente alivia el dolor. Cuando una persona o una sociedad ha creado una jerarquía personal o social de orientaciones y de normas prácticas, a través de una elección razonable de compromisos, uno puede en muchos casos medir razonablemente los beneficios y las desventajas de las alternativas. (Considérese un hombre que ha decidido convertirse en un académico, o una sociedad que ha decidido ir a la guerra). Cuando uno considera objetos



o actividades respecto de las cuales existe razonablemente un mercado, el mercado provee un denominador común (la moneda) y posibilita hacer una comparación de precios, costos y beneficios. Cuando hay técnicas o medios alternativos para conseguir objetivos determinados, el análisis de costos y beneficios hará posible un cierto rango de comparaciones razonables entre esas técnicas o medios. Para un rango amplio de preferencias y de necesidades, es razonable para un individuo o una sociedad procurar maximizar la satisfacción de esas preferencias o necesidades.

Pero esta sexta exigencia es sólo una entre varias. La primera, segunda y tercera exigencias exigen que al procurar maximizar la satisfacción de las preferencias uno descarte las preferencias de, por ejemplo, los sádicos (que siguen los impulsos del momento, y/o no respetan el valor de la vida, y/o no universalizan sus principios de acción con imparcialidad). La primera, tercera y (como veremos) séptima y octava exigencias exigen que el análisis de costos y beneficios se sitúe dentro de un marco que excluya cualquier proyecto que implique determinadas muertes intencionales, fraudes, manipulaciones de la personalidad, etc. Y la segunda exigencia exige que uno reconozca que cada uno de los aspectos básicos del bienestar humano es igualmente básico, que ninguno es objetivamente más importante que cualquiera de los otros, y por ende que ninguno puede proporcionar un denominador común o un patrón de medida único para valorar la utilidad de todos los proyectos: son incommensurables, y cualquier cálculo de consecuencias que pretenda commensurarlos es irracional.

En cuanto estrategia general de razonamiento moral, el utilitarismo o el consecuencialismo son irracionales. El utilitarista o (más en general) el consecuencialista pretende que (i) uno debería elegir siempre el acto que, hasta donde uno alcanza a ver, producirá el mayor bien neto total y al largo plazo ("utilitarismo del acto"); o que (ii) uno debería elegir siempre de acuerdo con un principio o regla cuya adopción producirá el mayor bien neto total y al largo plazo ("utilitarismo de la regla"). Cada una de estas afirmaciones es no tanto falsa como sin sentido (en un sentido de "sin sentido" que será explicado en breve). Porque no puede dársele ningún sentido verosímil, aquí, a la noción de un "mayor bien neto", ni a cualesquiera nociones análogas alternativas tales como "las mejores consecuencias", "un mal menor", "el menor daño neto" o "un mayor saldo de bien respecto del mal que el que cabría esperar de cualquier acción alternativa disponible".

Por supuesto, las teorías éticas modernas se distinguen de las teorías anteriores de la manera más obvia precisamente por su adopción del método consecuencialista. Así que la pretensión de que cualquier método de ese tipo es irracional puede provocar los recelos del lector. Ahora bien, hay muchas características del método consecuencialista que son arbitrarias o imprati-

cables; menciono algunas de ellas brevemente, más adelante en esta sección. Pero el problema fundamental es que el imperativo metodológico de maximizar el bien (los bienes) es irracional. Y es importante advertir que esta irracionalidad no es meramente la irrazonabilidad de adoptar un método de hecho impracticable. El método consecuencialista es en verdad impracticable, y lo es notoriamente. Pero más que eso, su imperativo metodológico de maximizar el bien es *un sin sentido*. Es decir, es un sin sentido de la misma manera en que es un sin sentido tratar de sumar el tamaño de esta página, el número seis y la masa de este libro.

"El bien" o "los bienes" podrían ser medidos y computados de la manera exigida por la ética consecuencialista sólo si (a) los seres humanos tuvieran una meta o función única, bien definida (un "fin dominante"), o (b) las metas divergentes que los hombres de hecho persiguen tuvieran un factor común, tal como "la satisfacción del deseo". Pero ninguna de estas dos condiciones se cumple. Sólo un fanático inhumano piensa que el hombre está hecho para un solo fin o para realizarse sólo de una manera. Si una persona religiosa dice que el hombre está hecho simplemente para la gloria de Dios, o simplemente para la vida eterna en amistad con Dios, tenemos que replicar preguntando si acaso la gloria de Dios no puede manifestarse en *cualquiera* de los muchos aspectos de la plena realización humana, si acaso estos aspectos no son todos igualmente fundamentales, si acaso el amor de Dios no puede por ende adoptar, y expresarse en, cualquiera de los inagotablemente muchos planes de vida que se conforman con las exigencias expuestas en este capítulo, las cuales son exigencias de un amor razonable hacia esas cosas que pueden ser amadas humanamente (con humanidad): véase XIII.5, más adelante. Si, en el otro extremo, alguien sostiene que todos y cada uno de los deseos humanos tienen el mismo derecho *prima facie* de ser satisfechos, de modo que el significado unívoco de "bien" (en el imperativo metodológico consecuencialista) es "satisfacción del deseo", debemos repetir que esto no tiene ninguna verosimilitud en absoluto para nadie que reflexione seriamente sobre los principios básicos de su inteligencia práctica. ¿Qué razón puede uno encontrar para negar que la verdad (y el conocimiento) es un bien? ¿Qué razón, entonces, puede encontrarse para tratar el deseo de alguien que quiere mantener a la gente en la ignorancia como un deseo que incluso *prima facie* tiene tanto derecho a la satisfacción como el deseo de alguien que ama el conocimiento? ¿Por qué debería alguien que desea (como los consecuencialistas obviamente desean) regular su conducta por la razonabilidad práctica tratar como de igual valor el deseo (que él puede encontrar en sí mismo o en otros) de vivir de acuerdo con el puro capricho, o de acuerdo con un programa adoptado y amado por su pura arbitrariedad? Y podemos hacer la misma pregunta en relación con todos esos deseos que se centran en la muerte, el



dolor, la tristeza, la vileza, el odio y la destrucción de los demás, la incoherencia, y cualquier otra forma de ruina humana. Estos males pueden ser abrazados, como si fueran bienes intrínsecos, por personas que alguna vez los aceptaron sólo como medios para ciertos fines y cuyas personalidades fueron torcidas por su mal obrar. Decir que quien da cabida a estos deseos está "mentalmente enfermo" (y de ahí que no ha de ser contado en el gran cálculo de satisfacciones) es, demasiado a menudo, una simple forma de hablar que oculta una valoración moral realizada tácitamente sobre bases no consecuencialistas.

Ya he analizado y rechazado (IV.5) la opinión de que el placer o cualquier otra forma definible de experiencia puede proporcionar el bien humano homogéneo y completo que el consecuencialista necesita ser capaz de identificar antes de empezar a calcular un bien máximo neto. A mi análisis anterior añado los siguientes dos puntos. Primero: los intentos de definir "el bien" (para los propósitos del cálculo) en términos de gozo, satisfacción, felicidad y deseo tienen que suponer que "los disvalores" como el dolor y la frustración se relacionan con sus opuestos valorados como el frío se relaciona con el calor, *viz.* como sólo un nivel bajo del valor, en una y la misma escala. Pero esta suposición de conmensurabilidad es bastante inverosímil. Así algunos consecuencialistas han estado interesados por maximizar los gozos, etc., mientras otros han estado interesados por minimizar los dolores, etc. Resulta temerario presumir que estos dos enfoques pueden armonizarse restando los disvalores a los valores, para llegar a un "bien neto máximo (o mayor)" o a un "mal neto mínimo (o menor)". Algunos consecuencialistas estaban tan conscientes de esta desagradable inconmensurabilidad del bien y del mal que sostuvieron que los resultados *buenos* eran moralmente irrelevantes: su imperativo metodológico ("utilitarismo negativo") era elegir el acto (o la regla) que causara el mal menor. Segundo: los deseos, los gozos y las satisfacciones, aun cuando depurados para excluir aquellos opuestos a las formas básicas de bien humano, parecen diferir en especie, tanto como en grado. Uno puede comparar la fuerza y el grado de su deseo de tomar ahora una taza de té con su deseo de tomar ahora una taza de café, y el grado del gozo o las satisfacciones respectivas. ¿Pero cómo puede compararse cualquiera de esos deseos y su satisfacción con el deseo de ser un excelente académico, un abogado diestro, un buen padre, un verdadero amigo...?

