

Filosofía

Ernst Tugendhat

Lecciones de
ética



gedisa
editorial

Ernst Tugendhat

LECCIONES DE ÉTICA

**Serie: CLA-DE-MA
Filosofía**

Obras de Ernst Tugendhat publicadas en español

Problemas de la ética. Barcelona, Crítica, 1988.

Autoconciencia y autodeterminación. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, S. L., 1993.

Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos. Barcelona, Gedisa, 1997.

Propedéutica lógico semántica (en colaboración con Ursula Wolf). Barcelona, Anthropos, 1997.

Lecciones de ética, Barcelona, Gedisa, 1997.

Ética y política: conferencias y compromisos 1978-1991. Madrid, Tecnos, 1998.

Diálogo en Leticia. Barcelona, Gedisa, 2000 (2.^a ed.)

LECCIONES DE ÉTICA

Ernst Tugendhat

gedisa
editorial

Título del original en alemán:
Vorlesungen über Ethik
© Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993

Traducción: Luis Román Rabanaque

Diseño de cubierta: Marc Valls

Primera edición: septiembre de 1997, Barcelona
Primera reimpresión: abril del 2001, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-600-1
Depósito legal: B. 16432-2001

Impreso por: Carvigraf
Cot, 31, Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



1 3 - 1 5 - 1 7 - 0 6 1 1

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2520

Índice

OBSERVACIONES PRELIMINARES	11
Primera Lección	
Planteo del problema	13
Segunda Lección	
Primeras clarificaciones conceptuales: El juicio moral y la obligación moral	32
Tercera Lección	
“Bueno” y “malo”	48
Cuarta Lección	
Fundamentación de la moral. Concepciones morales tradicionales y naturales	63
Quinta Lección	
La concepción plausible de la moral	76
Sexta Lección	
La <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant: la sección primera	94
Séptima Lección	
La segunda sección de la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant	124
Octava Lección	
La ética discursiva	151
Novena Lección	
La ética de la compasión: animales, niños, vida no nacida	166

Décima Lección	
La contrailustración ética: Hegel y la escuela de Ritter; el <i>After Virtue</i> de Alasdair MacIntyre	185
Undécima Lección	
Virtudes	212
Duodécima Lección	
La <i>Ética a Nicómaco</i> de Aristóteles: las dificultades de su planteo	225
Decimotercera Lección	
La teoría aristotélica de las virtudes	235
Decimocuarta Lección	
Erich Fromm acerca de la felicidad, el amor y la moral; Hegel sobre el reconocimiento; ¿qué motiva la actitud moral?	247
Decimoquinta Lección	
La ampliación de la concepción kantiana en conexión con Adam Smith: actitudes intersubjetivas aproba- das universalmente	265
Decimosexta Lección	
Continuación de los problemas de la quinta Lección: Motivación y plausibilización; el utilitarismo; problemas de aplicación	291
Decimoséptima Lección	
Derechos humanos	316
Decimoctava Lección	
Justicia	342
BIBLIOGRAFÍA	367
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS	371
ÍNDICE TEMÁTICO	373

Dedicado a Consuelo Montalva

Observaciones preliminares

Desde hace algunos años he ido tratando de entender la problemática ética y fracasé una y otra vez. Cada nuevo intento comenzaba allí donde el anterior había desembocado en un callejón sin salida. De las peripecias de estos intentos di cuenta en mi libro *Probleme der Ethik*, pp. 5-8 (1983) [trad. cast. *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988], y en mis *Philosophische Aufsätze*, pp. 15-18 (1992) [trad. cast. *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997]. A partir de un pequeño trabajo del año 1990, que apareció en el volumen *Moral und Person* (Francfort, 1993), compilado por W. Edelstein y G. Nunner-Winkler, creo haber ganado un suelo más firme. En los dos años siguientes tuve numerosas oportunidades de presentar mi concepción en conferencias, que ofrecí en diversos países, y de esta manera pude corregirla, consolidarla y completarla. El último curso antes de mi jubilación, dictado en la Universidad Libre de Berlín durante el semestre de invierno de 1991/1992, constituye la base del presente texto. La manera como expongo aquí —en particular en la Lección 5— el problema de la fundamentación de la moral, que me había ocasionado desde el comienzo las mayores dificultades, me parece ahora correcta en lo esencial, aunque considero que otras muchas cosas en estas Lecciones requerirían mejoras.

Al principio vacilaba en publicar otro libro que consistiera en lecciones ficticias. Pero luego vi que ésta es para mí la forma de comunicación más adecuada.

Con respecto a la puntuación quisiera observar que sigo la costumbre, habitual en la filosofía analítica, de emplear comi-

llas cuando se habla sobre expresiones lingüísticas, pero a veces también uso comillas para destacar una palabra como llamativa, sin diferenciar este segundo uso tipográficamente del primero. Además me atengo a la costumbre anglosajona de poner en cursiva las expresiones en otros idiomas; pero empleo asimismo la letra cursiva para poner algo de relieve con especial énfasis. Procurar una coherencia absoluta en estas cuestiones no me pareció digno de esfuerzo. En las indicaciones bibliográficas, los títulos de libros se mencionan en letra cursiva y los de artículos entre comillas.

Santiago de Chile, enero de 1993

E. T.

Primera Lección

Planteo del problema

¿Por qué ética? Y, ¿qué es la ética? No podremos conformarnos con una representación indeterminada o arbitraria de ella (véanse las Lecciones 2 y 3). De todos modos podemos preguntar ya al comienzo, y presuponiendo una comprensión previa completamente indeterminada, por qué debemos ocuparnos realmente de la ética. En la filosofía, pero también en los programas de estudio de la enseñanza media, la ética parece ser actualmente un fenómeno de moda. Lo que les interesaba antes a los jóvenes intelectuales eran más bien las llamadas teorías críticas de la sociedad. En la ética, en cambio, se piensa que se va a encontrar una reflexión sobre los valores reducida a lo individual y lo intersubjetivo, y se teme que de todos modos aquí no se podrá averiguar nada de validez vinculante, a menos que se recurra a la tradición cristiana u otras tradiciones religiosas. ¿Es realmente lo ético lo decisivo en la vida social o lo son más bien las relaciones de poder? Y, ¿no son éstas las que determinan de hecho las concepciones éticas de una época? Si esto es así, ¿no significa necesariamente un retorno a una ingenuidad hoy en día indefendible el que se quiera abordar la ética directamente y no desde una perspectiva de crítica a las ideologías?

Por otro lado, no debemos pasar por alto que, tanto en el ámbito intersubjetivo como en el político, estamos haciendo continuamente juicios morales. En lo que se refiere a lo intersubjetivo, sólo hay que fijarse en la amplitud del espacio que, en las discusiones entre amigos, en la familia o en el lugar del trabajo, ocupan aquellos sentimientos que presuponen juicios morales, como el resentimiento y la indignación, los

sentimientos de culpa y de vergüenza. También en el ámbito político se emiten continuamente juicios morales, y merece la pena imaginarse cómo sería una polémica política que no se mantuviera, al menos en parte, en categorías morales. La gran importancia que adquieren los conceptos de democracia y derechos humanos en las discusiones políticas actuales es también, aunque no exclusivamente, de carácter moral. La discusión acerca de la justicia social, tanto dentro de un mismo Estado como en el mundo entero, es igualmente de carácter moral. Quien rechaza las pretensiones de una determinada concepción de justicia, no puede hacerlo casi nunca sin contraponerle otra concepción de justicia. Si bien las relaciones de poder son decisivas *de facto*, llama la atención que necesiten una envoltura moral.

Hay, finalmente, una serie de discusiones políticas que afectan los derechos de grupos minoritarios o marginales de la sociedad y que deben considerarse como cuestiones *puramente* morales: la cuestión de una ley de inmigración restringida o ilimitada, la cuestión del asilo, los derechos de los extranjeros, la cuestión de si y en qué medida deben permitirse o prohibirse el aborto y la eutanasia; los derechos de los discapacitados; la cuestión de si también tenemos obligaciones morales frente a los animales y, en este caso, cuáles. Se agregan las cuestiones de la ecología y de nuestra responsabilidad moral para con las generaciones venideras. La tecnología genética es otra dimensión nueva que resulta moralmente desconcertante.

Las cuestiones que acabo de mencionar conciernen en parte a hechos que son nuevos (por ejemplo la tecnología genética), en parte a hechos que, en virtud del progreso técnico, han adquirido una importancia que no tenían antes (por ejemplo la responsabilidad para con las generaciones futuras, algunas cuestiones de la eutanasia); otros existían ya, pero —uno puede preguntarse por qué— están más fuertemente presentes en la conciencia general, como, por ejemplo, los problemas de las minorías, del aborto o de los animales. Aquí reside al menos una de las razones por las que actualmente se vuelve a dar una mayor importancia a la ética. La mayoría de las éticas anteriores —por ejemplo la kantiana— sólo tuvieron en cuenta aquellas normas que juegan un papel en la vida intersubjetiva de adultos que son coetáneos y que se encuentran espacial y temporalmente próximos, y, por de pronto, uno

se siente desorientado cuando se ve confrontado con problemas como el del aborto, de la pobreza en el mundo, de las generaciones venideras o de la tecnología genética.

Otra opción en la confrontación con estas cuestiones sería el recurrir, de manera explícita o implícita, a las tradiciones religiosas. Pero, ¿es esto todavía posible para nosotros? La dificultad no reside en el hecho de que las cuestiones que se resuelven con normas fundadas en la religión sean anticuadas, sino en el de que es dudoso si en la actualidad realmente sigue siendo lícito el justificar las normas morales desde la religión. Una tal justificación presupone que somos creyentes. Aferrarse a las respuestas religiosas en cuestiones morales sólo porque permiten soluciones fáciles, sería intelectualmente deshonesto y no se correspondería con la seriedad de las cuestiones ni con la seriedad que exige, por su parte, la fe religiosa. Pero, en última instancia, tampoco el creyente puede fundar sus normas morales en su fe, al menos si toma en serio a los que tienen otra fe y a los no creyentes, porque el cumplimiento de las normas morales es algo que —al menos así parece— exigimos de todos, y para poder hacerlo también debemos esperar que las normas puedan resultar aceptables para todos.

De este modo llegamos a la pregunta fundamental de estas Lecciones, es decir, si existe una aceptabilidad de las normas morales que sea independiente de las tradiciones religiosas. Se puede decir que ésta es la pregunta por la aceptabilidad de una moral moderna. ¿O debería haber diversas morales modernas? Ello contradiría sin duda la validez universal que parece inherente a la pretensión de las normas morales.

Se puede ser, desde luego, de la opinión de Nietzsche de que la moral en sentido corriente ha llegado a su fin después del rechazo de su legitimación religiosa y después de que parecen haber fracasado también diversos intentos de justificación no religiosa, como el kantiano.

Aquí encontramos otra razón más para el interés contemporáneo por la ética, una razón que, por cierto, no ha surgido ahora, sino que se remonta al siglo XVIII o incluso al siglo XVII: la desorientación ética que resulta del ocaso de la legitimación religiosa de la ética. ¿Qué posición podemos o debemos adoptar frente a la ética tras la exclusión de la legitimación religiosa? Esta será la cuestión principal de estas Lecciones.

Si el juicio moral es un ingrediente inevitable de nuestra vida, debería surgir un dilema si el juicio moral implicara, por un lado, validez universal y, por el otro, resultara ser histórica y socialmente relativo. ¿Es posible hacer juicios morales sin creer que el propio juicio tiene un fundamento? Sin embargo, semejante justificación absoluta a la que esto parecería apuntar, ¿no sería una base que hoy deberíamos considerar como carente de credibilidad?

Esta falta de credibilidad se puede hacer comprensible por medio de una reflexión sencilla, que exige, sin embargo, un mínimo de conceptualización filosófica. Nuestros juicios normales —es decir el juzgar que esto o aquello es el caso, en particular o en general— son, salvo que se refieran al ámbito matemático o lógico, de carácter empírico, es decir que su pretensión de verdad se funda en la experiencia. En cambio un juicio moral, o sea un juicio sobre si un determinado modo de actuar es bueno o malo y, en este sentido, si está permitido o prohibido, no se puede justificar empíricamente. Por ninguna parte encontramos en la experiencia que, por ejemplo, sea malo torturar a un ser humano; en realidad ni siquiera se podría indicar qué se quiere decir cuando se desea fundamentar algo así de manera empírica. Lo único que podemos justificar empíricamente es un juicio del tipo de que los seres humanos de uno u otro ámbito cultural o de esta o aquella clase social, *consideran* (o han considerado) dicha acción como mala o repudiable. De ello no se sigue, sin embargo, que la acción misma sea mala o repudiable.

Pero ¿cómo tenemos que comportarnos entonces cuando emitimos juicios, si nosotros mismos pertenecemos a este ámbito cultural? Supongamos que ustedes y yo consideramos la tortura como repudiable. Entonces se puede constatar (otros o nosotros mismos) que ésta es nuestra opinión; esto es comprobable empíricamente. Pero con ello no podemos darnos por satisfechos cuando se trata de nosotros mismos, puesto que no podemos conformarnos con hacer afirmaciones empíricas en una suerte de reflexión psicológica o sociológica *sobre* nuestro juicio moral. Porque si no consideráramos esos juicios morales en sí mismos como correctos, ya los habríamos abandonado. Cuando hablamos en tercera persona *sobre* alguien, podemos conformarnos con constatar lo que opinan (“XY considera esto

o aquello como malo”), pero cuando se trata de nosotros mismos, en primera persona, no podemos evitar emitir nosotros mismos juicios morales. Y esto vale también para la segunda persona, cuando hablamos o discutimos con otros sobre si los juicios morales son correctos.

De modo que, en primer lugar, al parecer no podemos evitar emitir juicios morales y, en segundo lugar, hasta donde podemos ver, estos juicios no se basan en la experiencia; no son juicios empíricos. Filósofos como Kant, que han visto esto con claridad, concluyeron de ello que, desde la posición del que juzga, estos juicios deben tener una validez no empírica, es decir, independiente de toda experiencia, y esto se llama: a priori.

