

Novena Lección

La ética de la compasión: animales, niños, vida no nacida

La crítica de Kant y de la ética del discurso que llevé a cabo en las últimas Lecciones concierne sólo a su pretensión de poder fundamentar, en cuanto a su contenido, la concepción del imperativo categórico con un recurso a la "razón", interpretado en cada caso de distinto modo. En cuanto a la concepción del contenido, estoy de acuerdo con Kant y con la ética discursiva en cómo hay que pensar la moral; me diferencio aquí de estos filósofos sólo en el hecho de que ellos hablan de la moral como algo sobreentendido, mientras que yo creo que se trata de aquella moral que se muestra como la más plausible siempre que se evitan las premisas tradicionalistas y no se quiere darse por satisfecho, sin embargo, con el contractualismo, que no es una moral propiamente dicha.

De la crítica a los intentos incorrectos de fundamentar la concepción moral que yo considero plausible hay que diferenciar, desde luego, la crítica a las concepciones morales que no considero plausibles. Dentro de las diversas tentativas modernas nombradas en la Lección 4, he mencionado apenas brevemente la ética de la compasión de Schopenhauer y el utilitarismo que parte de Hume. En la Lección 5 señalé que una parte esencial de la plausibilización del principio del contenido que considero sostenible y que es idéntico al kantiano, consiste en mostrar que y por qué no son plausibles otras propuestas modernas. En la Lección de hoy voy a elucidar la ética de Schopenhauer, puesto que ella, al partir de un afecto natural, se opone diametralmente a la ética kantiana, y esto vale

también para su pretensión de fundamentación, si es que se puede hablar en absoluto de algo semejante. Si bien voy a defender la opinión de que la concepción de Schopenhauer no sólo no es plausible, sino que no es de modo alguno una concepción moral, su insistencia en la compasión encierra una contribución importante. También el utilitarismo se puede comprender sobre esta base, aunque se lo haya entendido históricamente de otra manera (véase más adelante, p. 303 s.). Las dos éticas tienen en común su orientación exclusiva por los sentimientos de aquellos con respecto a quienes existen deberes morales, y con ello está relacionado que ambos incluyen también a los animales.

Hacia el final de su *Preisschrift über die Grundlage der Moral* [*Escrito premiado sobre el fundamento de la moral*], Schopenhauer presenta al lector un ejemplo como *experimentum crucis* [experiencia crucial] (§ 19). Alguien ha querido matar a otro, pero en el último momento toma distancia de su propósito, no por prudencia sino por razones morales, y la pregunta que Schopenhauer plantea al lector es: ¿Cuál es la motivación moral que él encuentra convincente. ¿Parecería convincente si dijera que no lo ha hecho porque entonces no podría universalizar la máxima de su acción? ¿O bien porque, en ese caso, no habría tratado al otro al mismo tiempo como un fin en sí mismo? Schopenhauer nombra aún una serie de motivos diversos que se refieren a otras concepciones morales, y a todos ellos contraponen la respuesta: no lo hice, porque "me sobrecogió la compasión... me dio lástima". Ahora pregunto a todo lector honesto y sin prejuicios: ¿Cuál... es el mejor hombre? ¿Cuál... ha sido impedido por el motivo más puro? ¿Dónde reside según esto el fundamento de la moral?"

Para Schopenhauer, el fundamento exclusivo de la moral es la compasión. Debemos aclarar todavía si es lícito designar como moral a lo que resulta de ello, pero en todo caso, ésta es una posición de altruismo desinteresado, semejante a la de Kant y contraria al contractualismo. De modo análogo a como yo lo hice al final de la Lección 5, Schopenhauer considera al egoísmo y al altruismo como las dos posibilidades opuestas del obrar humano (§§ 14-15). Sin duda sostiene una posición específicamente moderna, ilustrada: rechaza toda clase de fundamentación trascendente y los deberes para consigo mis-

mo. Le parece obvio que, visto desde el punto de vista del contenido —lo que él llama “principio” de la ética—, las únicas dos proposiciones fundamentales de la moral son los dos imperativos estrechamente ligados: *Neminem laede; immo omnes, quantum potes, iuva* (“no dañes a nadie, sino ayuda a todos cuanto puedas”). Con razón los pone en íntima conexión con la regla de oro (§ 7). Está de acuerdo con Kant en que es preciso distinguir entre el obrar conforme al deber y el obrar por una motivación moral —la mayor parte de las veces obedecen al imperativo, ya sea sobre la base “del orden legal”, o bien “por el buen nombre” (§ 13)—, y la cuestión para él decisiva resulta, entonces, cómo hay que entender la motivación moral.

Como razón, decía Kant; como compasión, dice Schopenhauer. En la crítica a Kant, que constituye la mayor parte de su escrito, rechaza, de modo análogo al mío, tanto la idea de una razón pura práctica —aquí se coloca, igual que yo, en el punto de vista de Hume— como la idea de un deber [*Sollen*] absoluto, al que designa como una *contradictio in adjecto* [contradicción en los términos], cuyo “origen” residiría “en la moral teológica” (§ 3). Rechaza asimismo el contenido del imperativo categórico, porque éste se basaría, según él, en el egoísmo. Esta parte de su crítica está claramente equivocada: reposa sobre una confusión que ha rectificado Ebbinghaus (véase p. 143).