En pocas palabras, no puede hallarse ningún significado determinado para el término "bien" que permita realizar alguna conmensuración o cálculo para resolver aquellas cuestiones básicas de la razón práctica que llamamos cuestiones "morales". De aquí que, como he dicho, el imperativo metodológico consecuencialista de maximizar el bien neto es un sin sentido, de modo semejante a como es un sin sentido tratar de sumar la cantidad del ta-

maño de esta página, la cantidad del número seis y la cantidad de la masa de este libro. Cada una de estas cantidades es una cantidad y por tanto tiene en común con las otras la característica de que, acerca de cada una, uno puede sensatamente preguntar "¿cuánto?". De manera semejante, cada uno de los aspectos básicos del bien humano es un bien y por tanto tiene en común con los otros la característica de que, acerca de cada uno, uno puede sensatamente preguntar "¿es esto algo que de alguna manera yo debería conseguir/hacer/ser?". Pero las diferentes formas de bien, como las diferentes clases de cantidad, son objetivamente inconmensurables. Uno puede *adoptar* un sistema de pesos y medidas que *ponga* las tres clases de cantidad en una relación recíproca (puede haber seis veces más pulgadas cuadradas en esta página que las onzas de peso de este libro, o 600 veces más milímetros cuadrados que kilogramos, o...). Pero adoptar un sistema de pesos y medidas *no se parece en nada* a llevar a cabo un cómputo en términos del sistema. De manera semejante, uno puede *adoptar* un conjunto de compromisos que *ponga* los valores básicos en una relación recíproca suficiente para permitirle a uno elegir proyectos y, en algunos casos, para emprender un análisis de costos y beneficios (o de maximización de las preferencias u otro análisis similar) con alguna probabilidad de lograr una "mejor solución" determinada. Pero la adopción de un conjunto de compromisos, por un individuo o una sociedad, *no se parece en nada* a llevar a cabo un cálculo de bienes conmensurables, aunque debería estar controlada por todas las exigencias racionales que estamos analizando en este capítulo, y por tanto está lejos de ser ciega, arbitraria, errática, o indiscriminada.

El consecuencialismo es arbitrario bajo varios otros aspectos. Y nuevamente esta arbitrariedad no es una cuestión de mera "impracticabilidad" que pueda superarse "en principio", *i.e.* si pudieran superarse las limitaciones humanas.

Por ejemplo, el consecuencialismo no proporciona ninguna razón para preferir el altruismo al egoísmo o a la preocupación exclusiva por la propia familia o partido o clase o país o iglesia. Jeremy Bentham osciló y no dio una respuesta clara durante sesenta años sobre si su utilitarismo había de maximizar su propia felicidad o la felicidad de "todo el mundo". Puede que un determinado consecuencialista encuentre (o piense que encuentra) su propio bien al maximizar el bien de otros o de "todos"; pero su análisis y método de razón práctica consecuencialista no le proporciona ningún principio por referencia al cual él podría criticar como irrazonables o inmorales a quienes se proponen maximizar su propia felicidad con prescindencia del bienestar de los demás.

Además, el consecuencialismo que va más allá del puro egoísmo requiere de un principio de distribución de los bienes. Suponiendo que los bie-

nes humanos pudieran ser conmensurados y sumados (lo que de hecho es lógicamente imposible), y suponiendo que el bien “de todo el mundo” ha de ser computado imparcialmente (lo que para el consecuencialismo es una imputación arbitraria de un principio de universalización no explicable por apelación a las consecuencias), subsiste el hecho de que el imperativo metodológico de maximizar el bien todavía no produce un resultado determinado. No se seguirá ningún resultado determinado mientras no especifiquemos adicionalmente si el bien maximizado significa (a) la máxima cantidad de bien con prescindencia de la distribución (“utilidad total”: una minoría, o aun una mayoría, puede ser esclavizada, torturada o exterminada, si eso aumenta la satisfacción/felicidad/bien total neto), o (b) la máxima cantidad *media* de bien (“utilidad media”: cualquier cantidad de gente puede ser esclavizada, etc., si eso aumenta la satisfacción media neta, etc.), o (c) la máxima cantidad de bien para aquellos en peor situación (utilidad “maximin” o “minimax”: cualquier cosa que se elija debe aumentar el bienestar de los peor situados más que cualquier elección alternativa), o (d) cantidades idénticas de bien para “todo el mundo” (con prescindencia de que *casi* todos podrían estar *mucho* mejor en una sociedad regulada de acuerdo con las especificaciones [a], [b] o [c]). Alguna especificación de esa clase es lógicamente necesaria: tal como son las cosas, cualquier principio que contenga una expresión del tipo “el mayor bien del mayor número” es tan lógicamente sin sentido como ofrecer un premio por “escribir la mayor cantidad de ensayos en el menor tiempo” (¿quién gana? —¿la persona que se presente mañana con tres ensayos, o la que se presente en una semana con doce, o...?). Pero no hay ninguna razón *consecuencialista* para preferir de entre las especificaciones elegibles alguna en particular. El deseo de maximizar los bienes no puede ser lógicamente un principio suficiente de razonamiento práctico.

En seguida, el método consecuencialista nos ordena hacer la elección que produciría un bien neto mayor que el que cabría esperar que produjese cualquier elección alternativa. Pero las alternativas que de hecho están “abiertas” o “disponibles” para cada uno son innumerables. Una genuina apreciación consecuencialista de posibilidades alternativas no podría acabar nunca, y podría comenzar en cualquier punto. Así que no debiera comenzar nunca en absoluto, si juzgamos según la razón. (Decir esto no es de ninguna manera decir que uno siempre debiera desconsiderar o cerrar los ojos ante las consecuencias previsibles, o no mirar más allá de las propias “buenas intenciones”).

Ahora bien, los individuos y las sociedades de hecho sí que “resuelven” estos problemas para sí mismos, y así hacen *parecer* practicables los imperativos consecuencialistas. Ellos centran la atención en algo en lo que ya han puesto sus corazones (un aumento de la riqueza nacional mediante la colec-

tivización de la agricultura, poner fin a la guerra, detectar a los herejes y criminales, ser reelegido como Presidente, poner fin al dolor de esa joven muñer que sufre...). Se enfatizan “las” buenas consecuencias de esto, y “las” malas consecuencias de omitirlo o de no lograr conseguirlo. Se quita importancia a exigencias tales como la imparcialidad interpersonal para juzgar, la fidelidad a los compromisos, etc. De este modo, se fuerza el “cálculo” para que proporcione una solución determinada (la forma más rápida y más barata de obtener aquello en lo que primero se había centrado la atención: de aquí la colectivización forzada y la eliminación de los agricultores, el bombardeo nuclear o indiscriminado de la población civil del enemigo, la tortura inquisitorial de los sospechosos o informantes, el encubrimiento fraudulento y la obstrucción del proceso legal, el aborto de los niños no nacidos y la “exposición” de los recién nacidos...). Por supuesto, centrando la atención en algunas otras alternativas, y en algunas otras consecuencias a largo plazo o totales de elegir la alternativa favorecida, y en las posibilidades abiertas a la vida de las víctimas propuestas, y así sucesivamente, uno puede encontrar en cada caso razones para condenar la acción favorecida “sobre bases consecuencialistas”. Pero la verdad es que los dos conjuntos de cálculos, en tales casos, carecen igualmente de sentido. Lo que genera las “conclusiones” es siempre algo distinto del cálculo: un deseo arrollador, un objetivo preterminado, las tradiciones o convenciones del grupo, o las exigencias de la razón práctica analizadas en este capítulo.

Los límites de la “previsión razonable” exigida por nuestro derecho, y *a fortiori* la naturaleza de las elecciones (“cuidado razonable”, etc.) exigidas por nuestro derecho en razón de lo que sea “razonablemente previsible”, se fijan manifestamente casi del todo por apelación (tácita) a compromisos sociales y a valoraciones morales que se adoptan no usando el método consecuencialista, sino siguiendo (con mayor o menor integridad y éxito) las exigencias de la razón práctica analizadas en este capítulo.