Con cuánta rapidez nos estamos metiendo al parecer aquí en una extravagancia filosófica: puesto que los juicios morales no son empíricamente verdaderos, parecen ser verdaderos a priori, suponiendo que sean de una u otra manera verdaderos (y naturalmente siempre lo son desde la perspectiva de quien juzga). Ahora bien, sólo a filósofos como Platón y Kant, que creían que nuestra conciencia posee una dimensión preempírica o supraempírica, les podía parecer claro que debemos poder comprender algo de manera no empírica, a priori. ¿No parece obvio que del mismo modo como debemos descartar una legitimación religiosa, tengamos que rechazar también una fundamentación apriorística (“metafísica”)? Parece obvio que esta clase de fundamentación apriorística es una legitimación pseudorreligiosa, un intento de secularizar la legitimación religiosa. Pero si rechazamos esta clase de fundamentación, si ya no nos puede parecer convincente la suposición de que nuestra conciencia posee una dimensión trascendente, y si, con independencia de lo que nosotros mismos podamos creer, no podemos presuponer como evidente esta suposición, sobre todo para los demás, y si, no obstante, es cierto que un juicio moral no puede ser justificado empíricamente, entonces parece que quedamos atrapados en un dilema aun más grave. Por su propio significado, nuestros juicios morales deberían perder su sentido. ¿Qué hacer entonces, si nuestros juicios morales, sin embargo, nos parecen irrenunciables?

Veremos más adelante que, por plausible que parezca, fue precipitada la conclusión de Kant, según la cual los juicios

morales, que no son empíricos —como observó correctamente—, sólo pueden ser fundamentados a priori. Para terminar estas cuestiones aporéticas previas sólo quisiera retomar la pregunta de si no sería más convincente, también por las dificultades que acabamos de mencionar, proponernos desarrollar una teoría crítica de la sociedad en lugar de una ética.

Cuando se habla de una teoría crítica de la sociedad, ¿qué es lo que hemos de entender por crítica? Tal vez podemos señalar aquí dos cosas: en primer lugar, una teoría crítica de la sociedad, como por ejemplo la que se proponían Horkheimer y Adorno, se diferencia de una teoría corriente, empírica, de la sociedad por el hecho de que pone en cuestión la sociedad en sus aspectos normativos. Pero, en segundo lugar, esto sólo es posible porque también interroga el trasfondo ideológico, es decir, las condiciones socioeconómicas de los juicios morales de los miembros de esta sociedad.

Ahora bien, aquí hay que constatar una confusión conceptual. En lo que concierne el primer punto, el cuestionamiento de los aspectos normativos de un sistema socioeconómico —por ejemplo del capitalismo— presupone que se mide dicho sistema según ciertos juicios morales que se deben considerar en sí mismos como correctos. No se puede poner en cuestión la dimensión normativa un sistema, interrogando tan sólo las condiciones socioeconómicas de los juicios morales que van surgiendo dentro de ese sistema.

Esto conduce al segundo punto. Resulta que nunca se puede poner en cuestión de manera normativa un juicio moral por la mera constatación de sus condiciones socioeconómicas. Un juicio moral se puede poner en cuestión únicamente desde el punto de vista normativo (esto es, moralmente). La mera constatación de una conexión entre determinados juicios morales (por ejemplo, que la justicia consiste en la distribución según el rendimiento) y determinadas condiciones socioeconómicas no puede *en y por sí* llevar a rechazar o restringir dichos juicios. Esto sólo será posible cuando quede demostrado que se deja de emitir estos juicios normativos una vez que ya no se está bajo esas condiciones socioeconómicas; y esto presupone poder demostrar que al desaparecer dichas condiciones entra en vigor otra perspectiva moral eventualmente más amplia (por ejemplo, un concepto de la justicia más global ya no referido al rendimiento). Esto quiere decir que el señalamiento de una

conexión empírica entre un juicio moral determinado y ciertas condiciones socioeconómicas apunta sin duda a una crítica normativa, pero no la puede contener nunca en y por sí. Un juicio moral sólo puede ser criticado de manera normativa por otro juicio moral. Este último, por cierto, sólo lo obtenemos, dado el caso, cuando ampliamos o variamos el marco de las condiciones socioeconómicas.¹

Si esto es correcto, entonces está equivocada la concepción, corriente entre los representantes de la teoría crítica de la sociedad, según la cual la sociedad a la que se pertenece puede ser criticada en sus aspectos normativos por medio de un análisis social. La mezcla del análisis empírico con la crítica normativa se remonta en gran parte hasta Marx, aunque Marx mismo se preservó de ella en la medida en que, en su obra tardía, dejó de lado lo más posible sus propias concepciones normativas y se abstuvo de dar un matiz normativo a su análisis del sistema económico de su tiempo. Consideró a todas las opiniones según las cuales algo es justo o injusto como “superestructura”; según él, dichas opiniones debían quedar incluidas, por tanto, únicamente en el objeto de sus investigaciones, mientras que no debían tener ya importancia alguna para su propia apreciación. En la tradición marxista, sin embargo, esta posición llevó a una doble conciencia: por un lado, se creía poder proceder de manera puramente empírica; por el otro, se tenían determinadas ideas sobre la justicia, que ya no se sometían a reflexión. El casi total ascetismo normativo en Marx y dentro del marxismo llevó a creer que temas normativos tan importantes como los de la democracia y los de los derechos humanos podían rechazarse como meras ideologías burguesas.

Aquellas formas de la crítica de la sociedad que no hicieron esto y que admitieron juicios normativos no han tenido en cuenta, sin embargo, como tampoco Marx, la autonomía del juicio normativo frente a los juicios empíricos. Creo, por consiguiente, que debemos concluir que una teoría crítica de la sociedad, por importante que sea, no puede ocupar el lugar de una ética, sino que debe presuponer una moral. Las reflexiones de la crítica a la ideología pueden poner en cuestión principios morales en tercera persona, pero semejante crítica sólo puede alcanzar un sentido normativo si se presuponen, a su vez, los principios morales en “primera persona”. Pero, ¿de dónde de-

bemos tomarlos si no pueden ser empíricos y no es lícito recurrir a una reflexión apriorística, ni mucho menos a una tradición religiosa?

Al parecer, en el presente nos encontramos, por tanto, ante un dilema completo en lo que se refiere a los juicios morales. Muchos experimentan aquí tan sólo un vago malestar. Con respecto a un ámbito central de los juicios morales, uno se encuentra en el nivel del *common sense*: un vago acuerdo con los juicios de la mayoría nos engaña haciéndonos insensibles a la atormentadora inseguridad de no comprender el valor de estos juicios. Casi todos nosotros seguimos haciendo juicios morales en términos absolutos, pero ante la pregunta por la validez de estos juicios, muchos tienden a considerarlos como relativos. Habitualmente no somos conscientes del hecho de que en tal caso deberíamos dejar de emitir dichos juicios. Su lugar lo deberían ocupar de manera explícita los juicios relativos. Entonces, yo ya no podría decir “la tortura es reprobable”, y ni siquiera “considero la tortura como reprobable”, puesto que este enunciado sólo diría que no estoy seguro de la verdad de este juicio, pero no diría que un juicio de este tipo deja de tener del todo una pretensión de verdad; más bien podría decir entonces sólo algo como “no me gusta la tortura” o “me repugna”. (Para todo juicio en general —sea en el ámbito teórico o práctico— vale que su significado es absoluto en tanto tiene un sentido no relativo a personas; aun así puede revelarse como falso, pero también esto presupone que tiene una pretensión no relativa a personas.)²

Por consiguiente, tendríamos que modificar nuestro lenguaje. En principio, naturalmente podemos hacerlo. A veces se sostiene que nuestro lenguaje nos obliga a seguir un comportamiento determinado, pero esto no es correcto. En principio, nuestro margen de libertad es grande. Pero antes de estar dispuestos a modificar nuestra lengua, deberíamos tener en claro cuán profundamente nuestra vida está impregnada de juicios morales. He señalado ya los llamados afectos morales: indignación y resentimiento, sentimientos de culpa y vergüenza. Para todos los afectos vale lo que ya mostró Aristóteles de una manera clara y determinante para toda la tradición filosófica (*Retórica*, libro II), es decir que lo que se llama afectos siempre son sentimientos positivos o negativos (placer o

displacer), que se construyen, según su propio sentido, sobre un juicio, y precisamente sobre un juicio de valor. El temor, por ejemplo, es el sentimiento de displacer que tenemos cuando somos conscientes de que un acontecimiento futuro pondrá en peligro nuestro bienestar; la envidia es el sentimiento de displacer que tenemos ante la circunstancia de que otra persona tiene o hace algo valioso que nosotros mismos desearíamos tener o hacer. Aquí los valores son valores para una persona individual (“bueno para...”) y se refieren a su bienestar. Los sentimientos *morales*, por el contrario, se definen como sentimientos de displacer que se construyen sobre el juicio acerca de un “disvalor” o valor *moralmente* negativo: sentimos indignación cuando reaccionamos con un sentimiento negativo frente a la acción de otro que juzgamos como mala; experimentamos resentimiento cuando una acción juzgada como mala me perjudica a mí, y culpa, o también una determinada forma de vergüenza, ante una acción nuestra que juzgamos como mala.

Estos sentimientos quedarían suprimidos si dejáramos de juzgar de manera moral. No tenemos ninguna razón para estar indignados por la acción de otro o para estar resentidos, e incluso no podríamos entender en absoluto tales sentimientos si no juzgáramos su acción como mala. El filósofo inglés Peter Strawson, en su famoso artículo “Freedom and Resentment”³ [“Libertad y resentimiento”], reflexionó acerca de la conexión entre estos sentimientos, llamando la atención sobre una relación de condicionamiento similar a la que estamos tratando aquí: estos sentimientos presuponen que nos vemos a nosotros mismos y a nuestros prójimos como libres (imputables). Strawson muestra que, en cierta medida, retraemos las garras de estos sentimientos cuando, en un caso particular, consideramos que a alguien no se le pueden imputar sus actos; vemos al otro entonces no como un ser autónomo, sino, por ejemplo, como un psicópata, ya sea de manera transitoria o permanente. No obstante, resulta difícil imaginar que pudiéramos comportarnos frente a todos los seres humanos de esta manera. Strawson quiere mostrar de este modo cuán profundamente la suposición de la libertad penetra nuestras relaciones intersubjetivas.

Estas consideraciones se pueden aplicar también al juicio moral. Tanto el hacer juicios morales sobre las acciones pro-

pías y las de los demás como la suposición de nuestra imputabilidad son presupuestos para los sentimientos morales. Strawson presupone que valoramos como positiva la posibilidad de tener tales sentimientos. En mis seminarios, la experiencia ha mostrado que no todos los lectores de su texto concuerdan con él en ese punto, al menos no a primera vista. Dado que todos estos sentimientos son negativos, el dejar de tenerlos se podría considerar como un alivio. Quien así piensa podría desear hacer una psicoterapia que le liberara no sólo de sus sentimientos irracionales de culpa, sino en general de su capacidad de tener sentimientos de culpa, y esto significaría también la liberación de su capacidad de indignarse. Podemos dejar abierta la cuestión de si esto es posible; ¿por qué no debería de serlo, en principio? Aquí sólo importa la cuestión de si es deseable.

También deberíamos tener en cuenta que, junto con la supresión de los juicios morales, desaparece además la posibilidad de reprobaciones y reproches. A primera vista, esto también podría parecer positivo. Pero quien así piense, quizá no tenga suficientemente en claro el alcance y la importancia de estas posiciones, porque aquello que ahora consideramos in-moral lo veríamos entonces sólo como peligroso y veríamos a los otros seres humanos como una especie de animales salvajes (o a veces también mansos). Ya no serían sujetos con los que pudiéramos discutir en términos morales, sino objetos de los que en ocasiones deberíamos cuidarnos. Con independencia de si, con Strawson, veamos esto de manera negativa o no, en cualquier caso se transformarían radicalmente las posibilidades de nuestras relaciones intersubjetivas: tan sólo podríamos comportarnos los unos respecto de los otros de manera instrumental.

Esta alteración fundamental de nuestras relaciones intersubjetivas es quizás el punto más profundo al que llegamos cuando nos preguntamos qué cambiaría si dejáramos de hacer juicios morales. Pero ¿es ésta realmente una cuestión —podrían objetar ustedes— sobre la que podemos decidir nosotros mismos? Como veremos más adelante, en principio, sí lo es. Pero por el momento no se trata de la cuestión de si podemos decidir sobre ello, sino simplemente de las consecuencias que se producirían forzosamente *si* ya no pudiéramos ha-

cer juicios morales. Y ése sería el caso si ya no pudiéramos mantener la pretensión objetiva, es decir, no relativa a las personas, que es inherente tanto a los juicios morales como a todos los demás juicios. Ciertamente hay que mencionar aquí la condición adicional: y *si* no queremos engañarnos; y a la mayoría les puede parecer suficiente el seguir emitiendo juicios morales y mantener, sin embargo, en la vaguedad la posibilidad de fundamentar esos juicios.

Ustedes me podrían objetar: ¿no es esta presuposición adicional de la honestidad intelectual a su vez una exigencia moral, y no doy, por consiguiente, vueltas en círculo? No creo que la idea de la honestidad intelectual —alcanzar la claridad acerca de uno mismo y de su conducta— sea una exigencia moral. Sólo está relacionada con el deseo de no ser irracional, es decir, inconsistente.