En todo caso, el resultado es que, ya en lo que se refiere al contenido de la moral, Schopenhauer concuerda con Kant sólo de manera parcial. Ello se observa, en primer lugar, en el hecho de que el imperativo categórico tiene mayor alcance que el principio “*Neminem laede* etc.”. Se advierte en particular en aquellas normas que designé como reglas de cooperación en un sentido más preciso: se deben mantener las promesas, no se debe mentir. Se podría aquí defender a Schopenhauer contra Kant mediante el argumento de que estas normas en realidad sólo valen si dañan concretamente a alguien. Esto es, sin embargo, cuestionable. ¿No es, por ejemplo, inmoral la defraudación fiscal a escondidas?

Pero sigamos con las acciones y abstenciones referidas a una persona determinada. ¿No perjudicamos a alguien cuando lo engañamos y él no lo advierte, y además no se produce ningún daño real? En todo caso no, si bienestar y daño se entienden en el sentido de “bienestar y sufrimiento” [*Wohl*

und Wehe] (§ 16, punto 3), es decir, cuando el daño sólo se concibe en el sufrimiento. ¿Cómo es la situación cuando, por ejemplo, engañamos a alguien sin que se dé cuenta? La respuesta de que él *sufiría* si se enterara, no puede ser satisfactoria. Pero esto ni siquiera es lo decisivo. ¿Por qué habría de sufrir? Es plausible decir: porque no se sentiría respetado. Esta es la razón por la cual sería peor para el otro tener que imaginar que lo he engañado y él no estaba enterado. Pero en este caso, el otro sufre *porque* no ha sido respetado. Este sufrimiento y el daño correspondiente presuponen, por tanto, ya la norma moral y no la justifican. La norma de respeto a los otros tiene mayor alcance que la de no perjudicarlos y también mayor alcance que la de no causarles dolor.

Desaparecería, inclusive, la obligación, por ejemplo, de mantener una promesa que se ha hecho junto a un lecho de muerte. Ahora bien, si no queremos, en estas comparaciones, apoyarnos en presuposiciones intuitivas acerca de lo que se considera inmoral, se podría decir: hasta ahora la comparación muestra únicamente que los dos principios conducen, en parte, a normas diferentes. Uno podría alegar, como Schopenhaueriano, que aquellas reglas que resultan del imperativo categórico (o de la regla de oro) no son “auténticos” principios morales, en la medida en que exceden el principio de no hacer sufrir a nadie. Tendríamos, simplemente, dos interpretaciones diferentes del altruismo.

El principio moral de Schopenhauer se enfrenta, sin embargo, a nuevas dificultades cuando, en lugar de atenernos a normas singulares, pensamos en una situación de acción compleja, en la cual entran en juego diversas normas simples y, sobre todo, cuando se trata del interés de varias personas. Hemos visto que el imperativo categórico ofrece el criterio según el cual se debe decidir de tal modo como querría cualquiera que se obrara en una situación de ese tipo. En este contexto se muestra la fuerza del principio kantiano, que no se puede reducir de ningún modo, como creía Schopenhauer, a un formalismo vacío que resultaría del principio racional. El principio de Schopenhauer, “*Neminem laede* etc.”, no ofrece, por el contrario, ningún criterio evaluativo; no tendría mayor alcance —en este respecto— que la segunda fórmula kantiana (véase p. 140).

Por lo demás, ambas dificultades indican que el principio de Schopenhauer (como después también, desde luego, su in-

terpretación de la motivación) son totalmente inservibles para una ética política. En la ética política la cuestión estriba, casi siempre, en tener que evaluar entre los intereses de muchos y, además, están en juego determinados derechos que en parte deben ser presupuestos a su vez, cuando se afirma que alguien, a quien no se le conceden estos derechos, sufre por ello, como ocurre, por ejemplo, con el derecho a la participación política.

Aquí deberemos preguntarnos, a la inversa, qué tiene a su favor el principio de Schopenhauer en cuanto a su contenido —su concepción determinante de altruismo—, puesto que lo ha introducido, al comienzo, sólo como una tesis. (Deberemos proceder de modo análogo cuando comparemos la concepción kantiana del altruismo con la del utilitarismo.) La respuesta, desde luego, sólo puede decir que eso se observa, precisamente, en el *experimentum crucis* que introduje al comienzo. Si enjuiciamos como moral un acto bueno o la abstención de una acción mala solamente cuando sucede por compasión, parece seguirse que sólo pueden ser buenos, en cuanto al contenido, aquellos tipos de acción que se siguen de dicha motivación.

Si el planteo de Schopenhauer consiguiera hacer evidente el fundamento de la moral recurriendo a la compasión, podría decirse que su planteo habría superado al kantiano, a pesar de todas las dificultades de contenido, puesto que, en ese caso, se habría hallado una base "natural" de la moral.