La sexta exigencia —de eficiencia al perseguir los objetivos determinados que adoptamos para nosotros mismos y al evitar los daños determinados que elegimos considerar como inaceptables— es una exigencia real, con indefinidamente muchas aplicaciones en el pensamiento “moral” (y por ende en el pensamiento jurídico). Pero su esfera de aplicación adecuada tiene límites, y todo intento de convertirla en el principio exclusivo o supremo o aun central del pensamiento práctico es irracional y por ende inmoral. Con todo, no debemos ocultarnos a nosotros mismos el carácter *último* (y por lo tanto inexplicable, incluso “extraño”<sup>11</sup>) de los principios y exigencias bá-

<sup>11</sup> De este modo, Brian Barry empieza correctamente su “Justice Between Generations”, *Essays*, págs. 269-84, preguntando (citando a Wilfred Beckerman) “supóngase que, como resultado de haber utilizado todas las reservas de la tierra, la vida humana llegara a su fin. ¿Y qué?”.



cas de la razonabilidad (como de los aspectos básicos del mundo...) una vez que vamos más allá de las rutinas intelectuales de calcular los costos y beneficios y la eficiencia.

#### V.7. RESPETO POR TODO VALOR BÁSICO EN TODO ACTO

La séptima exigencia de la razonabilidad práctica puede formularse de diversos modos. Una primera formulación es que uno no debiera elegir realizar ningún acto que *de suyo no hace más que* dañar o impedir la realización de o participación en una o más de las formas básicas de bien humano. Por que la única "razón" para realizar un acto tal, además de la sinrazón de un deseo más o menos fuerte, podría ser que las buenas *consecuencias* del acto *pesan más* que el daño realizado en y a través del acto mismo. Pero, fuera de los contextos meramente técnicos, la "ponderación" consecuencialista es siempre y necesariamente arbitraria y engañosa por las razones señaladas en la sección precedente.

Ahora, un acto del tipo que estamos considerando siempre será realizado (si se realiza de modo mínimamente inteligente) como un medio para promover o proteger, directa o indirectamente, uno o más de los bienes básicos, en uno o más de sus aspectos. Porque cualquiera que se eleva por encima del nivel del impulso y actúa deliberadamente tiene que estar buscando promover alguna forma de bien (incluso si es sólo el bien de una auto-expresión y auto-integración auténticamente poderosas, que él busca mediante agresiones sádicas o mediante la traición o el engaño maliciosos, "sin motivos ulteriores"). De ahí que, si el razonamiento consecuencialista fuera razonable, los actos que en sí mismos no hacen más que dañar o impedir un bien humano podrían justificarse a menudo como partes de o pasos en el camino para llevar a cabo algún proyecto para la promoción o protección de alguna(s) forma(s) de bien. Por ejemplo, si el razonamiento consecuencialista fuera razonable, algunas veces uno podría razonablemente matar a una persona inocente para salvar la vida de algunos rehenes. Pero el razonamiento consecuencialista es arbitrario y sin sentido, no simplemente en un aspecto sino en muchos. Así que nos quedamos con el hecho de que tal clase de acto de matar es un acto que de suyo no hace más que dañar el valor básico de la

y concluye un minucioso análisis de los problemas de la razonabilidad práctica diciendo: "...la continuación de la vida humana en el futuro es algo que ha de procurarse (o al menos no subvertirse) aun cuando eso no produzca la máxima felicidad total. Ciertamente, si intento analizar el origen de mi poderosa convicción de que nos equivocáramos si pusieramos en riesgo la continuación de la vida humana, creo que no reside en ningún sentido del daño a los intereses de gente que no habrá de nacer sino más bien en un sentido de su impertinencia cósmica—que estaríamos abusando groseramente de nuestra posición al tener el atrevimiento de fijarle un plazo a la vida humana y a sus posibilidades" (pág. 284).

vida. Los bienes que se espera serán asegurados en y a través de la consiguiente liberación de los rehenes (si acontece) no serían asegurados en o como un aspecto del acto de matar al hombre inocente sino en o como un aspecto de un acto distinto, subsiguiente, un acto que sería una "consecuencia" particular en medio de la multitud innumerable de consecuencias incommensurables del acto de matar. Una vez que hemos excluido el razonamiento consecuencialista, con su humanamente comprensible mas en verdad ingenua y arbitraria limitación de perspectiva en el pretendido cálculo "una vida contra muchas", la séptima exigencia es evidente. (Los párrafos siguientes, por lo tanto, no buscan demostrar, sino clarificar el sentido de esta exigencia; sobre la evidencia, véase III.4).

Los valores básicos, y los principios prácticos que los expresan, son las únicas orientaciones que tenemos. Cada uno es objetivamente básico, primario, incommensurable con los otros en cuanto a su importancia objetiva. Si uno ha de obrar de un modo mínimamente inteligente tiene que elegir realizar y participar en algún valor o valores básicos más que en otros, y esta inevitable concentración del esfuerzo indirectamente empobrecerá, inhibirá, o interferirá con la realización de esos otros valores. Si yo me dedico a la búsqueda académica de la verdad, entonces dejo de salvar las vidas que podría salvar como médico, inhibo el crecimiento de la producción de bienes materiales, limito mis oportunidades de servir a la comunidad a través de la política, el entretenimiento, el arte o la predicación. Y dentro del campo de la ciencia y de la actividad académica, mi investigación sobre K significa que L y M siguen sin ser descubiertos. Estos efectos colaterales no buscados pero inevitables acompañan a toda elección humana, y sus consecuencias son incalculables. Pero es siempre razonable no tomar en cuenta algunos de ellos, y es a menudo razonable no tomar en cuenta ninguno de ellos. Para abreviar usemos la palabra "daño" para significar también empobrecimiento, inhibición o interferencia, y la palabra "promover" para significar también búsqueda o protección. Entonces podemos decir esto: dañar indirectamente cualquier bien básico (eligiendo un acto que directa e inmediatamente promueve ya ese bien básico en algún otro aspecto o modo de participar en él, ya algún otro bien o bienes básicos) obviamente es, racional y por tanto moralmente, bastante diferente de dañar directa e inmediatamente un bien básico en algún aspecto o modo de participar en él eligiendo un acto que en sí mismo y de suyo simplemente (o, deberíamos añadir ahora, primariamente) daña ese bien en un aspecto o modo de participar en él pero que indirectamente, vía la mediación de unas consecuencias esperadas, ha de promover ya ese bien en algún otro aspecto o modo de participar en él, ya algún otro bien o bienes básicos.



Elegir un acto que en sí mismo simplemente (o primariamente) dañe un bien básico es por eso comprometerse uno mismo quíeralo o no (pero directamente) en un acto de oposición a un valor incommensurable (un aspecto de la personalidad humana) que uno trata como si fuese un objeto dotado de un valor medible que podría ser superado por objetos commensurables dotados de un valor mayor (o acumulativamente mayor). Hacer esto estará a menudo de acuerdo con nuestros sentimientos, nuestra generosidad, nuestra simpatía, y con nuestros compromisos y proyectos en las formas como los emprendimos. Pero nunca puede ser justificado por la razón. Debemos elegir racionalmente (y este juicio racional a menudo puede favorecer un cambio en nuestra perspectiva y consiguientemente una reordenación de los sentimientos iniciales y de ese modo de nuestros compromisos y proyectos). La razón exige que todo valor básico sea al menos respetado en todas y cada una de las acciones. Si uno pudiera elegir rectamente alguna vez un acto individual que en sí mismo dañe y en sí mismo no promoviese un bien básico, entonces uno podría elegir rectamente programas e instituciones y empresas enteras que en sí mismas dañaran y no promovieran aspectos básicos del bienestar humano, en vistas de sus "consecuencias beneficiosas netas". Ahora bien, ya hemos visto que las consecuencias no pueden ser *valoradas* commensurablemente, ni siquiera en la medida en que pueden ser "previstas como ciertas", lo que significa que el de las "consecuencias beneficiosas netas" es un criterio u objetivo general literalmente absurdo. Sólo resta hacer notar que un hombre que piensa que su responsabilidad racional de estar siempre haciendo y persiguiendo el bien se satisface por un compromiso de actuar siempre en pos de las mejores consecuencias es un hombre que trata todo aspecto de la personalidad humana (y en realidad, por tanto, se trata a sí mismo) como un utensilio. Se prepara a sí mismo para hacer *cualquier cosa* (y de ese modo se convierte a sí mismo en una herramienta para todos los que estén dispuestos a amenazar con consecuencias suficientemente malas en caso de que él no coopere con ellos).