Ahora puedo precisar el planteo de estas Lecciones. No voy a abordar inicialmente la cuestión de lo moral de manera “directa”, por así decirlo, como generalmente se hace en la literatura ética, diciendo sin más qué contenidos o principios morales considero como justificados, o qué es aquello de lo cual creo que todos nosotros lo consideramos como moral,⁴ pues tal recurso a “todos nosotros” debe parecernos cuestionable en la situación histórica actual. Voy a partir, al contrario, de nuestra situación histórica concreta, que se caracteriza por haber devenido ahistórica en el sentido de que las justificaciones religiosas (“trascendentes”) u otras de carácter tradicionalista no pueden ser ya válidas para nosotros. Entiendo por justificación tradicionalista de la moral aquella que tiene una autoridad como base de su justificación (como en el caso de los Diez Mandamientos) o bien la autoridad implícita en una tradición. Nuestra situación se caracteriza por el hecho de que, o bien quedamos atrapados en un relativismo de las convicciones morales, lo que quiere decir, como intenté mostrar antes, que deberíamos abandonar la moral en sentido habitual, o bien debemos buscar una comprensión no trascendente de la justificación de los juicios morales.

El que tengamos que justificar los juicios morales de otra manera que la tradicionalista —si es que queremos conservarlos—, está presupuesto tanto en la Ilustración griega del siglo IV a.C. como en la Ilustración moderna desde los siglos

xvii y xviii. Pero con ello no se ha problematizado, a su vez, casi para nada el sentido de esta justificación misma y el sentido en que se puede entender realmente la justificación de los juicios morales. De antemano, podemos aclararnos esta dificultad fácilmente. Mientras que los juicios empíricos y las teorías empíricas en cierta medida se han de justificar sólo “desde abajo”, desde sus consecuencias empíricas, y esto quiere decir a partir de la experiencia, los juicios morales o una moral en su conjunto sólo se pueden justificar, por así decirlo, “desde arriba”, desde un principio supremo. Este modo de justificación es fácilmente comprensible cuando se sujeta a una autoridad. En este caso, la fundamentación no es absoluta sino sólo hipotética, puesto que la premisa suprema, es decir el principio mismo o la autoridad que contiene este principio, debe ser presupuesta como algo en lo que se cree. Esta es, empero, una circunstancia que en la fe misma permanece oculta.

Después de que uno se ha liberado de una fundamentación tradicionalista de este tipo, lo primero que parece plausible es que se justifiquen los juicios morales en principio de manera análoga, es decir, a partir de una norma suprema, que ahora, sin embargo, no puede ser ya del tipo de una autoridad, y ahora también parece plausible no pensar esta justificación como hipotética, puesto que una justificación hipotética resulta necesariamente insuficiente cuando la premisa suprema no se apoya en una fe. De modo que parece surgir un dilema, puesto que, si sigue quedando excluida una justificación desde abajo, y una justificación desde arriba debe presuponer una premisa en la que, a su vez, hay que creer, entonces una justificación de juicios morales parece imposible por razones formales, lo que quiere decir que el sentido de “justificación”, comoquiera que se lo emplee, no parece ofrecer lo que se necesita.

Kant pensó aquí que podía resolver el problema a la manera del huevo de Colón cuando propuso justificar los juicios morales a partir de una premisa que representara simplemente la idea misma de la justificación, o sea la razón. Se puede resumir su idea de esta manera: si se es realmente racional, se debe reconocer la validez de los juicios morales, o para ser más preciso, de aquellos juicios morales que Kant consideraba como

correctos. Más adelante veremos que la idea, defendida en una forma modificada también por la ética discursiva actual, es sin duda genial, pero no deja de ser una ilusión. De la idea de la justificación como tal —si es que permite que alguien se haga alguna idea de ella— no se puede derivar nada que tenga contenido. Además, como veremos más adelante, no sólo la idea de una justificación ya no condicionada desde arriba, sino también la idea de un deber (o de un tener que) moral con un sentido incondicionado —que de alguna manera pesa sobre nosotros como una voz secularizada de Dios—, es un contra-sentido. Naturalizar a Dios —y la idea de Kant acerca de una razón no relativa desembocaba aproximadamente en eso— no es posible.

A partir de esto se puede entender el estado peculiar en el que se encuentra la ética —la meditación filosófica sobre la moral— en la actualidad. Algunos filósofos (en particular algunos alemanes) siguen creyendo, igual que Kant o en variantes nuevas de su idea, que existe una justificación simple de los juicios morales. Puesto que la justificación simple de la moral, que permite aferrarse a ella sin discusiones como si nos encontráramos todavía dentro de una religión, es —como he intentado mostrar— una tendencia comprensible, dichos filósofos gozan de una gran popularidad; y los que pertenecen a este bando pasan por alto con toda tranquilidad los paralogismos más simples, una tendencia que siempre se observa allí donde están en juego necesidades poderosas. Por el otro lado, la mayoría de los éticos actuales (en especial los anglosajones) opina que la pregunta por la justificación de nuestros principios morales carece de sentido. Por eso creen⁵ que la tarea del filósofo moral sólo consiste en reflexionar sobre las “intuiciones” morales propias y en organizarlas poniéndolas bajo un principio que luego, a su vez, se deja suspendido en el aire al lado de otros principios morales sustentados por otros. Al hacer esto no se advierte que estas intuiciones, en cuanto juicios morales con pretensión de objetividad, tendrían que disolverse cuando se renuncia a su pretensión de justificación.

La ética actual en su totalidad comete, a mi modo de ver, dos errores fundamentales. En primer lugar se supone que sólo existe una justificación simple (absoluta) o bien ninguna (la justificación hipotética no es, desde luego, justificación al-

guna, pues significa que el principio, a su vez, no puede ser justificado). Lo que no se toma en consideración es que la justificación podría ser más complicada. En segundo lugar, y en conexión con ello, se aborda el problema de la moral siempre de manera “directa”: el código moral, o al menos el principio moral, parece estar asegurado. Este es, sin embargo, un procedimiento vedado si somos conscientes de la situación histórica en la que nos encontramos, una situación abierta y caracterizada por la desorientación: hubo muchos principios tradicionalistas y la meditación moderna sobre la moral ha conducido por su parte a una variedad de principios que se solapan parcialmente pero que, en cuanto tales, compiten entre sí.

La reacción adecuada a esta situación no consiste en que cada uno reflexione sobre su intuición propia, de la cual quizás espera (como Rawls) que sea compartida por la mayoría, sino en que comencemos, *antes* de la elucidación directa de un concepto determinado de moral, con una *consideración previa formal* en la que hay que aclarar de antemano cómo se puede entender un juicio moral y con ello una concepción de la moral en general. En una situación histórica como la nuestra, en la que ya no estamos seguros de una justificación determinada de la moral y, por tanto, tampoco de una concepción moral determinada, y en la que varias concepciones morales compiten entre sí, debemos cerciorarnos de antemano acerca de qué hay que entender por *una moral*.

Un error fundamental de las éticas corrientes consiste en que sitúan el conflicto moral fundamental únicamente entre quien quiere considerarse como moral y quien no lo quiere hacer (el “egoísta”). El verdadero conflicto fundamental en que nos encontramos hoy es aquel que existe entre las diversas concepciones de la moral. Justificar una concepción moral no quiere decir solamente justificarla frente al egoísta, sino, ante todo, justificarla frente a las demás concepciones morales. Este es el problema moral capital de nuestro tiempo, y por ello debe ser también la tarea principal de estas Lecciones.

Sin embargo, la precondition para poder comparar concepciones morales diversas con respecto a sus pretensiones de justificación es el haber aclarado previamente qué es lo que las convierte a todas precisamente en concepciones morales. La manera corriente “directa” de abordar *un* concepto moral

(el que en cada caso se considera como correcto), tiene como consecuencia que no pueda llevarse a cabo la discusión entre los conceptos morales diversos. Como veremos, ya en el caso de la definición de lo que es *una moral* es importante procurar que desde las distintas posiciones morales se pueda discutir con las demás en vez de negarse mutua e implícitamente el carácter mismo de una moral y de decidir así de antemano la discusión, que en realidad debe ser de tipo moral, de manera definitiva (semántica).

Esta consideración previa nos ocupará en las próximas dos Lecciones. Veremos que aquello que se entiende tan a la ligera como juicio moral implica presupuestos más complejos de lo que uno se imagina habitualmente. Abordaré luego, en la Lección 4, la cuestión de la justificación y daré una primera orientación acerca de cómo se entendió la justificación en las concepciones tradicionalistas y cómo se entiende en los diversos planteos modernos que se han hecho a partir de la Ilustración.

En la Lección 5 procederé a la elucidación “directa” de la moral, preparada, en parte, por la Lección 4. Se tratará, sin embargo, de una elucidación tal que mantendrá siempre confrontadas, en su pretensión de justificación, las otras concepciones morales con la concepción moral que yo presentaré. La pretensión de justificación de ésta significará estar mejor justificada que las demás.

En cuanto al contenido, resultarán dos niveles de moral justificada, dicho metafóricamente: un nivel inferior y otro superior. El inferior es el del contractualismo moral. Veremos que este nivel inferior está sólidamente justificado pero que no tiene un gran alcance y que ni siquiera satisface el sentido de “una moral” previamente destacado. La justificación sólida, que aquí será posible, no se referirá a los juicios sino a los motivos. El nivel superior, en cambio, satisfará formalmente el sentido previamente destacado de “una moral” y, en un principio, seguirá estrechamente el concepto contractualista en cuanto a su contenido, diferenciándose de él tan sólo en el punto de que las reglas, que en el contractualismo sólo se justifican de manera instrumental, dejarán de tener ese carácter instrumental. De este modo obtendremos un concepto moral que, en cuanto al contenido, coincide con el kantiano en su principio básico: “Debes respetar a todos igualmente y no instrumentalizar a

nadie". Más adelante se mostrará que así se obtiene un principio de justificación que, en su contenido, sobrepasa la concepción kantiana (Lecciones 15 y 17).

Este principio de justificación se diferencia, sin embargo, desde el comienzo mismo de la idea kantiana, porque ya no se pretende una justificación absoluta. Creo que este concepto corresponde en su contenido en buena medida a la conciencia moral existente, más precisamente, a aquella que, por un lado, renuncia a los presupuestos tradicionalistas y, por el otro, va más allá del contractualismo. Lo que podemos hacer en la filosofía no es más que hacer comprensible esta conciencia moral habitual y sus presupuestos. Se mostrará que éstos son más complejos de lo que se supone habitualmente, y ésta es la razón por la cual hasta ahora ha sido tan difícil explicitarlos. La filosofía no puede hacer otra cosa que analizar adecuadamente los presupuestos de las maneras previas de comprensión que existen; no tiene un punto de referencia propio y extramundano.⁶ Esta explicación de lo previamente dado, sin embargo, no es meramente la reproducción de una intuición en sí misma completa y no apoyada por justificaciones, sino que se trata de una conciencia moral que tiene buenas razones y motivos que atestiguan que se distingue tanto de la posición del amoralista como de las posiciones de otras concepciones morales.

Esta conciencia moral no se apoya, por tanto, en una base absoluta, sino en un tejido complejo de razones y motivos que trataré de hacer explícitos hasta cierto punto. El primer paso será la diferenciación entre motivos, por un lado, y razones, por el otro. Las razones sostienen la verdad de los enunciados; los motivos son razones de otro tipo, son razones que defienden una acción, o más en general, una manera de actuar, o en un sentido aun más amplio, la adopción de un sistema moral. Como veremos, el contractualista no emite juicios; por eso, para él sólo existen razones en el sentido de motivos. En el nivel que llamé el superior, en cambio, se emiten juicios morales en los que se dice que algo es bueno o malo. Las diversas concepciones morales, como veremos, se caracterizan por diversas concepciones del bien, las que, a su vez, permiten los juicios que dicen que algo es bueno o malo. A cada una de estas concepciones del bien es inherente una concepción de lo que significa ser una buena persona o un buen participante de la co-

munidad, es decir, alguien que es un buen miembro de la sociedad o de un conjunto social determinado.

Aquí encontraremos un determinado entramado de motivos y razones. El que, en general, queramos ser buenos miembros de la sociedad, es decir, que queramos pertenecer a una comunidad moral (que queramos realmente poder emitir juicios morales), es en última instancia un acto de nuestra autonomía, y para ello sólo puede haber buenos motivos, pero no razones. Como veremos, tenemos los motivos más fuertes que se puedan pensar para el nivel inferior de la moral contractualista —un nivel que es todavía el del amoralista—, y tan sólo tenemos buenos motivos (pero que no son vinculantes) para ubicarnos además en el nivel de la moral auténtica. Por eso, la discusión con el amoralista sólo puede basarse en la presentación de motivos. No ocurre lo mismo en la confrontación con otras concepciones morales, porque en ésta se enfrentan juicios con juicios y es aquí y sólo aquí donde se podrá hablar de razones. Sin embargo, en esta dimensión no puede darse una justificación absoluta. De hecho, la moral del respeto universal e igualitario, la moral de la no instrumentalización, queda en *cierto* modo suspendida en el aire: todo lo que se puede demostrar es que esta moral, en cuanto a su contenido, es la concepción más plausible (mejor justificada) del bien, y esto, a su vez, presupone que se quiera poder hacer juicios morales.

Esto significa, por tanto, que la objetividad de los juicios pertenecientes a esta moral no puede pretender más que su plausibilidad. Esto es menos que una justificación llana y lisa, pero también es más que una intuición sin justificación y sin discusión con otras concepciones. Puede que ustedes la encuentren decepcionante, pero no puede ser que un filósofo tenga que disculparse ante la conciencia moral existente por no poder hacerla más consistente de lo que es, ya que, como veremos, una justificación más sólida no sólo no está disponible sino que además sería un contrasentido. Esto se parece al comentario que Freud hizo en cierta ocasión ante un paciente decepcionado que se quejaba de la maldad de las mujeres: lamentablemente, no tenemos nada mejor que ofrecer.

Aquí se puede tener presente, si esto sirve de consuelo, que en las teorías empíricas tampoco podemos alcanzar más que plausibilidad. No es más que plausible que el sol salga también mañana, y no obstante hacemos esta predicción con certeza.

No es más que plausible que entendamos las palabras “bien” y “mal” en el sentido que tienen; no obstante esto es suficiente para que reaccionemos con toda nuestra seriedad afectiva, es decir, con indignación o sentimientos de culpa a aquello que nos parece malo —reprobable— en el sentido plausiblemente justificado.