Sería desde luego demasiado simple querer contraponer la posición de Schopenhauer a la de Kant como si se enfrentaran un planteo racional y uno sentimental. Hemos visto que el planteo kantiano conserva su sentido cuando se omite su fundamento pretendidamente racional y, del otro lado, el planteo de Schopenhauer no queda suficientemente caracterizado cuando se lo describe como relativo al sentimiento. Aquí se requieren dos diferenciaciones. En primer lugar, la diferencia entre un principio moral que motiva nuestro sentimiento, y un principio moral que está él mismo determinado por cierto sentimiento. En el primer caso, el sentimiento moral del que se trata es precisamente aquel que afirma el principio moral: así ocurría en el caso de Aristóteles y en el de Hutcheson, a quien Kant tenía en mente cuando polemizaba contra la idea de un sentimiento moral. y éste también es mi caso: según mi interpretación general de "una moral", alguien actúa por motiva-

ción moral si el sentimiento que lo dirige es el sentimiento del bien en el sentido de esa moral: según mi interpretación especial, es moral aquel que actúa por respeto a los seres humanos. El concepto del bien desaparece para Schopenhauer; el sentimiento al que recurre no es un sentimiento para lo moral ni tampoco un sentimiento moral para los seres humanos. Es un sentimiento dado empíricamente con independencia de la moral y que determina, por su parte, qué hay que considerar como moral. Si un sentimiento puede asumir esta función, parece plausible que sea la compasión, aunque ello no es forzoso: para Adam Smith, la compasión es meramente un sentimiento especial de simpatía. Schopenhauer es consciente de esta limitación a lo negativo —compasión con el dolor— y ella parece también plausible si la base de la moral tiene que ser la compasión natural en cuanto tal (no lo será para Adam Smith).

La verdadera dificultad de este planteo radica, sin embargo, en el hecho de que, como dije ya en la Lección 4, la compasión como sentimiento natural únicamente existe más o menos. Hay ciertamente personas que reaccionan espontáneamente con compasión frente a cualquier sufrimiento, pero la mayoría lo hace sólo parcialmente y, en algunos, los afectos contrarios de la alegría por el daño ajeno o el placer en la crueldad son más fuertes que la compasión.

¿Puede entonces un tal sentimiento naturalmente preexistente, y que se manifiesta en diversos grados, ser en general la base para la obligatoriedad? ¿Estamos obligados a la compasión? Se puede decir, ciertamente, que debemos desarrollar este afecto como algo generalizado. Pero, ¿qué nos debería motivar a ello si no suponemos ya una perspectiva moral?

Schopenhauer no es del todo consistente en este punto. Habla, en particular en el § 17, de una máxima y un principio, emplea además los términos "derecho" y "deber", y su principio "*Neminem laede* etc." es ya de hecho un principio formulado como un imperativo. Por otro lado, en el § 13 escribe: "Quizá se me quiera objetar aquí que la ética no tiene que ver con el modo como obran efectivamente los hombres, sino que es la ciencia que enuncia cómo deben obrar. Este es, sin embargo, el principio que niego tras haber mostrado de modo suficiente en la sección crítica de este tratado, que el concepto del deber

[Sollen], la *forma imperativa* de la ética, vale exclusivamente en la moral teológica, fuera de la cual, sin embargo, pierde todo sentido y significado". Schopenhauer no puede hablar, en consecuencia, de un deber moral, en primer lugar, porque rechaza el concepto kantiano del deber y, en segundo, porque para él sólo quedan las formas del deber que se determinan por sanciones externas, como las religiosas, contractualistas o jurídicas; no reconoce la idea de una sanción interna, que se adopta a partir de una concepción común del ser-bueno. Esto parece más consecuente que cuando, ocasionalmente, habla de máximas y principios. Pero esto quiere decir: según Schopenhauer, la ética tiene que limitarse a constatar que junto a las acciones egoístas existen además aquellas que no se realizan en provecho propio, y éstas son precisamente las que motiva la compasión.

¿Puede llamarse a esto todavía moral? Se puede, por supuesto, si se quiere hacerlo. No se puede, si la moral se entiende como un sistema de normas, como ocurre inclusive con el contractualismo, y si para una moral es fundamental una concepción del bien, definitivamente no se puede. Ya no tiene sentido decir que uno debe o tiene que ser de tal manera, y no es posible afirmar ya que alguna cosa se exigiría recíprocamente. Aun aprobar y reprobar pierden sentido. Schopenhauer parece haber tenido en cuenta esto, pues no habla de justificación sino de "base" de la moral. El comportamiento moral no se justifica sino que, cuando tiene lugar, únicamente tiene como base la compasión.

La concepción de Schopenhauer se ha apartado con ello hasta tal punto de la comprensión moral habitual, que uno se pregunta por qué parece tener, a pesar de todo, una plausibilidad tan grande, por ejemplo, en el caso mencionado como *experimentum crucis*. ¿No tiene acaso razón cuando dice que sólo se puede considerar como "auténticamente moral" aquella acción que no resulta de un principio sino espontáneamente de la participación inmediata?

Esto nos vuelve a llevar al problema del que me ocupé en la Lección 6 a propósito de Kant. Ya sabemos ahora que, cuando comparamos a Schopenhauer y Kant, no puede tratarse de una simple contraposición entre razón y afecto. En el caso de Kant, tuve que rechazar la razón en cuanto contenido y en cuanto motivación de la moral, pero quedó el dejarse determinar por

el ser-bueno y el principio moral, una perspectiva que sin duda había que entender como afectiva y que se podía considerar al mismo tiempo, según la segunda fórmula del imperativo categórico, como respeto a los seres humanos. Respeto significa reconocer al otro como sujeto de derecho, pero el respeto mismo es algo afectivo y algo que se da a entender al otro de modo afectivo, en la medida en que se le toma en serio. (esto se capta más claramente en la actitud opuesta, cuando humillamos al otro y también se lo damos a entender). Cuando se trata, en especial, de mitigar o impedir el sufrimiento del otro, el respeto implica, al menos normalmente, que nos comportamos afectivamente con respecto a ese dolor, es decir, compasivamente.