Pero la objeción que estoy formulando contra tales elecciones no es que los programas de exterminio masivo, de engaño colectivo, etc., serían entonces moralmente elegibles (aunque lo serían) y en realidad moralmente exigidos (aunque lo serían), sino que no se puede encontrar ninguna razón suficiente para considerar ningún acto como inmune a la única dirección que tenemos, viz. la dirección proporcionada por los principios prácticos básicos. Todos éstos ordenan que una forma de bien ha de ser buscada y realizada; y cada uno de ellos se refiere no sólo a todas nuestras elecciones de gran envergadura relativas a orientaciones y compromisos generales, ni sólo a todas nuestras elecciones de mediana envergadura relativas a proyectos (en los que el logro del objetivo será realmente la buena consecuencia del

empleo exitoso de medios efectivos), sino también a toda elección y a cada una de las elecciones de un acto que en sí mismo es un acto completo (sea o no también de un paso en un plan o una fase en un proyecto). El valor incommensurable de un aspecto de la plenitud de ser personal (y su correspondiente principio primario) no puede nunca subordinarse correctamente a ningún proyecto o compromiso. Pero tal acto de subordinación acontece inevitablemente por lo menos cada vez que una elección-de-un-acto define no tiene en sí misma otro significado que el de dañar ese valor básico (violando así ese principio primario).

Tal es, en términos altamente abstractos, la séptima exigencia, el principio sobre el que se apoya de manera exclusiva (como veremos luego) la estricta inviolabilidad de los derechos humanos básicos: VIII.7. No hay ningún derecho humano que no vaya a ser invalidado si se permite que los sentimientos (sean generosos y altruistas o mezquinos y egocéntricos) gobiernen la elección, o si las consideraciones de costos y beneficios se sacan de su esfera técnica propia, y se les permite gobernar la implicación directa de cada uno (ya a nivel de compromiso general, de proyecto, o de acto individual) con los bienes básicos. Y la formulación quizás poco familiar que hemos estado considerando no debiera oscurecer el hecho de que esta "séptima exigencia" se reconoce bien en otras formulaciones: más vagamente, como "el fin no justifica los medios"; más precisamente, aunque todavía ambiguamente, como "no se ha de hacer el mal para conseguir el bien"; y con un particular sabor iluminista, como el "imperativo categórico" de Kant: "obra de manera tal que trates la humanidad, ya en tu propia persona o en la de otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio".<sup>12</sup>

Obviamente, el problema principal al considerar lo que supone esta exigencia es el problema de individualizar y caracterizar las acciones, de determinar qué es un solo acto-completo-que-en-sí-mismo-no-hace-más-que-dañar-un-bien-básico.

Los actos humanos han de ser individualizados primariamente en términos de esos factores que indicamos con la palabra "intención". Fundamentalmente, un acto humano es un lo-que-es-decuido (o -elegido) y su descripción primaria adecuada es como qué-es-elegido. Una acción humana, para ser considerada humana, ha de ser caracterizada de la manera como fue caracterizada en la conclusión de la respectiva secuencia de razonamiento práctico del hombre que eligió realizarla (cfr. III.3). Por otro lado, el mundo con su materialidad (incluyendo nuestro yo corpóreo) y sus estructuras de causalidad física y psico-física no es maleable indefinidamente por la in-

<sup>12</sup> Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (1785, trad. Beck, Indianapolis: 1959), pág. 47.

tención humana. El hombre que está decidiendo qué hacer no puede razonablemente cerrar sus ojos ante la estructura causal de su proyecto; no puede caracterizar sus planes *ad libitum*. Al obrar uno puede estar implicado, querido o no pero directamente, con un bien básico, tal como la vida humana.

Quizás parece probable que las consecuencias del propio acto son muy buenas y que ellas mismas promoverían directamente aún más el bien humano básico. Con todo, estos bienes esperados se realizarán (si acaso) no como aspectos de uno-y-el-mismo acto, sino como aspectos o consecuencias de otros actos (por otra persona, en otro momento y lugar, como resultado de otra decisión libre...). Así, por más "previsibles con certeza" que sean, no pueden ser usadas para caracterizar el acto mismo como algo, *en sí* y *de suyo*, distinto de un acto intencional de, por decir algo, matar-a-un-hombre. Esto es particularmente obvio cuando el precio de un chantajista por perdonar a sus rehenes es "matar a ese hombre"; la persona que cumple la exigencia, con el fin de salvar las vidas de muchos, no puede negar que está eligiendo un acto que de suyo no hace más que matar.

A veces, sin embargo, los "efectos buenos" son realmente aspectos de uno-y-el-mismo acto, y pueden formar parte de la descripción de lo que él es en sí y de suyo. Entonces no podemos caracterizar el acto como si en sí y de suyo *no hiciera más que* dañar un bien humano. ¿Pero es racionalmente justificable? No necesariamente; la séptima exigencia no es una exigencia aislada, y una elección así puede incumplir las exigencias segunda, tercera, cuarta y quinta. La elección que un hombre hace puede ser una que no haría si estuviera lo suficientemente desprendido de sus impulsos y de su peculiar proyecto como para evitar tratar un acto o proyecto particular como si fuese él mismo un aspecto básico del bienestar humano; o si él estuviera *creativamente* abierto a todos los bienes básicos y por ende fuera cuidadoso en ajustar sus proyectos para minimizar sus "efectos colaterales" dañinos y para evitar daños sustanciales e irreparables a las personas. La tercera exigencia ofrece aquí una prueba adecuada de respeto por el bien: la persona que actuaba, ¿habría considerado el acto como razonable si *ella* hubiera sido la persona dañada? Consideraciones como ésta se encuentran entrelazadas en la noción de elegir *directamente* en contra de un valor básico. Y para la mayoría de los propósitos prácticos esta séptima exigencia puede ser resumida así: no elijas directamente en contra de un valor básico.

Porque en realidad el modelo de nuestras reflexiones sobre situaciones problemáticas particulares (*casus*), a menudo trágicas, puede generalizarse, por juristas y moralistas profesionales, hasta constituir "doctrinas" (como la así llamada doctrina del doble efecto) que llevan hasta el límite las implicaciones de esas nociones comunes como "directo/indirecto", "efecto colateral", "intención", "permisión", etc. Tales doctrinas tienen su utilidad como

breves recordatorios de analogías y diferencias a través de una amplia gama de asuntos humanos, sobre muchos de los cuales es difícil pensar correctamente, tanto por su complejidad como porque incluyen factores como los "riesgos" diferenciales. Pero las doctrinas de los casuistas morales o jurídicos (legislativos, judiciales o académicos) no son en sí mismas los principios de la razonabilidad práctica —i.e. los principios "sustantivos" analizados en el Capítulo IV y las exigencias "metodológicas" de la razonabilidad analizadas en este capítulo. En muchas circunstancias problemáticas, las implicaciones de la séptima exigencia son claras: una acción determinada, por mucho que tenga consecuencias deseables y esperables determinadas, es irrazonable. Pero en muchos *casus* la caracterización de las acciones determina el "juicio" que las personas buenas y sabias tienen (en mayor o menor medida) y que otras personas no tienen (en mayor o menor medida). Tratándose de análisis abstractos, no debemos esperar más precisión que la que la materia admita. Con todo, el reconocimiento de esta necesidad de juicio no ha de confundirse con deslizarse en el cenagal de arbitrariedad que llamamos consecuencialismo. Y el reconocimiento de las implicaciones trágicas de algunas circunstancias y decisiones no es un fundamento racional para asumir la carga heroica pero absurda autoimpuesta por el consecuencialismo —la carga de ser responsable por "el bien total neto" (cfr. notas a VII.4 y VIII.7).