También forma parte de este tejido de motivos y razones, que constituyen nuestra conciencia moral, el que la pregunta por los motivos —¿queremos pertenecer realmente a la comunidad moral?— no sólo la planteamos al principio, sino también al final, y aquí se formula en dos grados: en primer lugar, ¿tenemos buenos motivos para querer pertenecer a la comunidad moral determinada precisamente por *esta* concepción y su contenido? y, en segundo lugar, ¿tenemos buenos motivos para obrar moralmente conforme a esta concepción?

Especialmente en la Lección 5 trataré de aclarar estos asuntos. Sin embargo, en aquel punto todavía no habré terminado, y esto tiene tres razones: primero, la concepción moral que obtendremos allí tendrá que ser mejor aclarada en cuanto a su contenido y, además, podrá ser ampliada (Lecciones 15 y 17). Segundo, la tesis de la justificación limitada requiere a) la prueba de que los intentos por fundamentar esta concepción de manera absoluta deben considerarse como fracasados (Lecciones 6 a 8) y b) la prueba de que hay que considerar las otras concepciones morales modernas como no plausibles (Lecciones 9, 10 y 16). Tercero, la pregunta por los motivos exige, como ya lo vieron Platón y Aristóteles, una inclusión de la moral en la pregunta por el bienestar o, como esto se formula con frecuencia hoy en día, en la pregunta por la buena vida (Lecciones 13 y 14).

Notas

1. Véase al respecto la segunda de las “Tres lecciones” en mi libro *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.

2. Debido a J. Habermas se difundió la idea de que los juicios morales no tendrían “pretensión de verdad” alguna, sino sólo una “pretensión de corrección”. Me parece que con este desplazamiento verbal el problema solamente resulta más oscuro. Lo que debe ser “correcto” es la “pretensión de validez” de las normas, pero ¿en qué consiste, de hecho, la pretensión de validez de las normas, y qué quiere decir entonces “correcto”? En el uso corrien-

te de la lengua empleamos la palabra “correcto” o bien para designar acciones, para decir que están en conformidad con normas presupuestas, o bien la referimos a enunciados (juicios) en lugar de “verdadero”, y este segundo caso se lo puede subsumir en el primero. A partir de ahí se puede entender en el mejor de los casos también lo que significa la corrección de una norma; simplemente significaría que es verdadero que hay que actuar de esta manera. Entendida así, la corrección se reduce, por tanto, a la verdad. La palabra “validez”, a su vez, la empleamos de dos maneras, para la vigencia de leyes positivas y para la verdad de enunciados. Una norma es vigente cuando “vale” dentro de un sistema de normas, o sea cuando “existe”, es decir cuando está sancionada. Sin embargo, cuando estas normas aparecen en enunciados en los que se dice que actuar de tal manera es bueno o malo (o que se tiene que actuar de tal manera en un determinado sentido de “tener que”, que se aclarará en la próxima Lección), es decir no sólo en relación con un determinado sistema de normas, entonces estos enunciados reclaman la misma pretensión de objetividad que cualquier otro enunciado, y esto significa la pretensión de estar fundamentados; esto es simplemente inherente al sentido de un enunciado. Los enunciados morales reclaman, por tanto, según su forma lingüística, una pretensión de estar justificados, pero es posible que esta pretensión no sea justa. Este es el dilema sencillo del que hablamos en el texto y que no se debe hacer más impreciso con meras diferenciaciones verbales. O son justificables estos juicios, o no lo son por su propio sentido (y esto significaría que se debería prescindir de esta manera de hablar), o bien, como veremos todavía, en tercer lugar, pueden ser parcialmente justificados de una manera que sólo se hará comprensible sobre la marcha (en las Lecciones 4 y 5).

3. *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), pp. 187-211, trad. alemana en: U. Pothast, *Seminar Freies Handeln und Determinismus*, Francfort/M., 1978, pp. 201-233.

4. El libro de B. Gert, *The Moral Rules*, Harper, 1966 (edición nueva: *Morality*, Oxford, 1988), sólo es la versión más extrema de este método directo.

5. John Rawls representa esta posición de manera especialmente explícita. Véase *A Theory of Justice*, Harvard, 1971 [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.], § 9, y “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), p. 223 ss.

6. Véase mi trabajo “Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht”, en: *Philosophische Aufsätze*, Francfort/M., Suhrkamp, 1992, p. 270; trad. cast.: “Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico”, en: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Segunda Lección

Primeras clarificaciones conceptuales: El juicio moral y la obligación moral

Al referirme a los juicios morales he presupuesto hasta ahora sólo una vaga comprensión previa. Ahora debemos ponernos de acuerdo, en primer lugar, acerca de qué queremos entender propiamente por juicio moral, es decir, cuál ha de ser el criterio de reconocimiento de un juicio tal. Reconocer un juicio moral en cuanto tal, sin embargo, no significa aún entenderlo. La pregunta por el sentido —o por la “esencia”— de un juicio moral constituirá el segundo paso de esta primera parte de nuestras investigaciones, en la que sólo aclararemos el sentido formal de *una moral*. Con este primer paso sólo hemos de asegurarnos de que sepamos sobre qué estamos hablando. Puedo explicitar la diferencia entre ambos pasos mediante el ejemplo análogo de la cuestión de qué es una proposición enunciativa. También aquí se pregunta en primer lugar por un criterio de reconocimiento. El criterio, habitual desde Aristóteles, para reconocer una proposición enunciativa, a diferencia, por ejemplo, de una proposición imperativa, reside en que una proposición enunciativa puede ser verdadera o falsa. El segundo paso consiste entonces en preguntar qué quiere decir entender las proposiciones enunciativas meramente identificadas por medio de ese criterio. Los enunciados morales, en los que se expresan juicios morales, son *un* tipo de enunciado.

Preguntamos entonces: ¿cuándo es moral un juicio y cuándo no lo es? Y esto quiere decir siempre: ¿cuándo lo es desde la

perspectiva del que juzga, es decir: cuándo tiene un *significado* moral? (Un juicio puede ser moral para una persona de un ámbito cultural y no serlo para una persona de otro ámbito cultural.) Con ello se pregunta al mismo tiempo: ¿en qué reconocemos una moral o una concepción moral? Se puede entender “una moral” como el conjunto de juicios morales de los que dispone alguien o un grupo. La pregunta acerca de qué es un juicio moral, o bien una moral en este sentido, corresponde al concepto formal de moral del cual he hablado en la Lección anterior. Un sociólogo, por ejemplo, o un antropólogo, también debe tener un concepto de esta clase si quiere investigar la moral de una sociedad determinada o de una tribu, y, en general, esta primera parte de nuestras investigaciones, que comprende también el segundo paso hacia el sentido de los juicios morales, no se diferencia del concepto de lo moral que necesita un antropólogo.

He dicho recién que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué *queremos* entender por juicio moral, pues, desde luego, el discurso sobre la moral puede entenderse y ha sido entendido de diversas maneras. La palabra “moral” no tiene nada de sacrosanto y tampoco es muy antigua. En la filosofía se debe partir siempre de la base de que no tiene sentido discutir acerca del verdadero significado de las palabras. De lo que se trata es de diferenciar los diversos significados posibles de un término y de dejar en claro con qué significado se lo quiere emplear. Más allá de eso, cuando se trata de palabras filosóficamente importantes como “moral”, habrá que tener cuidado de que su significado se refiera a un rasgo fundamental de la comprensión humana, con indiferencia de las palabras que lo expresen en las diversas culturas. No sería razonable, por ejemplo (no digo “falso”, porque aquí no se puede hablar de “falso”), denominar morales únicamente a aquellos juicios que nosotros mismos consideramos como morales, porque entonces no podríamos discutir con otros acerca de los juicios morales correctos. Debemos definir la palabra “moral” con tal amplitud que podamos diferenciar concepciones morales diversas y compararlas entre sí.

Quizá les haya llamado la atención el que en la Lección anterior yo haya empleado los términos “ética” y “moral” en un

sentido casi intercambiable. Existen, sin embargo, autores, sobre todo contemporáneos, que distinguen entre “ética” y “moral”. Pero también en este caso se llega a ver evidentemente que no puede tratarse de una diferenciación necesaria. Por supuesto que se espera también aquí que, al querer diferenciar “ética” y “moral” de una u otra manera, se haga una diferenciación importante ya existente en la comprensión humana, pero estas diferencias no residen en y por sí en esas *palabras*. La pregunta acerca de la diferencia en sí entre ética y moral sería absurda. Suena como si uno se preguntara cuál es la diferencia semántica entre corzos y ciervos.

De hecho, las palabras “ética” y “moral” no son en absoluto adecuadas para brindarnos una orientación. Aquí conviene hacer un comentario sobre su más bien curioso origen. Aristóteles había denominado a sus investigaciones sobre teoría de la moral —a las que luego se dio el nombre de “ética”— como investigaciones “sobre los *êthe*”: “sobre las cualidades del carácter”, puesto que la descripción de las cualidades buenas y malas del carácter (los así llamados virtudes y vicios) constituían un componente esencial de esas investigaciones. El origen de la palabra “ética” no tiene, por consiguiente, nada que ver con lo que entendemos por “ética”. En latín se tradujo la palabra griega *êthikos* como *moralis*; *mores* quiere decir: usos, costumbres, lo que tampoco corresponde a nuestra comprensión de la ética ni de la moral. Además, aquí se deslizó un error de traducción. En la *Ética* aristotélica encontramos no sólo la palabra *êthos* (con “e” larga), que significa *cualidad del carácter*, sino también la palabra *ethos* (con “e” breve), que significa *costumbre*, y es a esta segunda palabra a la que se ajustó la traducción latina.

En la filosofía escrita en latín la palabra *moralis* se convirtió pronto en *terminus technicus*, que no permitió pensar más en usos sino que fue empleada aproximadamente en nuestro sentido de “moral”. A partir de allí hay que entender la extraña traducción alemana por “*Sitten*” [*costumbres*], como la encontramos en el título del libro de Kant *Metaphysik der Sitten* [*Metafísica de las costumbres*]. Kant no pensaba en absoluto en las costumbres en sentido habitual (usanzas), sino que empleaba la palabra simplemente como traducción de *mores*, que por su parte ya no se entendía en su sentido originario

sino como presunta traducción de una palabra griega. Hegel hizo uso por primera vez del sentido originario de la palabra “*Sitten*”, a fin de construir frente a la moral kantiana una forma presuntamente más elevada de moral llamada *Sittlichkeit* [eticidad], que debía caracterizarse por el hecho de estar fundada en los usos y las tradiciones (sobre esto véase más adelante, p. 195).

Por consiguiente, no se puede extraer del origen de las palabras “ética” y “moral” nada en cuanto a su significado. Se convirtieron en *termini technici* que luego fueron empleados en la tradición filosófica casi siempre como equivalentes (del mismo modo que “*sittlich*” en alemán). La palabra “moral” se ha introducido, sin embargo, en el uso lingüístico normal de las lenguas europeas modernas, sobre todo en su forma negativa (“inmoral”), mientras que la palabra “ética” no tiene un empleo preciso en el lenguaje corriente y, por lo tanto, está abierta a otras significaciones que se le intentó atribuir del lado filosófico.

Precisamente porque tuvieron en su origen un significado distinto y porque fueron introducidas luego como títulos en la disciplina filosófica, las dos palabras no son muy adecuadas como puntos de orientación para el esclarecimiento de aquello que queremos considerar como moral o como juicio moral. Es aquí más razonable recurrir a una peculiaridad del uso lingüístico que yace a mayor profundidad y de la cual podemos suponer que tiene correspondencias en otras culturas. (Naturalmente no se trata de afirmar con ello de manera dogmática algo universal del lenguaje; más bien, como en todos los casos análogos de la filosofía,¹ se pretende decir tan sólo: hasta donde puedo ver, esto vale para las lenguas que conozco; si se identifican más tarde culturas que no conocen este u otro uso similar del lenguaje, debe aclararse en cada caso cómo hay que modificar la concepción.)

Veo confirmado este uso lingüístico en un empleo determinado del grupo de palabras “tiene que” [*muss*] / “no puede” [*Kann nicht*] / “debe” [*soll*] y el grupo de palabras “bueno” / “malo”. Ambos grupos poseen un amplio repertorio de maneras de empleo,² pero los dos tienen un significado *especial* cuando son utilizados en sentido gramaticalmente absoluto; en este caso se usan de manera equivalente y por eso se puede definir

el discurso de los juicios morales mediante el empleo absoluto de ambos grupos.

En el caso del grupo de palabras “tener que”, etc., hay que separar, en primer lugar, el empleo teórico. Se dice, por ejemplo, “*debería* llover mañana, en vista de tales y tales datos atmosféricos” o “el vaso *tiene que* caer si lo suelto”; ésta es una manera de hablar teórica acerca de la necesidad. Hablamos de una necesidad práctica, de un “tener que” práctico, cuando decimos, por ejemplo, “si quieres alcanzar el último tren, *tienes que* marcharte ahora”.

“Deber” se emplea tanto en el ámbito teórico como en el práctico como un “tener que” debilitado, que permite excepciones.³ “Mañana debería llover” es un ejemplo o, en el ámbito práctico: “no tienes que marcharte ahora, pero deberías, sería recomendable”. La filosofía en su mayor parte, y en especial Kant, emplea la palabra “deber” para las normas morales, pero este uso no es afortunado. No sólo se debe mantener una promesa, también se tiene que hacerlo.

En la mayoría de los casos hablamos de una necesidad práctica cuando podemos ponerla en relación con algo, como en mi ejemplo, con el tren. Si yo le digo a alguien sencillamente: “tienes que obrar así”, es plausible que él replique, si no entiende el contexto: “¿en relación a qué?” o “¿qué sucedería si no lo hago?” (Ejemplos: “entonces no alcanzas el tren”, o “entonces te irá mal” o “entonces no respetas las reglas de juego”.) Existe sin embargo *un* empleo de “tener que” en el cual tal réplica sería rechazada. Por ejemplo, decimos a alguien que humilla a otro: “no puedes hacer eso”, no en referencia a algo sino pura y simplemente; o: “tienes que mantener tu promesa”, no cuando quieres alcanzar esto o lo otro, sino “simplemente tienes que hacerlo”, y este es el empleo moral del término.