En esto reside la base de la plausibilidad del ejemplo puesto por Schopenhauer —un hombre sin compasión no puede ser bueno—, pero también de los límites de dicha plausibilidad. Pues si la compasión en cuanto tal es determinante y no se apoya en el respeto afectivo por el ser humano, que es a su vez respeto por todos los seres humanos y por consiguiente una actitud de principio, entonces es meramente un sentimiento naturalmente existente, más o menos fuerte, pero que en cuanto tal carece de orientación moral. La compasión no nos deja únicamente en la estacada allí donde nos relacionamos con derechos morales que no se basan en el sufrimiento, sino que, a lo sumo, pueden ser los sufrimientos los que se basen en ellos; tampoco puede haber orientación alguna cuando, incluso dentro de su propio ámbito, tenemos que vernos con varias personas. Y de esta manera es también posible, desde luego, que obremos moralmente mal por compasión: si nos dejamos guiar exclusivamente por el sufrimiento del prójimo, podemos atentar contra sus otros derechos y, sobre todo, contra los derechos de otros.

El rechazo kantiano de las "inclinaciones" se basaba también en el criterio de que la afectividad natural, que no está determinada por alguna otra instancia, no lleva en sí misma medida alguna. Por eso se debe esperar, en el caso de aquellos comportamientos morales que pueden estar determinados en forma decisiva por la compasión, que no se trate de una compasión casual, sino de una compasión entendida como una disposición general, precisamente aquella según la cual alguien es una persona compasiva, a *compassionate person*. Es de esta

disposición de la que podemos decir que su desarrollo es tarea de la educación moral.

Ursula Wolf hizo poco tiempo una propuesta estrechamente vinculada a Schopenhauer, aunque se aparta significativamente de él. Quiere entender el punto de vista moral como el de la "compasión generalizada".¹ Pero una compasión generalizada también queda a la deriva con respecto a todas aquellas cuestiones morales que no se refieren única o primariamente al sufrimiento, así como para las que conciernen a una pluralidad de personas. Se repiten aquí las mismas dificultades que en el caso de Schopenhauer.

¿Cómo se puede llegar a proclamar, en general, como punto de vista moral la idea de una compasión generalizada? La universalización a la que recurre Wolf aquí no la puede proporcionar la compasión como afecto natural, aunque existen, desde luego, personas que son generalmente compasivas por una disposición natural, así como hay otras que en general no lo son. Pero lo que pretende Wolf, evidentemente, no es simplemente dejar intacta la concepción de Schopenhauer, según la cual hay en el mundo *de facto* una cierta cantidad de compasión e igualmente una cierta cantidad de indiferencia y crueldad, sino que quiere establecer la compasión como un punto de vista *moral* "generalizado", es decir, *debemos* actuar por compasión. Sin embargo, llega a esta perspectiva sólo porque en primer lugar —en la primera parte del capítulo tercero— parte de los planteos existentes sobre una moral del respeto universal, para definir luego, en conexión con argumentos de J. Shklar, la capacidad de sufrir "como lo único que en realidad compartimos con todos los seres humanos" (p. 73). Pero la cuestión no es qué cosa *compartimos* con todos los seres humanos (ahí entran toda clase de posibilidades), sino a qué nos obliga una moral con respecto a todos los seres humanos, y en la moral del respeto universal esto es la idea del bien ya no restringida a premisas trascendentes. Esta idea se refiere en sí a la universalidad; la compasión, por el contrario, no, y no se puede simplemente injertar la universalidad en la compasión. Por eso la concepción de Schopenhauer es más consistente que la posición de Wolf. Ya que la consideramos desde una perspectiva normativo-universal, la compasión tiene un valor importante, pero de ella misma

no se puede extraer, como por arte de magia, nada universal ni normativo.

La orientación por la compasión ha llevado, tanto a Schopenhauer como a Wolf, a incluir también a los animales en la moral. En el caso de Wolf, la proposición donde dice que la capacidad de sufrir es aquello que compartimos con todos los seres humanos prosigue con la afirmación de que la compasión también con todos los animales, y esto es, desde luego, lo que sucede. Pero comete un error al suponer que la capacidad de sufrir es en y por sí moralmente decisiva (en el mejor de los casos, puede ser una condición necesaria) y, puesto que la compasión no tiene por sí misma una dirección normativamente universalizadora, esto es, su universalización puede ser exigida únicamente desde la perspectiva moral, deberíamos repensar esta cuestión de la incorporación de los animales en el universo de la moral, sin querer decidirla dogmáticamente a partir de nuestras intuiciones, las que, en este punto, en muchos casos, van bastante incondicionalmente en una u otra dirección.