Finalmente, una nota sobre la terminología. Ocurre que la principal portadora de una teoría explícita sobre la ley natural ha sido, en nuestra civilización, la Iglesia Católica Romana. Sin comprometerse ella misma con ninguna explicación semejante a la intentada en este capítulo y el anterior, esa Iglesia ha elaborado rigurosamente las implicaciones de la séptima exigencia, en cuanto esas implicaciones se refieren a los valores básicos de la vida (incluyendo la transmisión de la vida por la procreación), la verdad (incluyendo la verdad en la comunicación) y la religión. Y ha formulado esas implicaciones mediante principios negativos estrictos tales como esos que declaran ilícito todo acto de matar a un inocente, cualesquiera actos sexuales anti-procreativos, y el mentir y la blasfemia. (Las formulaciones eclesiásticas son más complejas, pero ése es su núcleo). Esos principios negativos estrictos han llegado de este modo a ser popularmente considerados como el contenido distintivo de la doctrina de la ley natural. Pero de hecho, tal como se usa la expresión "ley natural" tanto en este libro como, según me parece, en las declaraciones de la Iglesia Católica Romana, *cualquier cosa* exigida en virtud de *cualquiera* de las exigencias analizadas en este capítulo es exigida por la ley natural. Según este uso de la expresión, si *cualquier cosa* puede decirse exigida por o contraria a la ley natural, entonces *todo* lo que moralmente (i.e. razonablemente) se exige realizar es exigido (mediata o



inmediatamente: cfr. X.7) por la ley natural, y todo lo que razonablemente (*i.e.* moralmente) se exige no realizar es contrario a la ley natural. La séptima exigencia de la razonabilidad práctica es un "principio de la ley natural" ni más ni menos que las otras exigencias.

#### V.8. LAS EXIGENCIAS DEL BIEN COMÚN

Muchísimas, quizás incluso la mayoría, de nuestras responsabilidades, obligaciones y deberes morales concretos, tienen su base en la octava exigencia. Podemos denominarla la exigencia de favorecer y promover el bien común de las propias comunidades. El sentido y las implicaciones de esta exigencia son complejos y múltiples: véase especialmente VI.8, VII.2-5, IX.1, XI.2, XII.2-3.

#### V.9. SEGUIR LA PROPIA CONCIENCIA

La novena exigencia podría ser considerada como un aspecto particular de la séptima (que ningún bien básico puede ser atacado directamente en ningún acto), o incluso como un resumen de todas las exigencias. Pero es bastante característica. Es la exigencia de que uno no debiera hacer lo que juzga o piensa o "siente" -en-definitiva que no debiera hacerse. Es decir uno debe actuar "de acuerdo con su propia conciencia".

Este capítulo ha sido en realidad una reflexión sobre los modos de operar de la conciencia. Si uno fuera por inclinación generoso, abierto, equitativo y constante en su amor al bien humano, o si fuera el caso que el propio medio ambiente hubiera optado por *more*s razonables, entonces uno sería capaz de formular, sin solemnidades, galimatías, razonamiento abstracto, ni casuística, los juicios prácticos particulares (*i.e.* los juicios de conciencia) que la razón exige. Si uno no es tan afortunado en cuanto a sus inclinaciones o a su educación, entonces su conciencia lo engañará, a menos que uno luche por ser razonable y esté dotado de una inteligencia pertinaz, alerta ante las formas del bien humano y todavía no desviada por los sofismas que la inteligencia genera tan fácilmente para racionalizar los excesos, el oportunismo y el amor propio. (El rigor de estas condiciones es el fundamento permanente de la posibilidad de autoridad en la moral, *i.e.* de orientación autoritativa, por alguien que cumple esas condiciones, reconocido de buena gana por las personas de conciencia).

El primer teórico en formular esta novena exigencia con toda su estrictez incondicional parece haber sido Tomás de Aquino: si uno elige hacer lo que juzga que es en último término irrazonable, o si uno elige no hacer lo que juzga que en último término es exigido por la razón, entonces su elección es irrazonable (moralmente incorrecta), no importa cuán erróneo sea su juicio

de conciencia. (Una característica *lógicamente* necesaria de una situación así es, por supuesto, que uno no es consciente de su equivocación.)

Esta dignidad de la conciencia incluso errónea es lo que se expresa en la novena exigencia. Fluye del hecho de que la razonabilidad práctica no es simplemente un mecanismo para producir juicios correctos, sino un aspecto de la plenitud de ser personal, que ha de ser respetado (como todos los otros aspectos) en todo acto individual tanto como "en general" —cualesquiera sean las consecuencias.

#### V.10. EL PRODUCTO DE ESTAS EXIGENCIAS: LA MORAL

Ahora podemos ver por qué algunos filósofos han situado la esencia de la "moral" en la reducción del daño, otros en el aumento del bienestar, algunos en la armonía social, algunos en el carácter universalizable del juicio práctico, algunos en la plena realización del individuo, otros en la preservación de la libertad y de la autenticidad personal. Cada una de estas cosas tiene cabida en la elección racional de compromisos, proyectos y acciones particulares. Cada una, además, contribuye al sentido, significación y fuerza de términos tales como "moral", "[moralmente] debido", y "correcto"; no es que cada una de las nueve exigencias desempeñe un rol directo en todo juicio moral, pero sí sucede que algunos juicios morales resumen la relación de todas y cada una de las nueve con las cuestiones entre manos, y todo juicio moral resume la relación de una o más de las exigencias.

La obligación y las nociones relacionadas aparecen en nuestro análisis más adelante (XI.1-2, XI.4, XIII.5). Baste decir aquí que cada una de las exigencias puede ser pensada como un modo de obligación moral o de responsabilidad. Porque cada una de ellas desempeña su parte en la decisión razonable, al generar argumentos de la forma (a grandes rasgos):

1. La armonía entre propósitos / el reconocimiento de bienes / la ausencia de arbitrariedad entre personas / el desprendimiento respecto de realizaciones particulares del bien / la fidelidad a los compromisos / la eficiencia en la esfera técnica / el respeto por cada valor básico al actuar / la comunidad / la autenticidad para seguir la propia razón... son (todos) aspectos del verdadero bien básico de la libertad y la razón;
2. Que la armonía entre propósitos, o..., en tales-y-cuales circunstancias puede ser conseguida / realizada / expresada / etc. solamente (o mejor, o de manera más adecuada) (no) realizando el acto  $\Phi$ ; por lo tanto,
3. El acto  $\Phi$  (no) debiera / (no) tiene que / (no) debe... ser realizado.

No cabe encontrar una secuencia de razonamiento práctico de esta clase en la superficie de todo discurso moral. Este capítulo y el anterior han sido exploraciones no de la superficie sino de la estructura profunda del pensar



práctico, y más específicamente del pensamiento moral. Las exigencias de la razonabilidad práctica generan un lenguaje moral que usa y apela a distinciones morales empleadas más o menos espontáneamente. Las fuentes de estas distinciones tienen que ser discernidas mediante un esfuerzo de reflexión que, como demuestra la historia de la filosofía, no es demasiado fácil.

Si, por último, dirigimos una mirada retrospectiva al conjunto de principios básicos y de exigencias básicas de la razonabilidad práctica, podemos ver cuán "natural" es esa diversidad de opiniones morales de la que el escéptico tanto se burla. Es una diversidad que tiene su fuente en una atención demasiado exclusiva a alguno (o algunos) de los valores básicos y/o a alguna(s) exigencia(s) básica(s), y en una falta de atención a las otras. A veces, sin duda, la distorsión o desviación es explicable de manera más inmediata por referencia a una espontaneidad acrítica, no inteligente; a veces, por referencia a la inadvertencia y a los prejuicios inducidos por las convenciones del lenguaje, la estructura social, y la práctica social; y a veces (y siempre, quizás, de la manera más radical) por la predisposición del amor propio o de otras emociones e inclinaciones que oponen resistencia a la preocupación por ser simplemente razonable.

## NOTAS

### V.1

*Libertad de elección...* La noción de libertad de elección, como marco en que se inserta la responsabilidad humana respecto del bien, llega a ser un tema explícito por primera vez en los escritos cristianos. Adquiere una gran prominencia con Tomás de Aquino, quien da comienzo a la parte de su *Summa Theologiae* que trata sobre la acción humana y la moral afirmando: "El hombre está hecho a imagen de Dios, y esto implica, como dice San Juan Damasceno, que el hombre es inteligente y libre en su juicio y dueño de sí mismo. De modo que, habiendo considerado tanto el ejemplar de esa imagen, a saber Dios, y las cosas que proceden del poder divino y de la voluntad de Dios, nos resta considerar ahora la imagen misma, i.e. el hombre, precisamente en cuanto él es la fuente de sus propias acciones y tiene libertad de juicio y poder sobre sus propias obras y acciones": S.T., I-II, Prólogo. Para una defensa de la realidad de la libertad de elección, véase J. Boyle, G. Grisez, y O. Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument* (Notre Dame-London: 1976).