Encontramos una manera igualmente destacada de empleo en el caso de “bueno” y “malo”. Estas palabras, que aún tendremos que aclarar más exactamente, también son utilizadas la mayoría de las veces de manera relativa. Por ejemplo: algo es bueno para un determinado fin, o es bueno o malo para alguien (para su bienestar), o es un buen esto-o-aquello, por ejemplo, un buen automóvil, un buen reloj, un buen cantante. Pero también se emplea la palabra “bueno” en un sentido gramaticalmente absoluto, como mero predicado y sin comple-

mento. Por ejemplo: “es malo humillar a alguien”; con ello no queremos decir que sea malo para la víctima de la humillación, ni tampoco que sea malo, por ejemplo, para la sociedad, sino: es malo pura y simplemente, y lo que significa esto aún queda por averiguar.

Con ello hemos indicado un criterio bien manejable para los “juicios morales” y que parece profundamente enraizado en el lenguaje. Todos los enunciados en los que, explícita o implícitamente, el deber práctico o una expresión de valor (“bueno” o “malo”) se presentan de manera gramaticalmente absoluta, expresan juicios morales en este sentido; digo “en este sentido”, puesto que no afirmo que no se pueda definir la palabra “moral” también de otra manera. Sin embargo, este uso absoluto de “malo” corresponde bastante exactamente a nuestro empleo de “inmoral”: “no puede hacer esto”, “es malo”, “es inmoral”; son expresiones que parecen significar más o menos lo mismo.

¿Quiere decir esto que las proposiciones, entendidas en sentido absoluto, “esto no se puede” y “esto es malo”, tienen el mismo sentido? No podemos afirmar esto sin más. Veremos más adelante que las expresiones de necesidad y de valor corresponden a matices diversos de los juicios morales.

Los sentimientos morales, de los que he hablado ya en la Lección anterior (p. 20), parecen adecuarse también a esta estipulación. Los sentimientos morales se construyen justamente sobre juicios de este tipo, sobre juicios en los que algo es considerado (no sólo de manera relativa) como malo. En la medida en que analizamos los juicios definidos según el criterio que propuse, analizaremos precisamente los juicios que se construyen sobre estos afectos.

También podemos ver de nuevo ahora que los juicios morales no son relativos a las personas, es decir que tienen un significado objetivo. En dichos juicios no se hace referencia al que juzga, como cuando se dice que algo me desagrada.

El criterio propuesto parece adecuarse bien a aquello que en la tradición filosófica se ha tematizado como juicio moral. Desde luego, la correspondencia no puede ser exacta: la tradición no es lo bastante precisa para ello. A partir de ahora voy a emplear la palabra “moral” en el sentido que acabo de definir.

Pero aquí debería mencionar también una propuesta que hace poco hizo Bernard Williams en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy* [*La ética y los límites de la filosofía*] (p. 1 ss.). Williams entiende la palabra “moral” aproximadamente como yo y distingue lo “ético” como algo más abarcador. Con ello se refiere a una formulación de Platón, según la cual en las investigaciones socráticas se trata de la pregunta: ¿cómo hay que vivir? (*pos bioteon*). Este “hay que” es manifiestamente una variante gramatical del “deber” [*soll*] (¿Cómo debemos vivir?), y a Williams le parece plausible, con razón, entender esta pregunta no sólo en sentido moral. Si alguien pregunta en una situación concreta: “¿qué debo hacer ahora?”, se le preguntará a su vez: “¿qué quieres decir con tu pregunta? ¿Cuál es su punto de referencia? ¿Es acaso aquello que es bueno o malo en y por sí —lo que es moralmente correcto o incorrecto—, o preguntas qué es lo mejor para ti, y tu pregunta se refiere a tu bienestar?” En el último caso es, por tanto, relativa, aunque de una manera especial. La pregunta “¿cómo debo vivir?” puede entenderse en uno u otro sentido. ¿Quiere decir esto que, como lo dice manifiestamente Williams, la pregunta tiene en y por sí un sentido que abarca ambas interpretaciones? Pero, ¿qué punto de referencia tendría entonces el deber?

Es verdad que formulamos la pregunta muchas veces de manera indeterminada, pero por eso no tiene un sentido más abarcador, sino que es únicamente imprecisa. Un deber que no es entendido de una u otra manera, que no tiene punto de referencia determinado alguno, no tiene ningún sentido, al menos ningún sentido determinado. Aquí resulta entonces siempre oportuna la pregunta “¿qué quieres decir con tu pregunta?” Es sin duda pensable (y yo sostendré tal opinión) que ambas preguntas, la que tiene como punto de referencia lo moral, y la que tiene como punto de referencia el propio bienestar, están conectadas, pero el sentido inmediato de las palabras es ante todo diverso. En virtud de ello se puede, si se quiere, definir lo ético como algo diferente de lo moral, pero no se lo puede definir frente a lo moral como algo más abarcador; tal pregunta no existe. Es posible, en cambio, definir como ética la pregunta: “¿cómo hay que vivir?”, si la pregunta *no* se entiende como moral, sino como relativa a la prudencia, al propio bienestar. Esto se adecua bien a la pregunta “ética” de

los filósofos antiguos, que se refería a los fines más elevados de la vida humana (Cicerón llamó a su libro correspondiente *De Finibus*, “Acerca de los fines”), es decir, a la pregunta por el bienestar, por la felicidad (Aristóteles: *eudaimonia*).

Otra estipulación terminológica posible de la palabra “ética” es aquella en la que, en contraste con la moral, se la entiende como la reflexión filosófica acerca de la moral. En el título de estas Lecciones he entendido la palabra en este sentido, y en este sentido la voy a emplear en ellas.

Una vez que tenemos ahora un criterio de reconocimiento para los juicios morales, es decir, que tenemos una moral, puedo pasar a la cuestión de cómo hay que *entender* estos juicios. Qué quiere decir hacer esta pregunta es algo que ahora está predeterminado por aquello que se ha obtenido con la pregunta precedente acerca del criterio de reconocimiento. Pues ciertamente me pude referir a una comprensión previa del empleo absoluto de “tiene que”, “debe”, “no puede”, así como del empleo absoluto de “bueno” y “malo”, pero resultó igualmente claro que no es evidente qué quieren decir estas palabras en esos usos. Algo semejante ocurre con todas las palabras filosóficamente importantes. Wittgenstein ha señalado el enunciado de san Agustín: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me pregunta, lo sé. Si me lo preguntan, no lo sé”. Es decir: entendemos tales expresiones, pero no podemos explicarlas sin más. ¿Como podríamos —así reza entonces la pregunta— explicar estos dos usos absolutos (de “tiene que”, etc., de “bueno”, etc.)? Cuando hayamos logrado esto habremos explicado lo que tenemos que entender por “un juicio moral” o “una moral”.

Aclararé, en primer lugar, el empleo incondicionado de “tiene que” (“no puede”, “debe”). Para ello tenemos que poner este “tiene que” en relación con los otros usos de dicho grupo de palabras y diferenciarlo de ellos. La manera particular de empleo absoluto nos remitirá entonces por sí misma al análisis del uso absoluto del grupo de palabras “bueno” y “malo”.

La clarificación del “tiene que” o “debe” contenida en los juicios morales se identifica con la clarificación del peculiar carácter obligatorio de las normas morales. Siempre se ha observado que la moral tiene que ver con obligaciones peculiares, de alguna manera absolutas, pero en la tradición filosófica encontramos poca cosa y en la ética contemporánea prácti-

camente nada acerca de en qué consiste este carácter obligatorio. Es llamativa esta reserva de la reflexión filosófica frente al carácter obligatorio al que nos referimos en el ámbito de lo moral, pues, ¿cómo se quiere tematizar algo en la moral si no se sabe qué es lo moral en ella, y cuando al menos una parte suya está contenida patentemente en el carácter obligatorio que se expresa en el “tiene que”? Kant es casi el único que intentó dar una respuesta al sentido del deber moral, aunque yo la considero completamente falsa; volveré luego a esta cuestión.

¿Qué es lo primero que, de manera completamente general, se puede decir acerca de la comprensión del “tiene que”, entendido prácticamente, sea en sentido relativo o no? En primer lugar podemos constatar que toda proposición concreta de este género que se refiere a una situación determinada (por ejemplo “tienes que mantener esta promesa”, “si quieres alcanzar el tren, tienes que irte ahora”), remite siempre a una proposición universal del tipo “tiene que” (“se tiene que mantener una promesa”, “si se quiere alcanzar el tren desde aquí, se tiene que partir 10 minutos antes”). De esta forma se diferencian proposiciones del tipo “tiene que” y “debe” de los meros imperativos como “vete ahora”. Ambas son exhortaciones a la acción. Pero la réplica del destinatario: “¿por qué?”, no puede ser respondida, en el caso de un imperativo gramatical, con una proposición del tipo “tiene que” o “debe” universal, ni tampoco con una remisión a otra cosa, que puede ser un motivo para quien actúa, por ejemplo, “porque si no, te disparo” o sencillamente “me gustaría”. (Lo que Kant, por el contrario, llamaba imperativo no eran en absoluto imperativos gramaticales, sino ya proposiciones de deber, y además de un tipo particular.)

¿Puede entonces decirse que todas estas proposiciones universales del tipo “tiene que” o “debe” expresan reglas o normas, como ocurre con los ejemplos que acabamos de dar? Esto no sería enteramente cierto, en particular en el ámbito moral. Yo le digo a alguien, por ejemplo: “así no puedes comportarte”. El replica: “¿por qué no?” La respuesta podría ser: “porque eso no sería amable”, y bien puede ocurrir que uno pueda decir solamente eso y no pueda proporcionar ninguna regla. La respuesta: “porque eso no sería amable”, remite a una manera de

ser o a una cualidad del carácter (no ser amable): “así no se debe o bien se debe ser”, en lugar de: “así debe obrarse”. En el uso lingüístico tradicional, que nos suena anticuado, estas maneras de ser moralmente debidas o indebidas se llaman virtudes; su contrario, vicios. Veremos más adelante que hay efectivamente maneras de ser —disposiciones para el obrar—, para las cuales no se pueden proporcionar reglas de acción determinadas. También las maneras debidas de ser remiten ciertamente a acciones; pero puede seguir teniendo sentido nombrarlas sin que se puedan indicar las correspondientes acciones, y esto quiere decir, las reglas. Por el momento voy a prescindir, sin embargo, de esta posibilidad y me limitaré a las reglas. La totalidad de la consideración que sigue tendrá, a ese respecto, un carácter limitado, y será ampliada en un momento posterior de estas Lecciones (véase la Lección 11).

Con una regla o norma se caracteriza siempre una manera de obrar como debida (relativa o absolutamente). Se diferencian las reglas prácticas o leyes (las leyes se pueden entender como reglas sin excepciones) de las reglas teóricas, exactamente como lo hemos visto en las proposiciones correspondientes de *tiene que*, etc. Las reglas o leyes teóricas (por ejemplo, “hay una ley según la cual el vaso tiene que caer si lo sueltas”) se construyen sobre regularidades observadas; por el contrario, en el caso de las reglas prácticas decimos que hay que *seguir* la regla; en la medida en que uno no lo hace, uno puede ser *criticado* en referencia a ella.⁴ Sólo para las reglas prácticas tiene sentido definir las como normas. Con frecuencia se define la palabra “norma” de manera más estrecha; yo la quiero emplear, sin embargo, con el mismo significado que “regla práctica”.

Debemos distinguir ahora tipos diversos de reglas prácticas (proposiciones prácticas de “tiene que”). Entre ellas me resultarán de particular importancia aquellas que quiero denominar normas de la razón, y aquellas que designaré como normas sociales. Quiero distinguir todavía de estos dos grandes grupos las reglas de juego. Esta división no pretende ser completa, sino únicamente suficiente para mis propósitos. (¿Qué son, por ejemplo, las reglas del lenguaje?)

Definiré una norma de la razón como aquella regla que podemos introducir ya sea con las palabras “es razonable...” o

con las palabras “es bueno (o: es lo mejor)...”, por ejemplo, “sería razonable (o bueno) que te marcharas ahora, si quieres alcanzar el último tren” o “sería razonable (o bueno, bueno para ti) que dejaras de fumar”. En el primer ejemplo se considera una acción como prácticamente necesaria en relación con la consecución de un fin aceptado (en este caso, alcanzar el último tren); en el segundo caso, el punto de referencia es el bienestar de la persona.

Ahora bien, en ambos casos se puede decir que, si la persona no actúa de esa manera, como *debe/tiene que* actuar en este sentido, actúa irracionalmente y no alcanzará su fin. Esta es la razón por la que parece razonable designar este tipo de reglas del obrar como normas de la razón. De esta explicación podemos al mismo tiempo extraer una máxima que nos dice cómo hay que preguntar, en general, por el sentido de una necesidad práctica en cada caso. Pues el significado de la palabra “tiene que”, en su uso práctico, podría parecer a primera vista peculiarmente inasible. En la medida en que ahora la limitamos a que defina qué pasa si la persona no obra así, obtenemos una proposición que se refiere a algo asible empíricamente. A la vez podemos desde ya anticipar que a toda proposición práctica de “tiene que” pertenece una sanción, es decir, algo que sería negativo para quien actúa si no lo hiciera de esta manera. No se ve qué sentido podría quedar todavía a la referencia a la necesidad práctica (al “tiene que” o “debe”) si — en este sentido amplio— no se supusiera tal sanción. Cabe prever, entonces, que también el “tiene que” gramaticalmente absoluto de las normas morales sea relativo en el sentido de que sea relativo con respecto a una sanción.

Las proposiciones de “tiene que” que remiten a reglas de juego se diferencian esencialmente de las normas de la razón. Si en un juego de ajedrez muevo una torre como un alfil, esto no es irracional sino que contradice las reglas de juego. Se podría imaginar otro juego que funcionara así. Sin embargo, al que mueve así se le dice: “así no puedes”. “¿Por qué no?” Porque entonces no juegas este juego; este juego se define por medio de estas reglas, de estas movidas posibles.