En la Lección 5 he procurado señalar que con el abandono de las premisas trascendentes se universaliza la comprensión de aquello que significa ser bueno, pero dicha universalización debe, desde luego, referirse a un predicado: no podemos decir que estamos obligados moralmente con respecto a todos (esto querría decir: con respecto a todo ser en general), sino con respecto a todos de tal o cual modo. ¿Debe esto significar con respecto a todos los seres humanos? ¿Debe ser acaso la pertenencia a una especie biológica moralmente decisiva? Sólo podría serlo a partir de determinadas premisas trascendentes, tales como la historia bíblica de la creación (el hombre fue creado un día en particular, no era una especie) y la tesis, contenida en ella, de la semejanza con la imagen de Dios. Del desarrollo de la argumentación de la Lección 5 obtuvimos: esta obligación universal existe con respecto a todos los seres capaces de cooperación. Esto acarrea también dificultades sobre las que hablaré en seguida, pero como primer paso parece ser correcto. Como vimos, la moral en cuanto concepción del bien se puede entender a partir del contenido de la regla de oro, y en este sentido puede decir que en el caso de la moral universalista entendida de este modo coinciden la forma y el con-

tenido: la totalidad de aquellos que pueden establecer exigencias recíprocas —los “sujetos” de la moral— es idéntica a la totalidad de aquellos con respecto a los cuales tenemos obligaciones: los “objetos” de la moral. Sólo con respecto a estos seres es posible el *respeto*. Resulta tautológico decir: la moral del respeto universal se extiende a todos los seres que pueden respetarse. Kant ha sostenido con bastante exactitud esta concepción, puesto que para él son “fines en sí mismos” aquellos seres que pueden (o podrían) obrar moralmente; por eso la moral concierne para él subjetiva y objetivamente a todo “ser racional” y tiene, en principio, un alcance mayor que la clase de los seres humanos (Kant pensaba en los ángeles, hoy se habla de marcianos y entes parecidos). Un problema grave que Kant pasó por alto es que puede verse también de modo más restringido que la clase de los hombres (a la que pertenecen también los niños pequeños, los idiotas, los fetos).

Dejemos de lado por ahora los hombres que no son capaces de cooperación y que por lo tanto no son sujetos de la moral, y concentrémonos en el caso conceptualmente más sencillo de los animales. El utilitarismo, Schopenhauer y Wolf dicen: hay que incluir a los animales porque ellos son también capaces de sufrir.² Pero esto sigue siendo puramente una tesis, excepto para Schopenhauer, quien no quiere desarrollar una moral en sentido auténtico. Desde mi posición habría que argumentar: primer paso: la moral del respeto universal exige que nos comportemos compasivamente de modo universal. Segundo paso: si desarrollamos una compasión universal, tenemos que extenderla a todos los seres con los cuales es posible en general tener compasión. El segundo paso parece irrefutable: si desarrollamos universalmente la capacidad de compasión, debemos extenderla también a los animales (o en todo caso a aquellos seres con cuyos sentimientos podemos identificarnos empáticamente, véase la última nota). Pero del primer paso sólo se sigue forzosamente que extendemos la disposición para la compasión tanto como lo requiere el universo del respeto moral.

Si la disposición para la compasión, así podría decirse, se desarrolla universalmente dentro del mundo del respeto, resulta natural no permanecer en las fronteras de ese mundo, sino extenderla a todos los seres que pueden sufrir. Por ello

parece casi obvio no limitar únicamente a los seres humanos la exigencia de no ser cruel; una persona que no es compasiva con los animales, *no es compasiva*. Esta ampliación es, por consiguiente, altamente plausible, pero hay que tener presente que se trata de una ampliación, y que no es deducible del imperativo categórico; no veo cómo se pueda afirmar algo más salvo que es muy plausible; que sea vinculante desde una moral del respeto es algo que no se puede demostrar.

Me parece que estas reflexiones muestran tanto hasta qué punto muchas personas se inclinan a extender la compasión sin más a los animales, como también por qué muchos otros rehúsan hacerlo. La objeción, frecuente entre los partidarios de la ética de los animales, según la cual la resistencia a una ampliación tal sería análoga al antiguo rechazo de la supresión de la esclavitud, del racismo o del sexismo, tendría peso sólo si a partir de la cosa misma pudiera mostrarse que dicha ampliación es obligatoria, y esto sólo es posible a partir de los cuestionables planteos del utilitarismo y de la moral compasiva, pero no a partir de la moral del respeto universal, ligada estrechamente en su contenido a la regla de oro y al contractualismo.

De la reflexión precedente resulta un esclarecimiento natural de la discusión sobre la ética referida a los animales y de cómo se efectúa. (Veremos más adelante en repetidas ocasiones que la moral del respeto universal posee ciertamente un núcleo indiscutible, pero que sería ingenuo esperar que todas las cuestiones morales se pudieran decidir de una u otra manera, como si solamente hubiera que encontrar la respuesta que ya habita en el cielo.) Es plausible, en primer lugar, que el desarrollo general de la disposición para la compasión dentro del mundo moral acabe por sobrepasar a éste, pero no es posible demostrar que tenga que ser así. Es plausible, en segundo lugar, que aquellas personas que por naturaleza son generalmente compasivas quieran también incluir en la moral a los animales. Finalmente, se debe señalar, en tercer lugar, que algunas personas, en particular algunos niños, tienen incluso más compasión con los animales que con los seres humanos (a otros muchos niños les ocurre exactamente lo inverso: tratan a los animales con una crueldad sin freno), quizá porque se

identifican particularmente con las criaturas indefensas.³ Es comprensible, entonces, que en las personas generalmente compasivas surja el deseo de querer convencer también a los demás seres humanos de que a ellos, que no comparten estos sentimientos con la misma intensidad, no les sea *lícito* hacer sufrir a los animales, y ahora por razones morales, es decir, con una sanción moral.