*La ética como explicación reflexiva de la razonabilidad práctica...* No hay un significado claramente establecido de "ética" en la discusión filosófica moderna. Pero hay un acuerdo sustancial en que uno puede distinguir con provecho entre (i) indagaciones empíricas descriptivas sobre los juicios morales de la gente, (ii) cuestiones "morales", "normativas" o "críticas" (de manera práctica), planteadas al juicio propio de cada uno, sobre lo que ha de hacerse, y (iii) cuestiones "analíticas", "meta-éticas", "críticas" (de manera teórica) acerca del lenguaje y de la lógica utilizados en el discurso de

las dos clases anteriores. Con todo, la "meta-ética" no puede proceder correctamente sin asumir que algunos juicios "normativos" merecen la atención más que otros, a la vez que el juicio moral normativo no puede formularse con plena racionalidad sin una reflexión crítica sobre sí mismo para clarificar sus términos y su lógica. Por ende no hay una buena razón para *separar* (ii) de (iii); la clásica unión de las dos, como "ética" o "filosofía moral", estaba plenamente justificada. Para la discusión moderna, véase e.g. R. M. Hare, "Ethics" en sus *Essays on the Moral Concepts* (London: 1972), págs. 39-40; William K. Frankena, *Ethics* (2ª ed., Englewood Cliffs, New Jersey: 1973), págs. 4-5 (que adopta "la opinión más tradicional" de que la "ética" debería con razón incluir tanto la "meta-ética" como la "ética normativa").

*Los "principios morales" son conclusiones a partir de los principios prácticos primarios...* En opinión de Tomás de Aquino, la mayoría de los Diez Mandamientos son (a) principios morales, y (b) principios secundarios de la ley natural, *conclusiones* sacadas a partir de los principios primarios mediante una elaboración racional que para la mayoría de los hombres resulta fácil, pero que puede ser pervertida por la pasión o la convención: S.T., I-II, q. 100, a. 3c y ad 1; a. 6c; a. 11c y ad 1; cfr. también q. 94, a. 5c; a. 6c y ad 3; y véase la nota siguiente.

*La elaboración de los principios morales, y las decisiones morales particulares, demandan una sabiduría que se encuentra lejos de ser universal...* véase, e.g., S.T., I-II, q. 100, aa. 1, 3, 11; esta sabiduría es la *prudencia* (II-II, q. 47, a. 2c y ad 1; aa. 6, 15; y las notas a II.3, más arriba). Sobre la necesidad de muchos véase I-II, q. 9, a. 5 ad 3; q. 14, a. 1 ad 3. Sobre la corrupción de la razonabilidad práctica en diversas culturas, personas y pueblos, véase I, q. 113, a. 1; I-II, q. 58, a. 5; q. 94, a. 4; q. 99, a. 2 y ad 2; y II.3 más arriba, y VIII.7 nota 28 más abajo.

*"El medio"...* La explicación de Aristóteles es circular: la acción recta es la acción de acuerdo con un principio recto (o recta razón) (*Et. Nic.*, II, 2: 1103b 31-32); el criterio del principio recto es el medio entre los vicios del exceso y del defecto (*Et. Nic.*, II, 2: 1104a 12-27; II, 6: 1106a 25-1107a 8); pero el medio está él mismo determinado por referencia a la sabiduría práctica del *phronimos* [respecto del cual véase la siguiente nota, más abajo] y (lo que viene a ser lo mismo) al principio recto (*Et. Nic.*, II, 6: 1107a 1; VI, 1: 1133b 20). A menudo se exagera la importancia de esta idea de el medio en la ética de Aristóteles.

*El "phronimos" en Aristóteles...* Es el hombre que posee *phronesis*, sabiduría práctica, plena razonabilidad (en los escritos latinos, *prudencia*). El es la norma de la acción: *Et. Nic.*, II, 6: 1107a 1; VI, 1: 1143b 15. "Se considera que los hombres como Pericles son *phronimoi* porque tienen la capacidad de discernir qué cosas son buenas para ellos y para la humanidad": *Et. Nic.*, VI, 5: 1140b 8-10. La *phronesis* es "una cualidad racional orientada a alcanzar la verdad, que se ocupa de la acción en relación con las cosas que son buenas o malas para los seres humanos": *Et. Nic.*, VI, 5: 1140b 6-8.

*La noción de "prudencia" de Tomás de Aquino...* Para Tomás de Aquino, la virtud de la *prudencia* es lo que capacita a cada uno para razonar correctamente con miras a la elección de compromisos, proyectos y acciones; para aplicar de manera concreta los principios prácticos más generales; para elegir correctamente; para encontrar el justo medio; para ser virtuoso; para ser un hombre bueno: S.T., II-II, q. 47, aa. 1-7; notas a II.3, más arriba.

El "spoudaios" en Aristóteles... El término se traduce a menudo como "hombre bueno" o como "hombre virtuoso". Pero una traducción más rica es "hombre maduro" (por contraste con el joven e inexperto, quien difícilmente puede, si es que acaso puede, ocuparse de la ética: *Et. Nic.*, I, 3: 1095a 3). Él es quien juzga los asuntos prácticos correctamente, y es él "quien es la pauta y medida [kanon kai metron, en latín *regula et mensura*": Tomás de Aquino pondrá estos términos en el corazón de su definición de *lex*, ley: *S.T.*, I-II, q. 90, a. 1c] de lo que es noble [o recto: *kalon*] y agradable": *Et. Nic.*, III, 5: 1113a 32. Lo que el *spoudaios* hace es hecho bien y adecuadamente: I, 7: 1098a 15. "Son realmente valiosos y agradables aquellas cosas que así le parecen al *spoudaios*": X, 6: 1176b 26. Así, el caso central de la amistad es la amistad de los *spoudaiotai*, quienes pueden razonablemente considerarse amables el uno al otro simplemente en cuanto tales (IX, 9: 1170a 13-15; cfr. IX, 4: 1166a 13); y el caso central de la *polis* es la *spoudaia polis* (Pol. VII, 12: 1332a 33). Véase I, 4 más arriba, XII, 4 más abajo.

La noción aristotélica de "eudaimonia"... Véase John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Mass.: London: 1975), y la nota a V, 2, más abajo, sobre los "planes de vida racionales".

"Physis" y "natura" como plenitud de ser... Véase Aristóteles, *Meta.* XII, 3: 1070a 12; V, 4: 1015a 14-15.

La moral, para Tomás de Aquino, es la plenitud de la razonabilidad, de la bondad, y de la naturaleza humana... Véase especialmente *S.T.*, I-II, q. 18, a. 1c; q. 71, a. 2.

La noción moderna (o nociones modernas) de moral... "Moral" y palabras afines tienen connotaciones y matices que ninguna palabra particular (o conjunto usual de palabras) posee ni en el griego de Platón y Aristóteles ni en el latín de Tomás de Aquino (aunque para ejemplos de un uso similar al moderno, véase: *S.T.*, I-II, q. 18; q. 99, a. 2; q. 100). Una útil descripción de algunos aspectos del concepto moderno se encuentra en Hart, *Concept of Law*, págs. 163-76.

Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica... La diferenciación y análisis de estas exigencias es en gran medida obra de Germain Grisez, y marca un gran paso adelante en el análisis filosófico de la ley natural. Él llama a estas orientaciones "modos de obligación" ("Methods of Ethical Inquiry" [1967] 41 *Proc. Amer. Cath. Philosophical Ass.* 160) o "modos de responsabilidad" (*Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-London: 1974, págs. 108-36, 213). Su lista enumera ocho en vez de nueve, y difiere en algunos detalles.