Las reglas de la razón son aquello que Kant llamó imperativos. Mi primer ejemplo corresponde al llamado imperativo

hipotético de Kant; mi segundo ejemplo corresponde aproximadamente a aquello que él denominó imperativo asertórico.⁵ Kant creyó poder distinguir, además de estos dos tipos de norma de la razón, un tercero, el llamado imperativo categórico, y su tesis era que las normas morales son precisamente imperativos categóricos. Un imperativo categórico significa una regla de la razón sin punto de referencia: sería entonces racional hacer algo, no en referencia a un fin determinado ni tampoco al bienestar de quien obra o de otro ser, sino pura y simplemente. Kant aprovechó en ello el hecho de que las normas morales pueden ser formuladas como juicios de valor absolutos (“es bueno/malo hacer *x*”) y creyó poder reformularlas, en perfecta analogía con los imperativos hipotéticos y asertóricos, del siguiente modo: “es racional / contrario a la razón hacer *x*”.

Sin embargo, decir que quien se comporta de manera inmoral es también irracional, es algo que contradice a nuestra comprensión normal. Además, parece contradecir al sentido de la racionalidad en general el hecho de designar como racionales en y por sí a determinadas acciones, con independencia de si además se entienden como morales. Somos irracionales cuando somos inconsistentes en nuestras opiniones y fines o cuando no los podemos justificar; somos también irracionales prácticamente cuando somos inconsistentes en nuestros fines o no podemos fundamentar nuestras acciones en relación a nuestros fines. Aquí es preciso suponer, con Hume, que nuestros fines están siempre dados de antemano —a partir de nuestra afectividad, de nuestros sentimientos— y que proporcionan, en cuanto tales, los puntos de referencia para el comportamiento racional o irracional. No se ve qué cosa debería ser una acción que fuese en y por sí racional. Esta manera de hablar parece absurda.

Parece así seguro que, cuando Kant afirma que hay un sentido absoluto de razón, no puede referirse al sentido corriente de racionalidad. Kant podría objetar naturalmente contra este argumento que, al hablar del imperativo categórico, se refiere a un concepto especial de razón, y que ésta también es la razón por la cual el inmoral puede parecer racional; en el sentido corriente de “racional” [*rational*] sería desde luego racional [*vernünftig*], pero no en este sentido especial. En este lugar debo interrumpir provisionalmente la discusión, puesto que únicamente se puede avanzar aquí cuando se examina la pro-

puesta que Kant hizo efectivamente para entender la razón en este sentido especial; y esto quiero hacerlo cuando exponga su ética, del mismo modo que someteré a prueba la propuesta de Apel y Habermas, la cual, aunque formulada en otros términos, presupone igualmente un uso no relativo del término “racional”.

Pero desde ahora podemos decir lo siguiente: en primer lugar, este concepto de razón, que no se orienta más por el sentido corriente de racionalidad, sería por tanto una invención filosófica. Se podría hablar así de razón en letra negrita. En segundo lugar, ¿qué se habría ganado si realmente se pudiera demostrar que lo moral en y por sí es racional? Los partidarios de esta concepción creen que con ello habrían probado una justificación particularmente fuerte de la moral. Pero, ¿lo sería en sentido práctico? ¿Sería en este sentido la irracionalidad una sanción? En el caso de las reglas corrientes de la razón, la irracionalidad es una sanción sólo porque ser irracional es perjudicial con referencia a los fines del que obra. El hecho de que lo inmoral lleve la etiqueta adicional (además en negrita) de lo irracional debería sernos indiferente, si no fuera porque tenemos ya otro motivo para evitarlo que sólo puede residir en un sentimiento que albergamos para él.

Volveré sobre este punto. Por ahora, estoy presuponiendo más de lo que puede considerarse ya como probado con seguridad: que este camino es un callejón sin salida.

Ocupémonos ahora de aquellas reglas prácticas que denominamos normas sociales. Defino este término de modo tal que, quien no obra según una norma social, sufre una sanción social. Contra la diferenciación entre normas sociales y de razón se podría objetar que quien obra según una regla determinada por una sanción social, tiene también un fin (negativo) determinado, y, en esa medida, dichas normas son a su vez reglas hipotéticas de la razón. Esto es correcto,⁶ pero hay tantos aspectos adicionales que están vinculados al hecho de que el fin a ser evitado es una sanción social, que resulta razonable destacarlas como un género peculiar de reglas. También las reglas de juego se pueden entender formalmente como imperativos hipotéticos.

Ahora bien, distingo tres tipos de normas sociales. El primero es el más fácil de comprender: son las normas del dere-

cho penal. Aquí la sanción consiste en una pena exterior establecida dentro de una jurisdicción. El criterio para que haya una norma de este tipo, es decir, para que exista una determinada ley en un país, es el de que las acciones de la clase especificada en ella son penadas.

Distingo de las normas legales aquellas normas sociales cuya sanción consiste en una presión social difusa. De hecho, en las ciencias sociales las normas morales se definen en casi todos los casos de esta manera (*social pressure*), mientras que los filósofos habitualmente pasan simplemente por alto esta concepción. Esto se vincula con el hecho de que la ética filosófica no ha comprendido hasta ahora la importancia de toda la problemática de la noción formal de *una moralidad* (o de moralidades en plural). A favor de la concepción de la ciencia social se encuentra, en primer lugar, el hecho de que da una respuesta, aunque todavía insuficiente, a la pregunta acerca de cómo hay que entender la obligación específica en los juicios morales. Aquí reside naturalmente la razón decisiva por la cual la subsunción bajo los imperativos hipotéticos es insuficiente: no se acertaría de ese modo lo específico de la sanción social.

La concepción de la ciencia social debe ser sometida todavía a otras diferenciaciones. Hay que prestar atención a dos aspectos. En primer lugar hay que observar que, a diferencia de la pena en las normas del derecho, la sanción es aquí *interna*. En la próxima Lección mostraré qué quiere decir esto.

En segundo lugar, es un punto débil importante de la concepción indiferenciada de la ciencia social el que no distinga entre convenciones y normas morales. Puede haber culturas que no hagan esta diferencia y que tampoco tengan necesariamente una legalidad penal reglada diferenciada de la presión social difusa. Por el contrario, para las culturas cercanas a la nuestra, la diferencia entre reglas convencionales y morales está presente de igual modo que la diferencia entre ambas, por un lado, y las normas legales, por el otro. (Las normas del derecho penal pueden, naturalmente, ser juzgadas por su parte como moralmente buenas o malas; pero en tanto que son normas del derecho, son lo que son, con independencia de un juicio semejante.)

¿Cómo debemos concebir la diferencia entre lo convencional y lo moral? Si yo hubiera entrado en el aula desnudo, ustedes

habrían encontrado esto ciertamente no sólo extraño, sino también inadecuado. Si yo les hubiera preguntado por qué ustedes reaccionaron así, me habrían podido responder: “eso no se hace” o “entre nosotros, en esta cultura, eso no es usual”. Pero difícilmente habrían dicho lo que dirían si yo hubiera humillado a alguno: “eso es malo”.

La siguiente explicación da a entender la diferencia. En el caso de una convención social, el rechazo de un comportamiento por el grupo es el fundamento último. Entre nosotros uno no se comporta de tal modo (es decir, no le es lícito, no puede) porque dicha conducta es rechazada por nosotros. Este rechazo es ya la justificación y ésta no pretende estar justificada a su vez. En cambio, el rechazo en el caso de la violación de una norma moral se justifica, al parecer, a su vez, con el juicio de que dicha acción se considera como mala.

De esta manera, el análisis del sentido determinado que posee el “tiene que” gramaticalmente absoluto exige aclarar, por sí mismo, también el sentido determinado del empleo gramaticalmente absoluto del otro grupo de palabras: “bueno” y “malo”.

¿Cabe decir que lo convencional está conectado con lo moral al menos en la medida en que aquél implica también un “tiene que” absoluto? Su carácter absoluto, empero, se reduce en la medida en que queda relativizada su pretensión al rechazo de un grupo determinado (“nosotros rechazamos esto”). En la medida en que es sin duda impensable un “tiene que” práctico en general sin sanción, ya se puede anticipar que, también el ámbito de lo moral, detrás de la forma sólo gramaticalmente absoluta, contiene en la sanción un punto de vista relativizante.

Notas

1. Véase mi trabajo “Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht”, en: *Philosophische Aufsätze*, Francfort/M., Suhrkamp, 1992, p. 271; trad. cast.: “Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico”, en: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997.

2. Para “bueno” sigue siendo el mejor trabajo: G. H. v. Wright, *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963. Para “tener que” y “deber” véase: J. L. H. Mackie, *Ethics*, Londres, Penguin, 1977, cap. 3.

3. Véase Mackie, *op. cit.*

4. Véase H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961, p. 79 ss.

5. I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe), vol. IV, p. 414 s.; trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 7ª ed., 1981.

6. Puesto que mostraré que las normas morales son un tipo de norma social, apruebo también la tesis de Philippa Foot, según la cual las normas morales son un tipo determinado de imperativo hipotético. Véase Foot, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", en: *Philosophical Review* 81 (1972), p. 305 ss.

Tercera Lección

“Bueno” y “malo”

¿Qué queremos decir cuando afirmamos simplemente que una acción o una manera de comportarse son buenas o malas? De modo similar a cuando se pregunta qué significa afirmar de manera absoluta de una acción o una forma de comportarse que no se puede o no se tiene que actuar así, deberemos incluir esta pregunta en la clarificación general del empleo de estas palabras, es decir, de las palabras “bueno” y “malo”.

Para comenzar se puede decir de manera muy general que, cuando empleamos el término “bueno”, damos a entender de algún modo que estamos “a favor” de algo. La palabra “bueno” ha sido denominada una “palabra pro”.¹

El paso siguiente consiste en atender al hecho de que, en casi todas sus formas de empleo, dicho término implica una pretensión objetiva, de validez general. Esta pretensión también está implicada cuando se dice “estoy bien”. Esta relativización contenida en el dativo sólo lo es en cuanto señala a quién le va bien; no incluye ninguna relativización del juicio por el bienestar. De la misma manera podríamos preguntar, por ejemplo, si está bien una planta. Tenemos para ello criterios objetivos y no consideramos que decir si un ser está bien o mal dependa de quien circunstancialmente emita el juicio. Es claro que, en el caso de una planta, los sentimientos no cumplen ningún papel, mientras que, en el caso de un hombre, la pregunta de si está bien depende, en buena parte, aunque no exclusivamente, de si se siente bien. Cuando preguntamos a alguien “¿cómo estás?” (piénsese en el caso en el que preguntamos a alguien cuya situación es mala independientemente

de sus sentimientos, por ejemplo, a un enfermo), con frecuencia nos referimos exclusivamente a su estado emocional. Pero también este estado es algo dado objetivamente, sobre lo que se puede juzgar de manera correcta o falsa.

El término “bueno” se emplea excepcionalmente sin pretensión objetiva ante todo en dos casos: primero, cuando decimos: “me cae (o sabe) bien”;^{*} aquí la palabra “bien” queda incluida en un contexto lingüístico subjetivo; así como, especialmente, segundo: cuando utilizamos la palabra sola como respuesta a una invitación. Alguien me dice, por ejemplo: “vamos al cine esta noche” y yo respondo: “bueno”. En este empleo aislado el término se entiende simplemente como “con gusto” o como “sí” en sentido práctico y expresa únicamente una actitud subjetiva “pro”: “estoy a favor de ello”. No empleamos ningún término análogo para el caso negativo (“mal”), sino que decimos simplemente “no”. En el primer caso se nombra expresamente la referencia subjetiva; en el segundo, ésta constituye el contexto. No se trata de ningún estado de cosas objetivo, donde se pudiera discutir si el juicio sobre él es correcto o falso.

Por el contrario, la palabra se entiende objetivamente tanto en aquellas maneras de empleo que expresan normas de la razón (“es bueno...” = “es racional...”) como también en sus diversas maneras de empleo atributivas. Los usos atributivos se refieren a todos los casos en los que se habla de “un buen X”, por ejemplo, un buen reloj, un buen violinista.

Reparemos ahora en otro aspecto más que poseen todas las maneras de empleo de “bien”, incluso las subjetivas. Siempre que se habla de “bueno” nos encontramos ante una elección, y en casi todos los casos en que nos enfrentamos a una elección, no se trata de una respuesta que diga sí o no, sino que tenemos una escala.² Del mismo modo como se denomina escala de longitudes a aquella en la que se ordenan los objetos de tal manera que se obtiene una serie donde cada objeto es más largo que otro o el siguiente más corto que el primero, así también en situaciones de elección ordenamos las posibilidades con arreglo a una escala de “mejor” y “peor”. Podemos denomi-

^{*} En alemán “es gefällt mir gut” tiene un significado algo más amplio que la traducción literal “me cae bien”, incluyendo matices como “me place”, “me agrada”, “me gusta”. [T.]

narla aquí escala de preferencia y, si se emplea “bueno” en sentido objetivo, la podemos llamar escala de la excelencia [*Vorzüglichkeit*]: lo mejor es aquello que vale la pena preferir, que es preferido de manera fundamentada. “Excelencia” implica ya objetividad, pero podemos acentuar esto especialmente cuando decimos: “bueno” es una palabra (fuera de las escasas formas de empleo subjetivas) para designar la excelencia objetiva. Con excelencia objetiva queremos decir que aquello que se designa como mejor no sólo es preferido fácticamente (como cuando a la pregunta acerca de si quiero ir al cine esta noche respondo diciendo “mejor mañana”; aquí “mejor” significa más bien “me gusta más”), sino que es digno de preferencia, que hay razones objetivas para preferirlo.