Pero en realidad parece que aquello que nos impide hacer sufrir a los animales es precisamente la sanción de *este* sentimiento (natural), no la sanción específicamente moral. Esta puede ser deseada por añadidura, exactamente como pueden serlo otros mandamientos, y como, en general, en las concepciones tradicionalistas de la ética fueron incluidos muchos contenidos (y objetos morales) más allá del ámbito central de la moral, mientras que, para aquella moral que conserva un concepto del bien que remite sólo al querer equiparado de los miembros de la comunidad moral, puede parecer arbitraria la introducción de contenidos (y objetos morales) adicionales.

Este es, en mi opinión, el argumento decisivo. Una moral tradicionalista podía legitimar cualquier tipo de contenido adicional a partir de su correspondiente fuente de legitimación trascendente. En la moral que sólo recurre al concepto natural del bien, la inclusión, en tanto objetos de deberes, de seres que no pueden considerarse de ningún modo como miembros de una comunidad moral, se puede hacer comprensible pero no obligatoria. De allí resulta precisamente la situación con la que nos encontramos en la conciencia moral de nuestro tiempo: muchos la desean, para otros no es convincente. Es indudable que todo el sentido de una idea natural (plausible) del bien, que debería ser universalmente evidente si no se tiene ni una *lack of moral sense* ni se hacen suposiciones trascendentes, se aguaría en caso de que fueran exigidos semejantes contenidos adicionales. De ello resultaría únicamente un nuevo relativismo, y es preciso evitarlo si quienes exigen la admisión de los animales en la moral como objetos del deber se dan cuenta de la base de su exigencia y su condición: aunque la compasión pertenece a la moral, no puede ser en cuanto tal la base de la moral, como intenté mostrarlo, a menos que se desplace el sentido de "moral" de tal suerte que la admisión de los animales en "la moral" precisamente no alcanza la meta

deseada, porque entonces las exigencias recíprocas dejarían de pertenecer a la moral.

El hombre compasivo no se dará por satisfecho con esta argumentación, y tampoco creo que ella sea suficiente. Parece convincente que la crueldad sea un fenómeno unitario y que sea condenable moralmente en cuanto tal (como "depravación"). La relación hombre-animal tendría que ser aclarada de nuevo. Pertenecemos a una comunidad muy amplia de criaturas capaces de sufrir, pero también a la naturaleza en general. Esta pertenencia no es moral pero puede tener consecuencias para nuestra comprensión moral que no pueden esclarecerse de modo satisfactorio hasta que no se aclare satisfactoriamente el carácter de esta pertenencia. Aquí nos enfrentamos todavía con un enigma de nuestra comprensión de nosotros mismos que no debería intentar resolverse de un golpe de fuerza en una u otra dirección, puesto que luego sólo puede convenir a quienes ya pensaban de igual modo.

En su artículo "Brauchen wir eine ökologische Ethik?" ["¿Necesitamos una ética ecológica?"], Ursula Wolf explica que el recurso a la naturaleza en sentido amplio sólo puede ser entendido instrumental y no moralmente, porque "el ámbito objetivo" de la moral "lo constituyen los seres capaces de sufrir".⁴ Con ello nos encontramos frente a la misma tesis apodíctica que ella sostiene en su libro. Y aquí se oponen, simplemente, intuición contra intuición. Con su concepción del "respeto a la vida", Albert Schweitzer ha sustentado una tesis más abarcadora y escalonada.⁵ Wolf no advierte que se encuentra frente a la misma necesidad de justificación que las tesis que quieren ampliar el ámbito objetivo de la moral más allá aún de los animales. Que la compasión sea la base de la moral no sólo es incompatible con el imperativo categórico —la concepción "plausible" del bien—; tampoco se puede hacer comprensible a partir de ningún otro concepto de moral, comoquiera que se lo defina, excepto que se defina la moral justamente por la compasión; lo que resulta de ello lo hemos visto a propósito de Schopenhauer.

Para finalizar, debo ocuparme de la pregunta acerca de qué estatuto moral tenemos que conceder a aquellos seres humanos que no son, o todavía no son capaces de cooperación, y que en esa medida no son aún sujetos posibles dentro de la comu-

nidad moral. Me voy a limitar a los niños pequeños y a los fetos. Admito que se trata del caso más sencillo (véase más adelante, pp. 349-50).

En la ética contemporánea que se ocupa de los problemas relativos a animales, niños pequeños y fetos, predomina una concepción según la cual la cuestión acerca de si hay que considerar a un ser como objeto de deberes morales y, dado el caso, de cuáles, depende de determinadas *propiedades*, de tal modo que resultan entonces clases determinadas: la clase de los seres que pueden sentir, la clase de aquellos que no pueden hacerlo, la clase de los que son racionales y autónomos. Se cree que este recurso a las propiedades es la única alternativa frente al planteo que define la clase de los seres con respecto a los cuales tenemos deberes morales mediante la pertenencia a la especie biológica de los seres humanos.