## V.2

Planes racionales de vida... Además de Rawls, *Theory of Justice*, págs. 408-23, véase Charles Fried, *An Anatomy of Values: Problems of Personal and Social Choice* (Cambridge, Mass.: 1970), págs. 97-101 (el "plan de vida"). Al igual que Grisez, tanto Rawls como Fried se inspiran en Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York: 1908), quien sostenía, en la pág. 168, que "una persona, un yo individual, puede ser definido como una vida humana vivida de acuerdo con un plan" (una definición que logra su fuerza gracias a la paradoja de la metonimia). El término "plan" tiene el serlo proveniente de que sugiere, de manera excesiva, que la participación en la plenitud humana y en la razonabilidad es simplemente como buscar un objetivo definido, y que los com-

promisos con los valores básicos "para siempre" (*i.e.* con vistas a la vida entera, o "indefinidamente") son simplemente como decidirse por proyectos concretos particulares y dar pasos eficientes para llevarlos a cabo. De todas maneras, la idea de un plan de vida expresa en términos modernos la exigencia racional (*viz.* de una *unidad* y armonía global de propósitos, de una *integración* de compromisos, proyectos, acciones, hábitos, sentimientos) que los antiguos preferían expresar en términos de una unidad de *fin*. Esta noción ("fin") tiene en buena medida los mismos inconvenientes que su contraparte moderna, "plan"; de ahí la constante tentación de tratar lo que realmente es un "fin inclusivo" como si fuera un "fin dominante", una tentación que no sólo los intérpretes de Aristóteles (a menudo) sino también Aristóteles mismo (ocasionalmente) encuentran difícil de resistir. Véase J. L. Ackrill, "Aristotle on *Eudaimonia*" (1975) 60 *Proc. Brit. Acad.* 339, y las notas a III, 3, más arriba; y además, más abajo, las notas a V, 7, en relación con las teorías del "fin dominante". En todo caso, Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, págs. 96-7, 121-5, y *passim*, ha sugerido que en Aristóteles la *eudaimonia* puede ser considerada como la efectiva posesión-en-acto de un plan de vida racional global. Si se investigara más el tema pienso que se vería que la concepción implícita de la *eudaimonia* en Aristóteles es la de aquella condición en la que un hombre se encuentra (o tiende a encontrarse: véase la nota siguiente) cuando satisface-en-acto no simplemente esta primera exigencia de la razonabilidad práctica, sino todas las nueve exigencias delineadas en este capítulo.

Contingencias imprevisibles en la vida humana... La sujeción de la razonabilidad y de la realización humanas al azar y al riesgo es enfatizada por Aristóteles: véase P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote* (París: 1963), págs. 64-91. La reflexión cristiana, como la estoica, introdujo la noción de providencia rechazada por Aristóteles (pero no por Platón: véase *Leyes* X, 903-4): los asuntos humanos se encuentran sujetos a la *prudencia* divina, que hace que todo contribuya al bien del universo: Tomás de Aquino, *S.T.*, I, q. 22, aa. 1, 2; I-II, q. 19, a. 10c; XIII, 3 más adelante. Pero: que "nosotros no sabemos qué es lo que Dios concretamente [o en particular] quiere" sigue siendo un punto central de la teoría de la ley natural de Tomás de Aquino: I-II, q. 19, a. 10 ad 1; q. 91, a. 3 ad 1; XIII, 5 más adelante; así que tenemos que aferrarnos a los principios generales de la razón, las formas generales del bien, la estructura general de nuestra naturaleza: I-II, q. 19, a. 10 ad 1 y ad 2. Además, según la visión de Tomás de Aquino (a diferencia tanto de Aristóteles como de los estoicos), el bien del universo incluye y es en parte realizado por el bien de las criaturas "hechas a imagen de Dios", *i.e.* las criaturas cuyo bien incluye y es realizado por su propia creatividad inteligente y libre autodeterminación: I-II, prol. (citado en las notas a V, 1, más arriba). La providencia divina, según esta visión, se realiza, *inter alia*, a través de elecciones humanas que son realmente libres y conformadoras de uno mismo (no meramente ciegas).

Observar la propia vida desde el punto de vista imaginario de la propia muerte... Así el Sócrates platónico enseña que la filosofía (la cual para él es siempre contemplativamente práctica) es la práctica del morir: *Fedón* 64a.

## V.3

Riqueza, reputación, "oportunidad" (*poder*) y placer como formas secundarias de bien... Véase Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 5; X, 1-3; Tomás de Aquino, *S.T.*, I-II, q. 2, aa. 1-6; notas a IV, 3 más arriba. Cfr. las notas sobre los "bienes primarios" de Rawls, más adelante.

La "teoría parcial" de lo bueno de Rawls... El bien, en este sentido "parcial", es lo que es racional que cualquier hombre quiera *cualquiera* sean sus otras preferencias, deseos, metas, etc. Véase *Theory of Justice*, págs. 396-407, 433-4.

Los "bienes primarios" de Rawls... Éstos son los bienes que "es racional querer... con independencia de qué otra cosa se quiera, puesto que ellos son en general necesarios para formular y ejecutar un plan racional de vida", y son "libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, y sobre todo la autoestima o respeto de sí mismo": *Theory of Justice*, pág. 433; también 253, 260, 328. Rawls no admitirá que un teórico de la justicia trate los verdaderos bienes primarios (en nuestro sentido), tales como la verdad, el arte, la cultura, la religión o la amistad, como si poseyeran un valor *intrínseco* o fuesen fines últimos *objetivos* de la vida humana (véase *ibid.*, págs. 419, 527); hacer tal cosa estaría en desacuerdo con su "rechazo del principio de perfección y la aceptación de la democracia en la valoración de las excelencias recíprocas"; *ibid.*, pág. 527.

Rawls sobre los bienes intrínsecos, formas de excelencia y perfecciones... Rawls expresamente no sostiene que "los criterios de excelencia carecen de una base racional desde la perspectiva de la vida cotidiana", y concede que "la libertad y el bienestar de los individuos, cuando se miden según la excelencia de sus actividades y trabajos, se diferencian ampliamente en cuanto a su valor", y que "obviamente pueden formularse comparaciones de valor intrínseco": *Theory of Justice*, págs. 328, 329. Pero él no dejará que tales diferenciaciones (e.g. del valor intrínseco de [poseer] creencias verdaderas, y del disvalor intrínseco de [poseer] creencias falsas) intervengan de alguna manera en la determinación racional de los principios básicos de la justicia: véase *ibid.*, págs. 327-32.

## V.4

La racionalidad de la preocupación prioritaria por el propio bien... Sobre la adecuada prioridad del amor a sí mismo —un principio que debe ser entendido con precisión— véase *Et. Nic.*, IX, 4: 1166a 1-1166b 29; *S.T.*, II-II, q. 26, aa. 3-5; VI, I, VI.4, y XIII.5, más adelante.

"Pasar de largo"... Véase Lucas 10:32. Sobre el principio del "Buen Samaritano" en las sociedades modernas, véase James Ratcliffe (ed.), *The Good Samaritan and the Law* (New York: 1966).

La Regla de Oro... Véase Tobías 4:16; Mateo 7:12; Lucas 6:31. La tesis de Kelsen (*What is Justice?*, Berkeley: 1957, págs. 16-18) de que la Regla de Oro es vacía pasa por alto el hecho de que ella es sólo una entre (digamos) nueve exigencias básicas de la razón práctica, la cual es ella misma sólo uno entre (digamos) siete principios prácticos básicos. De hecho, la Regla de Oro es un poderoso recurso para solucionar y definir cuestiones morales.

El recurso heurístico del "observador ideal"... La formulación de Platón es implícita, pero central para su pensamiento: tanto el Mito de la Caverna (*Rep.* VII: 514a-521b) como la imagen del titiritero divino cuyo tirón hemos de seguir (*Leyes*, VII: 804b; véase XIII.5, más adelante) han de entenderse como formas de insistir en la necesidad de levantar la vista hacia esta perspectiva al juzgar los asuntos humanos. Para la discusión moderna, iniciada por David Hume y elaborada por Adam Smith, véase e.g. D. D. Raphael, "The Impartial Spectator" (1972) 58 *Proc. Brit. Acad.* 335.

El "contrato social" como un recurso heurístico para excluir el prejuicio... Rawls es particularmente claro en el sentido de que su noción de la Posición Original (que incluye la exigencia de que las partes participantes estén de acuerdo, i.e. "contraten", sobre los principios de justicia) es un recurso para excluir el prejuicio, para garantizar la objetividad, y para ver la situación humana como un todo *sub specie aeternitatis*; véase especialmente la última página de *Theory of Justice*, pág. 587; también pág. 516.