¿Cabe decir entonces que las razones objetivas son siempre razones racionales? Así lo pensó Kant,³ y a primera vista está a favor de ello el hecho de que el atenerse a aquellos puntos de vista que pueden considerarse como objetivamente justificados constituye por su sentido lo que se entiende por obrar racional. Esa fue también la razón por la cual Kant creyó que, cuando se emplea “bueno” de manera absoluta, sólo puede entenderse en el sentido de una justificación racional absoluta. Pensarlo así era ciertamente coherente. Ahora bien, como intenté mostrar (p. 43), no se ve cómo, en general, un obrar puede fundamentarse absolutamente, es decir, no sólo en relación con otra cosa. ¿No ha de parecer esto aun más extraño ahora que en la Lección anterior, cuando resulta claro que lo que se debe justificar aquí es algo digno de ser preferido absolutamente? ¿Cómo se podría justificar que algo es digno de preferencia de otro modo que en relación con un querer, es decir, con algo que por su parte es un preferir (lo excelente)? Deberemos esperar, entonces, que, allí donde tengamos que vérnoslas con lo digno de ser preferido, o bien fracase su objetividad o bien contenga otros factores además del de la racionalidad.

Los usos atributivos de “bueno” ya apuntan en esta dirección. En el caso del empleo atributivo se trata siempre de ordenar los objetos, a los que se aplica un predicado, en una escala de “mejor” y “peor”, de tal suerte que cuando alguien tiene que elegir un X, prefiera por razones objetivas el mejor X frente a los peores. Desde luego que, tras haber juzgado que *a*

es mejor que *b*, puede, a pesar de todo, preferir *b*, pero entonces su preferencia no tiene razones objetivas.

V. Wright⁴ distinguió en particular dos usos que en la tradición aristotélica fueron considerados casi siempre indiferenciadamente bajo el rótulo de “excelencia” (*areté*): en primer lugar, el instrumental, donde enjuiciamos la excelencia de un objeto que es útil para algo, es decir, que tiene una función, como un reloj; en segundo lugar, lo que V. Wright denomina la excelencia técnica, que se refiere al sentido griego de la palabra “técnica”, es decir, en cuanto arte, y aquí se trata de excelencias humanas como las de un esquiador o un violinista, una excelencia que se constata por medio de una competición.

¿Pueden ordenarse los relojes unívocamente en una escala de excelencia objetiva? Sólo cuando se ha fijado un punto de vista. Puedo ordenar relojes de manera unívoca como más o menos exactos, o también como aquellos que hacen tic-tac más o menos ruidosamente, etc. Pero al preguntar cómo ponderar la excelencia entre los diversos puntos de vista, se agrega sin embargo un aspecto indisolublemente subjetivo.

En la excelencia que V. Wright llama técnica desempeñan siempre un papel los aspectos objetivos. Un violinista que se equivoca al tocar es eliminado de entrada en una competición. Si hay que otorgar un premio entre finalistas, es decir, dictaminar quién es el mejor, lo decide un jurado por votación. La votación introduce un momento subjetivo indisoluble. Por otra parte, en el jurado sólo se admiten especialistas con experiencia.

Este tipo de procedimiento se tiene presente también cuando se dice que un objeto de arte es bueno o es mejor que otro. Kant mismo opinaba que los juicios estéticos son universalmente válidos y que, en este sentido, tienen un estatuto objetivo, aun cuando no se pueden justificar;⁵ aquí el lugar de la justificabilidad lo ocupa la mera igualdad de lo subjetivo, la igualdad en el encontrar agrado, en el preferir. Esto no quiere decir, para Kant, que todos los hombres juzguen de hecho lo estético de igual modo, sino que quien juzga pretende que todos *deberían* hacerlo de la misma manera. ¿Qué quiere decir este *deberían*, si no se lo puede respaldar por medio de razones? Sin entrar en las particularidades de su teoría, Kant afirma —así lo podríamos quizá formular— que todos tenemos en principio la misma receptividad para lo que nos satisface estéticamente. Esta manera de expli-

car una igualdad en el juicio corresponde aproximadamente a lo que dije antes acerca del juzgamiento de la excelencia humana: es decisivo lo que prefieren los más expertos. Esto sigue siendo difícil, pero deja entrever la posibilidad de una excelencia universalmente válida que sin embargo no se apoya en razones.

En el caso de los juicios morales no podemos esperar precisamente este tipo de excelencia universalmente válida y sin embargo sin fundamento empírico-objetivo, como el que se da en el ámbito de lo estético y de lo “técnico”. Pero es suficiente, en primer lugar, que no esté excluido de antemano el sentido de una posibilidad semejante y, en segundo lugar, hay que tener en cuenta que no se trata aquí de un sí o un no, sino que el sentido reducido de validez universal, que eventualmente es posible, en todo caso debe ser reconocido en su significado preciso.

¿Qué sentido podría tener pues el uso gramaticalmente absoluto de la palabra “bueno”? El significado que le dio Kant debe ser rechazado, puesto que un empleo absoluto atenta tanto contra el sentido de la racionalidad como contra el sentido de la excelencia: lo digno de preferencia no puede sobreponerse simplemente como una “funda” sobre el preferir, sino que debe ser una posibilidad privilegiada de él mismo. Si uno no sigue simplemente la particular interpretación de Kant, que debe considerarse como una construcción filosófica, podría parecer que, en este lugar gramatical —como un mero predicado no relativo—, la palabra “bueno” no tiene ningún sentido claro.

Pero podría buscárselo en dos direcciones. En primer lugar, sería posible decir, con Hume: buena en esta acepción es aquella acción que todos los hombres prefieren de hecho frente a las demás y que por lo tanto aprueban; mala, aquella que reprobaban. Esta interpretación tendría una cierta semejanza con la concepción kantiana del juicio estético, pero aquí esto no nos lleva más lejos.

La propuesta de Hume es sin duda buena hasta donde llega, pero es preciso hacerle dos objeciones: primero, que representa aquello que en ética se denomina falacia naturalista; únicamente podríamos constatar, en la ética, aquello que los hombres aprueban de hecho, y frente a esto hay que observar que los juicios acerca de la posesión de juicios morales son

ciertamente empíricos, pero que la pretensión de los juicios morales mismos no es empírica (véase, p. 16). Pero Hume niega justamente esto, y objetaría que no poseemos otro camino que el naturalista, injustamente caracterizado como falaz. De cualquier forma hay que tener en cuenta que Hume sólo pudo darse por satisfecho con esta interpretación porque supuso que todos los hombres juzgan moralmente de la misma manera. Sin embargo, un concepto de la moralidad que no deja abierta la posibilidad de concepciones variadas de lo moral tiene que parecernos hoy inaceptable.

El segundo reparo me parece más concluyente y de mayor alcance: al final de la Lección anterior afirmé anticipadamente que las normas morales se diferencian de las convencionales en el hecho de que, en el caso de un juicio moral, se puede justificar la valoración positiva. Esta justificación, sostuve, se refiere al enjuiciamiento de un estado de cosas (o bien de una acción o también de una norma) como buena/mala. La aprobación a la que con todo derecho apela Hume no es simplemente una afirmación práctica en general, sino que se refiere a un ser-bueno afirmado del que se pretende que está fundamentado. La aprobación consiste en el enjuiciamiento de una acción como objetivamente excelente, pero esto no es reversible (la acción no es buena porque es aprobada, pues entonces la aprobación perdería sentido). Es decir, estos juicios se apoyan en un criterio, en una razón.

El recurso de Hume al juicio subjetivo para explicar lo bueno gramaticalmente absoluto tiene así poco alcance. Si el juicio tiene un contenido objetivo, lo bueno debe encontrarse en él. ¿Cómo hay que entender esto? Alguna vez hice el intento de responder esta pregunta de manera directa,⁶ cuando creí entender este sentido gramaticalmente absoluto de “bueno” como “igualmente bueno para todos”. Prescindiendo de la absurda consecuencia según la cual del mero significado de “bueno” se seguiría entonces una determinada concepción material de la moral, noté en seguida que se trataba de una mera suposición (una construcción filosófica), y que “bueno” podría entenderse aquí, por ejemplo, en el sentido de la moral utilitarista, o bien en el sentido del hegelianismo, como “bueno para el todo”. Así considerado, podría incluso ponerse, en lugar de “bueno”, “otro predicado de fundamentación”, por ejemplo, “sagrado”.⁷ Este

paso fue importante para mí, porque desde entonces he comprendido que precisamos un concepto formal de la moral que admita concepciones diversas en cuanto a su contenido. En primer lugar, los predicados “bueno” y “malo” perdían el valor que parecían poseer en los juicios morales cuando se tornaban posibles otros “predicados de justificación”. Pero en segundo lugar —y ésta es la dificultad frente a la que nos encontramos ahora— me resultó con ello claro que todo intento de determinar de esta manera el ser-bueno directamente sería una mera construcción filosófica y, por eso mismo, arbitraria.

Desde mis “Retracciones” del año 1983⁸ sostengo por eso la opinión de que no hay un significado que se pueda entender como directo para el uso gramaticalmente absoluto de “bueno”, sino que tal uso remite a un empleo atributivo de lo excelente, donde no decimos que alguien es bueno como violinista o como cocinero, sino como hombre o como miembro de una comunidad, como compañero o como socio cooperativo. Esto significaría que “bueno” en este sentido no se refiere primeramente a acciones sino a personas. El hecho de que “bueno” en sentido moral deba entenderse así corresponde ya a la concepción de Aristóteles. No puedo probar este paso, pero veremos que permite un esclarecimiento efectivo de la evaluación gramaticalmente absoluta. Tal como Aristóteles lo concibe, una acción es buena si es la acción de un hombre bueno. Con la noción de hombre bueno tenemos aquello que faltaba en Hume, un punto de referencia para la justificación de la aprobación y la reprobación, que es sin embargo suficientemente formal como para estar abierto a diversas concepciones de lo moral.

Puesto que se trata de un uso implícitamente atributivo de “bueno”, sólo podemos esclarecerlo poniéndolo en el contexto de otros usos atributivos que se refieren a los hombres, es decir, en el ámbito de las habilidades que V. Wright denomina excelencias técnicas.

En primer lugar quiero llamar la atención aquí sobre el hecho de que la mayor parte de la socialización de un niño consiste en que se le apoya en el desarrollo de un conjunto de habilidades que se encuentran en una escala de “mejor” y “peor”. De esta manera aprendemos primero a desarrollar habilidades corporales: caminar y correr, nadar, bailar, etc.; también habilidades instrumentales para producir cosas: construir,

cocinar, coser, etc.; habilidades artísticas: cantar, tocar el violín, pintar, etc.; y roles (de niños, al comienzo, en los juegos): ser abogado, maestro, madre, y todo ello se puede desarrollar con el aplauso de los adultos, menos bien o mejor o finalmente de modo excelente.

Ser bueno en dichas habilidades es importante, desde luego, también en la vida adulta, a tal punto que bien se puede decir que el sentimiento de autoestima de una persona consiste en gran parte (¿o totalmente?) en el hecho de que se tiene conciencia de ser bueno en las propias habilidades. Ciertas habilidades entre ellas pueden ser más o menos importantes para una persona; según sea el caso, la cuestión de si la persona es buena en ellas tendrá importancia para su sentimiento de autoestima. Puedo, por ejemplo, ser un mal cocinero, pero si no me considero como cocinero (al menos no exclusivamente), ese hecho no atañe particularmente a mi sentimiento de autoestima. Considerarme como cocinero o como violinista quiere decir que ello es una parte de mi identidad. Me identifico con cualidades de ese tipo cuando me resulta importante ser de tal o cual manera. Que eso me resulte importante significa que hago depender una parte de mi sentimiento de autoestima del ser-bueno en dichas habilidades.

Si uno demuestra ser malo en una habilidad que le resulta importante, la reacción es la vergüenza. Ello corresponde a la definición de vergüenza que proporcionó G. Taylor:⁹ la vergüenza es el sentimiento de pérdida de la autoestima en los ojos de los (posibles) otros. Sentimos vergüenza de modo especialmente agudo cuando los otros están presentes efectivamente y cuando los consideramos competentes, por ejemplo, un violinista cuando toca mal en un concierto. Pero también cuando ensaya a solas se avergüenza cuando toca mal, debido a los ojos (u oídos) de un *posible* público.

A diferencia de estas habilidades, que por lo general debemos desarrollar sólo rudimentariamente y únicamente bien cuando vinculamos con ellas nuestro sentimiento de autoestima, existe *una* habilidad central para la socialización, la de ser alguien socialmente tratable, cooperativo o, en una sociedad primitiva, la de corresponder a las reglas de pertenencia a dicha sociedad, y quiero ahora afirmar que las normas morales de una sociedad son precisamente las que fijan esas reglas, es

decir, que definen en qué consiste ser alguien cooperativo. En los juicios en los que decimos que los hombres y sus acciones son buenos o malos no los juzgamos con respecto a habilidades especiales, sino respecto de esa habilidad central.

Con esta concepción concuerda bien no sólo el que podamos avergonzarnos cuando falla una determinada capacidad importante para nosotros, sino también el que la vergüenza sea una reacción emocional cuando fallamos moralmente (es decir, en vista de las normas que definen, desde la perspectiva de la persona en cuestión, su ser-bueno como ser cooperativo). En su elucidación de la vergüenza, Aristóteles, por cierto, sólo consideró la vergüenza moral (*Retórica* B 6).

Aunque la vergüenza moral se acomoda bien al fenómeno más amplio de la vergüenza en vista de otras fallas (o aparentes fallas), la vergüenza moral se diferencia, sin embargo, claramente de cualquier otra forma de vergüenza. Esto se ve particularmente cuando nos preguntamos por la reacción emocional de *quien está enfrente* en ambos casos. Usualmente el público o bien permanece emocionalmente indiferente o bien, si experimenta alguna emoción, ella consiste en burlarse del aludido. Cuando, por el contrario, una persona falla moralmente, la reacción de los otros no es nunca emocionalmente neutral, ni hay burla, sino que reaccionan con indignación y reprobación.