Si se parte, por el contrario, del supuesto de que la esencia de una moral en general está vinculada, por su forma (la exigencia recíproca de ser bueno), a una *comunidad* de seres cooperativos, y del supuesto de que, en conexión con esto, también aquello que he denominado la concepción plausible del bien se refiere a una comunidad, es decir, la comunidad de todos los seres capaces de cooperación, es plausible también entender la inclusión en la moral de los seres humanos incapaces de cooperación, en virtud de su pertenencia, eventualmente parcial, a esa comunidad. También la capacidad de cooperación es, desde luego, una propiedad, pero se diferencia de las mencionadas antes porque nombra simplemente la condición de pertenecer a una comunidad y, dado el caso, a una comunidad moral.

La pertenencia a la especie, sin embargo —a diferencia de la pertenencia simple o parcial a una o a la comunidad—, es asimismo una propiedad (no referida a la comunidad). En esta orientación por las propiedades, la cuestión de si alguien es un objeto posible de las obligaciones morales es considerada como separada de la cuestión de si alguien es un sujeto posible con obligaciones. Este planteo tendría que conducirnos a un callejón sin salida, en particular en el caso de los niños, puesto que entonces nos veríamos frente a la alternativa, o bien de excluir a los niños como objetos de la moral, porque todavía no pueden cooperar, o bien, si deben ser incluidos, la única base

sería: porque pertenecen a la especie humana, o porque son seres capaces de sufrir.

El otro planteo, el de la comunidad, que es mucho más plausible a partir del sentido de una moral y en particular de una moral no trascendente, permite aprehender completamente de otra manera el estatuto moral de los niños. Pues parece ahora lógico decir: sobre la base del hecho biológico y cultural del crecimiento paulatino y la adaptación de los descendientes, toda comunidad consiste, en parte, en miembros adultos y, en parte, en aquellos que se encuentran en camino a serlo. Incluso el recién nacido entra, desde el momento de su nacimiento, en un proceso de comunicación con los demás miembros de la comunidad que lo conduce, paulatinamente y sin cesuras, a convertirse finalmente en un ser capaz de cooperación y a considerarse como miembro por sí mismo responsable de dicha comunidad. El comienzo de tal proceso de comunicación no es todavía verbal, pero, a su vez, conduce paulatinamente a la comunicación verbal, de una manera que nos resulta intuitivamente comprensible pero difícil de conceptualizar. Los animales pueden también entrar en procesos no verbales de comunicación con nosotros, los que, sin embargo, no desembocan en procesos verbales y, de ninguna manera, en la capacidad de cooperación, mientras que los niños pequeños, que entran ya muy tempranamente en formas específicas de comunicación tales como la sonrisa, se mueren cuando se suspenden dichos procesos comunicativos.⁶ Es preciso, por consiguiente, considerar a los niños como sujetos de la comunidad moral a partir de su nacimiento y en desarrollo progresivo y, por eso, desde el principio como objetos de obligación moral de pleno derecho. La concepción corriente, según la cual el nacimiento es la cesura decisiva, es tan plausible porque el proceso de comunicación se inicia de hecho ya en ese momento (ya pero no "inmediatamente", se podría decir, con lo cual quedaría en suspenso el caso del infanticidio inmediatamente después del nacimiento).

La diferencia entre niños nacidos y no nacidos parece consistir en que el niño no nacido se encuentra ya, sin duda, en un proceso de crecimiento que culminará en la capacidad de cooperar, pero que dicho proceso no posee aún un carácter comunicativo; el niño no pertenece todavía a la comunidad, en el

sentido de un proceso de socialización. Se encuentra en camino a nacer, y en esa medida, también indirecta, pero sólo indirectamente, en camino a ser un miembro de pleno derecho de la comunidad. Mientras que un niño que nació ya es "uno de nosotros", un miembro socializado, el niño no nacido lo es sólo de manera indirecta. La misma ambigüedad se presenta también para la madre. Ella puede decir: "es mi niño", pero también: "será mi niño"; designamos a la madre y ella también se siente como "futura madre".

Con ello está relacionado que también la identidad consciente de toda persona adulta, en un sentido determinado, sólo puede remontarse hasta el nacimiento. "Entonces", se suele decir, "comenzó mi vida". Por supuesto que soy idéntico al feto precedente en una continuidad espacio-temporal, pero "mi historia" comenzó con el nacimiento. No puedo querer que alguien me haya matado cuando yo estaba ya "en el mundo", así como no puedo querer que me hayan matado ayer o el año pasado (presuponiendo siempre que quiero vivir ahora). Y puesto que esto vale en general (esta vez sin la restricción efectuada en el paréntesis), se sigue del imperativo categórico que no es lícito matar a la vida nacida. Si, por el contrario, el feto hubiera sido abortado, resultaría extraño decir: entonces yo habría sido matado; parece más correcto decir: entonces se habría impedido que naciera este niño, que desde entonces guarda una continuidad con mi persona.

Por ello parece correcto que juzguemos el acabar con la vida de un feto de manera fundamentalmente distinta que el matar a un bebé. Es igualmente plausible que este enjuiciamiento, por su parte, sea gradual, porque el feto se aproxima gradualmente a aquello de lo que podemos decir: es uno de nosotros.