## V.5

La exigencia de un desprendimiento razonable... El estoicismo de Epicteto (c. 100 d.C.) eleva esta exigencia a una posición dominante: véase especialmente Arriano, *Encheiridion de Epicteto, passim*. Para equilibrar, véase Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York: 1908), especialmente la Conferencia V, secc. 1.

La exigencia de "compromiso"... Véase Gabriel Marcel (muy influido por Royce), e.g. *Homo Viator* (London: 1951), págs. 125-34, 155-6.

## V.6

Las limitaciones racionales del análisis de costos y beneficios... Véase E. J. Mishan, *Cost-Benefit Analysis: An Introduction* (London: 1971), págs. 108, 307-21.

Problemas del utilitarismo o consecuencialismo... Véase D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford: 1967), Caps. II-III; Dan W. Brock, "Recent Work in Utilitarianism" (1973) 10 *Amer. Philosophical Q.* 245; Germain Grisez, "Against Consequentialism" (1978) 23 *Am. J. Juris.* 21. Advuértase que lo que yo describo como irracional es el consecuencialismo como un método general en la ética (i.e. en el razonamiento práctico sin límites definidos), y no lo que Neil McCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory* (Oxford: 1978), págs. 105-6 y Cap. VI, llama razonamiento "consecuencialista" de los jueces, viz. (para resumir su valioso análisis) el que (i) examina los tipos de decisión que "tendrían que ser adoptadas" en otros casos si una decisión determinada es adoptada en el caso que tienen ante sí, y (ii) se pregunta por la aceptabilidad o inaceptabilidad de tales "consecuencias" de la decisión propuesta en ese caso. Como McCormick observa (*ibid.*, pág. 105), "no hay... ninguna razón para asumir que [este modo de argumentación] implica una evaluación en términos de una única escala..." De hecho, la evaluación será por referencia a los compromisos establecidos de una sociedad.

Consecuencialismo: ¿irracional y arbitrario o simplemente "impracticable"?... G. J. Warnock, *The Object of Morality* (London: 1971), págs. 28-30, enumera algunas objeciones contra el utilitarismo, sin distinguir explícitamente las dificultades "prácti-



cas" por la impracticabilidad respecto de los problemas que atañen al sentido mismo (inteligibilidad) del método utilitarista. Él enfatiza que las objeciones "de esta clase no son realmente, pienso, tan impresionantes". Porque los problemas morales *son* difíciles. "Y en cuanto a la dificultad para comparar y calcular la 'felicidad', está claro en todo caso que tales comparaciones, de algún modo, se realizan...". Warnock por lo tanto no comprende lo modular; alguna conmensuración aproximada de algunos bienes es, desde luego, posible y corriente dentro de un marco "moral" establecido por los compromisos, relaciones, etc., que se han adoptado razonablemente-de-acuerdo-con-las-nueve-exigencias-de-la-razonabilidad-práctica: tal como alguna conmensuración más precisa de los costos con los beneficios es posible en relación con algún objetivo operacional concreto. El problema del utilitarismo es que ofrece reemplazar los nueve criterios de la razonabilidad práctica por uno que es en verdad racionalmente aplicable sólo como un elemento subordinado, acotado, del pensamiento práctico: tal recomendación puede ser considerada como una clase de error categorial.

*Crítica de las teorías del "fin dominante" en la ética...* Véase Rawls, *Theory of Justice*, págs. 548-60, esp. 554; véase también Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, págs. 94-100.

"*Todo deseo tiene igual derecho a ser satisfecho*"... Véase William James, *The Will to Believe* (New York: 1897), págs. 195 sigs.; Bertrand Russel, *Human Society in Ethics and Politics* (London: 1954), págs. 56-9, 84. Sobre la importación de esta opinión a la teoría del derecho por parte de Roscoe Pound, véase VII.6, más adelante. Esta opinión, al menos como postulado metodológico, está de manera silenciosa en la raíz de la *Theory of Justice* de Rawls. De una manera más o menos directa apuntala a la mayoría de las versiones modernas del utilitarismo y de hecho a la mayoría de las éticas modernas. John Stuart Mill se rebeló contra la versión que Jeremy Bentham dio de ella: *Utilitarianism* (1863), Cap. 1. Pero el utilitarista no tiene más alternativa que adoptar o bien una estricta teoría del fin dominante o bien una estricta teoría de la igualdad de los deseos (o preferencias). De ahí que el criterio utilitarista de Mill resulta incoherente, como lo muestra e.g. Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics* (London: 1973), págs. 39-47.

¿*Maximización del bien (placer) o minimización del mal (dolor)*?... Véase la enérgica exploración del problema por Cicerón, *De Finibus*, II, 6-25, esp. 17. Para una crítica de la tesis de que el dolor y el placer son conmensurables, véase Robinson A. Grover, "The Ranking Assumption" (1974) 4 *Theory and Decision* 277-99.

"*El mayor bien del mayor número*"... Para los problemas lógicos causados por el doble superlativo, véase P. T. Geach, *The Virtues* (Cambridge: 1977), págs. 91-4.

## V.7

*La séptima exigencia...* Ésta se formula claramente y de diversas maneras en las obras de Germain Grisez, e.g. (con R. Shaw), *Beyond the New Morality*, Cap. 13; *Contraception and the Natural Law* (Milwaukee: 1964), págs. 68-71, 110-14; *Abortion: the Myths, the Realities and the Arguments* (New York: 1970), págs. 318-19. Para la formulación clásica, véase Romanos 3:8.

*La "intención" y la caracterización de la acción...* Véase Germain Grisez, "Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing" (1970) 15 *Am. J. Juris.* 64; J. M. Fin-

nis, "The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson" (1973) 2 *Phil. Pub. Aff.* 117-45 (reimpreso en, e.g., Dworkin, *Philosophy of Law* (Oxford: 1977); H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford: 1968), Cap. 5; G. E. M. Anscombe, "War and Murder" en W. Stein (ed.), *Nuclear Weapons and Christian Conscience* (London: 1961), págs. 57-9; Charles Fried, "Right and Wrong-Preliminary Considerations" (1976) 5 *J. Legal Studies* 165-200.

*La "doctrina" del "doble efecto"*... Véase, e.g., J. T. Mangan, "An Historical Account of the Principle of the Double Effect" (1949) 10 *Theological Studies* 40-61.

*La "ley natural" en las declaraciones católicas romanas de principios estrictamente negativos...* Un ejemplo reciente es la declaración del Concilio Vaticano II de que es "un principio de ley natural universal" que "todo acto de guerra que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas áreas junto con su población es un crimen"; Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) 79, 80. En cuanto a algunas implicaciones de la séptima exigencia reconocidas eclesiásticamente, enumeradas brevemente en el texto, véase Finnis, "Natural Law and Unnatural Acts" (1970) 11 *Heythrop J.* 365; "The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson" (1973) 2 *Phil. Pub. Aff.* 117-45.

## V.9

*La conciencia (razonabilidad práctica) y la obligación de seguirla...* Véase Eric D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom* (London: 1961), págs. 76-125. El análisis de Tomás de Aquino es claro: S.T., I-II, q. 19, a. 5. Prácticamente no hay necesidad de añadir que (i) si mi conciencia es errónea, lo que yo haga será irrazonable, y (ii) si mi conciencia es errónea a causa de mi negligencia e indiferencia en formarla, al hacer lo que haga estará actuando culpablemente (a pesar de que la novena exigencia de la razonabilidad práctica me exija hacerlo): véase S.T., I-II, q. 19, a. 6; y (iii) que si soy consciente de que he formado inadecuadamente mi juicio práctico será razonable por mi parte inclinarme ante instrucciones o normas o consejos contrarios. Por supuesto, de ninguna manera se sigue (como el argumento de D'Arcy demasiado fácilmente asume) que si, por causa de esta novena exigencia, tengo yo la obligación de hacer  $\Phi$ , los otros no tengan la libertad de impedirme hacer  $\Phi$ , o de castigarme por hacer  $\Phi$ ; en realidad, con bastante frecuencia ellos tienen no sólo la libertad sino también una obligación de obrar así: véase X.1, más adelante.