La expresión "es uno de nosotros" es decisiva para el modo de ver moral, si es correcto que la moral sea algo esencialmente relativo a la comunidad. Es un error considerar dicha expresión por principio como parcial. Lo es si se presupone una comunidad en particular, pero no lo es si se la universaliza, es decir, si comprende a todo ser capaz de cooperación, lo que a su vez significa, a los diversos grupos marginales de miembros en devenir y discapacitados; también ellos son miembros. Puesto que la moral es, por su concepto mismo, un cosmos de

exigencias recíprocas, no puede ser resignada, de forma tal que entonces se hablara de todos los seres con una propiedad determinada. Y aunque tiene sentido referirse a la comunidad de todos los seres capaces de sufrir, o de todos los seres vivientes, o de todos los seres naturales, y aunque en todas estas acepciones uno se puede sentir como "perteneiente" a ellas, no se trata de una comunidad moral, o de una comunidad que pudiera considerarse ella misma como moral.

No sólo los seres humanos pertenecen a la comunidad moral, sino también otros seres capaces de cooperación, en caso de que los haya, presuponiendo siempre que lo serían en un sentido tal que permitiera considerarlos a ellos y a nosotros como pertenecientes a una comunidad cooperativa.

Notas

1. Véase U. Wolf, *Das Tier in der Moral* [El animal en la moral], Frankfurt, 1990, III. §§ 5-6.

2. El utilitarismo, al menos en la forma que le dio Bentham, era en este punto más unívoco que la moral compasiva, porque definía inmediatamente la moral como la mayor reducción posible del sufrimiento; por eso Bentham pudo decir: "The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but Can they suffer?" ["La cuestión no es: ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir?"] (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [Los principios de la moral y la legislación], cap. 17.) No me parece obvio que allí donde podemos admitir, por razones teóricas, que un animal sufre, aceptemos que puede tener compasión, y entonces la norma no se construiría sobre la compasión. La compasión sólo parece posible en el caso de los animales que tienen para nosotros un comportamiento de sufrimiento identificable, es decir, vertebrados y en particular mamíferos. Esto es más difícil ya en el caso de los insectos, véase, sin embargo, R. Musil, "Das Fliegenpapier" ["El papel matamoscas"], en *Nachlass zu Lebzeiten*, Hamburgo, 1957, p. 11-13; trad. cast.: *Escritos póstumos en vida*. Me parece dudosa la extensión que, sin vacilar, realiza Wolf de la moral compasiva a todos los animales, de los cuales únicamente podemos suponer que son capaces de dolor a partir de los conocimientos teóricos sobre sus sistemas nerviosos.

3. Así L. Kohlberg ("From Is to Ought" ["Del 'es' al 'debe'"], en T. Mischel, *Cognitive Development and Epistemology* [Desarrollo cognoscitivo y epistemología], Nueva York, 1971, p. 192) informa acerca de su hijo de cuatro años: "Una vez le leía un libro sobre la vida de los esquimales, que se refería a una expedición para matar focas. Se enojó durante la lectura y dijo: ¿Sabes? Hay un tipo de carne que me gustaría comer: carne de esquimal. Matar animales es algo malo, así que es correcto comerlos".

4. *Problema* (Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik) 1987, p. 166.

5. *Kultur und Ethik* (Cultura y ética), Munich, 1923.

6. Véanse las citadas investigaciones de René A. Spitz.

7. Se me ha objetado que la futura madre tiene ya una comunicación con el hijo aún no nacido. Creo que en ese caso "comunicación" se emplea en sentido metafórico, un juego recíproco de acción y reacción, que parece diferenciarse fundamentalmente de la forma como se comunican madre e hijo después del nacimiento.

Décima Lección

La contrailustración ética: Hegel y la escuela de Ritter; el *After Virtue* de Alasdair MacIntyre

La parte principal de esta Lección estará dedicada a una discusión del libro *After Virtue* [Tras la virtud] de Alasdair MacIntyre. Su propósito es, por una parte, constructivo en el sentido en que, en la medida en que sigamos el camino histórico hacia atrás que efectúa MacIntyre, seremos conducidos hasta Aristóteles y con él, hasta los conceptos de virtud y de felicidad, que son fundamentales para la ética y que hasta ahora he desatendido. Sin embargo, la discusión de la obra de MacIntyre tiene en primera instancia una función crítica. Este libro es quizás el más meditado de todo un género que no sólo rechaza la concepción kantiana, sino la totalidad de los intentos de construir una moral ilustrada.

La elucidación ética tal como la realizo en estas Lecciones, puesto que no defiende sencillamente una concepción como si estuviera ya fundamentada o no fuera posible en absoluto hacerlo, sino que quiere explicarla en su pretensión de plausibilidad, depende esencialmente de un debate con otros (en principio con todos los demás) planteos. Podemos ahora aclarar que dicha discusión debe efectuarse en diversos niveles, que se vinculan a su vez con nuestra específica situación histórica. La situación ilustrada es, en primer lugar, el resultado de la pérdida de plausibilidad de las éticas tradicionalistas. Ello condujo, en segundo lugar, a una pluralidad de intentos de fundamentación nuevos, que podemos denominar en su con-