La reprobación es el fenómeno estructuralmente más simple, mientras que el afecto de la indignación se construye, como vimos (pp. 20-1), sobre el juicio moral, de igual modo que la vergüenza. Aprobación y reprobación son juicios valorativos, en apariencia libres de afectos, de una persona que, en el ámbito moral, se ajusta al estándar valorativo o, en su caso, no lo hace. Estos modos de comportamiento no se dan tampoco en las demás habilidades. En cuanto a éstas se puede hablar de aplauso y crítica, no de aprobación o reprobación. La diferencia se basa en el hecho de que para quien aprueba o reprueba se trata de la base normativa común. El que actúa y quien está frente a él participan de igual modo en la convivencia social en cuanto tal. Aquel que falta a la base común le saca al otro, por así decirlo, la alfombra bajo los pies, y por eso en la reprobación está siempre contenida la indignación. Lo que distingue a la reprobación de la crítica es este afecto implícito de la indignación.

Con ello está inmediatamente relacionado el que los miembros de una sociedad se *exigen* recíprocamente no ser malos en este sentido. En el caso de las demás habilidades, el querer ser un buen cocinero o violinista, etc., depende de si la buena formación en esas habilidades constituye una parte de su sentimiento de autoestima, es decir, de su identidad. Nadie exige que alguien sea cocinero, violinista, etc., y nadie le exige, tampoco, ser un buen violinista, etc.; se lo critica o se hace mofa de él únicamente *si* quiere ser violinista y no toca bien. (Sin embargo, el buen ejercicio de los roles que se desempeñan puede elevarse, por su parte, a norma moral y, además, la posesión de determinados roles puede, según la configuración de la sociedad, estar más o menos trazada de antemano; en una sociedad tradicional, el buen ejercicio de un rol no se diferencia tan agudamente del ser-bueno moral como yo lo he descrito.)

El hecho de que todos exijan de los demás un comportamiento moral significa que cada uno *tiene que* ser de tal modo, en cuanto miembro de la sociedad, independientemente de si quiere serlo. El “tiene que” gramaticalmente absoluto es, precisamente en este sentido, también en su contenido un “tiene que” incondicionado; “precisamente en este sentido” quiere decir: no depende de si uno quiera ser así. Naturalmente esto no puede significar que este sentido sea incondicionado en y por sí, sino que también esta exigencia recíproca y el correspondiente “tener que” se deben entender —como todo “tener que”— en general sobre la base de una sanción, que entra en función cuando se la ha transgredido. Ha quedado claro en qué consiste dicha sanción: en la *vergüenza* del transgresor y en la *indignación* correlativa de los demás (y la vergüenza moral se diferencia conceptualmente de las demás formas de vergüenza en virtud de esta correlación).

Con ello también quedó claro lo que quería decir con el término *sanción interna*. Sólo es sensible a la sanción determinada de la indignación quien la ha internalizado en la vergüenza. Esto puede denominarse también formación de la conciencia moral [*Gewissen*].

Tal como veo las cosas, la formación de la conciencia moral consiste en que el individuo se quiere considerar por su parte como miembro de la comunidad. Este “yo quiero” es, natural-

mente, distinto del que mencionábamos a propósito de las habilidades especiales. En él está implicado, en primer lugar, el hecho de que el individuo, en cuanto participante cooperativo o miembro de la sociedad a la cual pertenece la escala de lo “bueno” y “malo” entendidos en sentido gramaticalmente absoluto, incorpora este ser-así a su identidad (esto es, a aquello que él quiere considerarse). Esto quiere decir, en segundo lugar, que se considera como miembro de una totalidad de personas que, mediante una sanción interna de indignación y vergüenza, se exigen recíprocamente no violar las normas que constituyen dicha identidad.

El individuo tiene que haber incorporado a su identidad (y esto significa, su querer-ser-así) este ser-así y el ser-bueno inherente a él. Con este acto de la voluntad no se dice que sencillamente quiere ser bueno, sino más bien que quiere considerarse como miembro de este mundo moral (“este mundo moral” se define por el hecho de que todos exigen —con referencia a la sanción interna— ser buenos miembros de la sociedad en un sentido determinado de “bueno”). Sin este querer-pertenecer, el individuo no puede experimentar vergüenza cuando viola las normas correspondientes, ni tampoco indignación cuando los demás lo hacen. El “tiene que” gramaticalmente absoluto queda relativizado de nuevo con este acto de voluntad. Se relativizó, en primer lugar (y por fuerza; sin ello no puede haber en absoluto un tener que), en virtud de la sanción, y esta segunda relativización, el hecho de que el yo-quiero preceda al tengo-que, es necesaria si la sanción ha de ser interna, y la sanción inherente al cosmos moral debe ser interna porque la indignación no puede afianzarse sin la internalización por medio de la vergüenza.

El asunto puede ser dilucidado con la ayuda de Freud.¹⁰ Freud denominó superyó a la conciencia moral. Observó más o menos claramente que sólo puede formarse un superyó cuando se desarrolla (estructuralmente antes pero de hecho simultáneamente) lo que él llama ideal de yo. Según Freud, para el hijo varón el padre es su ideal de yo, esto es, el niño se dice a sí mismo: así quiero ser. En la medida en que introyecta la imagen del padre debe por fuerza también asimilar en su identidad al padre como instancia de castigo, y de esta manera se forma el superyó. Esto parece ser lógicamente concluyente: sólo

cuando uno se identifica puede decir sí a la instancia de castigo, y sólo entonces puede ésta devenir sanción interna.

Un “yo quiero” (sin duda casi nunca explícito y consciente) sirve necesariamente de base al tener que. Este “yo quiero” se distingue esencialmente, desde luego, del “yo quiero” que corresponde al querer desarrollar determinadas habilidades. Pues el querer-ser-así significa ahora que uno quiere ser miembro de un cosmos moral, el que se define por exigencias recíprocas referidas a una concepción del ser-bueno, y sólo haciendo un rodeo por este cosmos se puede (pero no se tiene que) querer ser bueno de hecho. También aquel que actúa mal en el sentido de su moral pertenece a este cosmos si se considera como miembro de él. El hecho de considerarse así se muestra en que se avergüenza.

Un indicio importante en este contexto es el fenómeno que se conoce en la psicopatología como *lack of moral sense*.¹¹ Esta ausencia de conciencia moral se considera en la psicología como un fenómeno patológico que remite claramente a determinados daños autistas de la temprana infancia; en cuanto originado en la socialización, se trata seguramente de un fenómeno efectivamente patológico. Pero veremos aún, en primer lugar, que esta posibilidad de no querer considerarse como miembro del cosmos moral nos acompaña constantemente como un “yo no quiero”. En segundo lugar, este “no quiero” de la temprana infancia, aunque bastante raro, muestra que un “yo quiero” sirve efectivamente de base a la adopción de la conciencia moral.

Quien no tiene ningún sentido moral, no puede avergonzarse moralmente ni indignarse frente a los demás. En relación con las normas morales sólo puede construir una relación instrumental. Veremos que esta posibilidad corresponde filosóficamente al contractualismo moral.

En el desarrollo de mis reflexiones éticas ha sido un paso importante el comprender que no puede considerarse a la *lack of moral sense* únicamente como un accidente. En la medida en que veamos con evidencia que la conciencia moral es el resultado de un “yo quiero” —desde luego no inmotivado—, superaremos la suposición que hicieron casi todas las éticas tradicionales, en especial la kantiana, acerca de que la conciencia de la moral es algo que la naturaleza ha impreso en nuestra conciencia. Esta suposición ha conducido a querer derivar de

alguna manera la moral ya sea de una “naturaleza” humana en general, ya sea de un aspecto de ella tal como la “razón”. Considero que esta idea de la impresión es un residuo teológico. En realidad somos más libres, nuestra autonomía tiene mayor alcance de lo que estos planteos creen, y veremos que este hecho complica esencialmente la cuestión de la justificación de una conciencia moral en general y de una moral moderna en particular. Lo que hay que ver con evidencia aquí ante todo es el hecho de que un “yo tengo que” absoluto que no se apoya en un “yo quiero”, aunque sea implícitamente, es un contradictorio desde el punto de vista *lógico*.

El próximo paso consiste en aclarar a qué se puede llamar fundamentar una determinada moral y qué puede significar esto en particular para nosotros hoy, cuando dicha fundamentación no se puede fijar ya de manera tradicionalista.

Hoy quiero únicamente anticipar una observación sobre una objeción plausible. Una atadura tan fundamental de la conciencia moral a las exigencias recíprocas, ¿no conduce a una comprensión conservadora de la moral o, más aún, a una moral del conformismo social?

Supongamos que así fuera. Podemos criticar el desarrollo de un razonamiento filosófico sólo en sus raíces, pero no por la indicación de sus consecuencias desagradables. Quien quisiera cuestionar el desarrollo de mis pensamientos debería cuestionar entonces mi intento de aclarar el sentido de la obligación moral; tendría que mostrar cómo se puede entender de otro modo el “tiene que” gramaticalmente absoluto de los juicios morales.

Pero sucede que no se produce la temida consecuencia. El hecho de que se pudiera hacerlo es, de todas formas, una reacción comprensible frente a lo dicho hasta ahora, puesto que no me he ocupado todavía de la cuestión de la pretensión de fundamentación objetiva contenida en el juicio moral. En esta pretensión de fundamentación está contenida la fuerza explosiva que poseen potencialmente los juicios morales y en la cual ellos pueden apuntar más allá de una concepción moral existente, presupuesta como dada.

No puedo ocuparme de ello ahora. Quiero dar, sin embargo, dos ejemplos, a fin de aclarar en qué sentido mi comprensión

de una moral está ligada a lo social y en qué sentido no lo está. Pensemos en un reformador moral, como por ejemplo Jesús de Nazaret. Jesús relativizó y completó la moral de la que disponía su pueblo entonces. Pero aun cuando la hubiera rechazado por completo y hubiera impuesto otra en su lugar, no habría podido hacer lo que hizo, y lo que todo reformador hace, si no hubiera extraído la nueva moral *estructuralmente* de lo social; porque en ese caso la nueva moral no hubiera sido una moral en absoluto. Lo que dice el reformador es: los contenidos acerca de los cuales os indignáis y avergonzáis no son dignos de esos sentimientos; los nuevos contenidos que exijo son aquellos cuyo cumplimiento os *deberíais* exigir mutuamente.

Quizás esto se vea más claro en un ejemplo contemporáneo. Un contenido acerca del cual se ha discutido sin acuerdo en los últimos decenios tanto en la filosofía como en la conciencia pública es el de la ética animal. ¿Tenemos también obligaciones morales frente a los animales? Esto es más o menos negado hoy por una mayoría y afirmado apasionadamente por una minoría. Esta minoría quiere reformar o ampliar la moral existente. Ahora bien, hay gente que dice: los demás pueden hacer y dejar de hacer lo que quieran, yo por mi parte no tolero que los animales sean maltratados. Es importante observar que quien dice esto no sostiene posición moral alguna. Únicamente sostiene una posición moral quien exige que los demás opinen lo mismo (para ello precisa las palabras “bueno” y “malo”); exigirá a los otros indignarse contra aquellos que maltratan animales y pedirá que todos se indignen de igual modo, es decir, que asimilen el nuevo contenido a su conciencia de lo moral. Por tanto, precisamente quien no entiende estructuralmente la moral de manera social carece de un componente esencial en su comprensión moral —si uno quisiera llamarla así erróneamente—, que hace posible una reforma. Una reforma presupone esta estructura. Una actitud que no se instala en la estructura intersubjetiva de la exigencia no es en absoluto moral. Se puede decir entonces solamente que no se tolera, pero no que sea inmoral.

Me podrían preguntar ahora si el “debería” que usa el reformador cuando dice que uno “debería” indignarse por el contenido I_2 en lugar de por el contenido I_1 , no cae forzosamente fuera, como he aclarado, del “tener que”. De hecho, este “debe-

ría” no tiene, efectivamente, nada que ver con el “tiene que”, que encontramos, según mi explicación, explícita o implícitamente (al usar la palabra “bueno”), en un juicio moral, pero no remite tampoco a una comprensión de lo moral distinta, independiente de lo social. En este “deber” no reside en general ningún matiz específicamente moral. Tiene el mismo sentido que el “debería” empleado cuando alguien es corregido en una opinión, sea ésta práctica o teórica: “él cree *p*, pero debería creer *q*, puesto que *q* está mejor fundamentada”.

Notas

1. Véase P. H. Nowell-Smith, *Ethics [Ética]*, § 12.
2. El artículo clásico es J. O. Urmson, “On Grading”, en: A. Flew, *Logic and Language*, 2da. serie, Oxford, 1953, pp. 159-186.
3. *Fundamentación*, IV 413: “Pero lo bueno prácticamente es aquello que, por medio de las representaciones de la razón, determina a la voluntad no a partir de causas subjetivas, sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional”.
4. V. Wright, *The Varieties of Goodness*, cap. 2.
5. Véase *Kritik der Urteilskraft*, §§ 8 s. Kant emplea, por cierto, la palabra “bello” y no la palabra “bueno” para los juicios estéticos. [*Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1978.]
6. Véase mi artículo “Sprache und Ethik” [“Lenguaje y ética”] (1978), en: *Philosophische Aufsätze*, Francfort/M., Suhrkamp, 1992.
7. Véase la primera de mis “Tres lecciones”, en: *Problemas de la ética*.
8. En *Probleme der Ethik [Problemas de la ética]*, p. 132 ss.
9. G. Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, 1985.
10. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XIII, p. 259; trad. cast.: “El yo y el ello”, en: *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 13-66.
11. Véase D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Londres, 1965, p. 25 ss.

Cuarta Lección

Fundamentación de la moral. Concepciones morales tradicionales y naturales

He indicado en mi comentario sobre Hume (p. 53) que lo bueno en tanto objetivamente preferible no puede consistir todavía en que todos lo afirmen, puesto que aprobar y desaprobado no son simplemente un sentirse atraído o rechazado que sean iguales para todos, sino que la afirmación práctica universal, si se entiende como aprobación, pretende ser justificada. Ahora bien, aquello que sirve como base a la aprobación en cuanto fundamento es la correspondiente concepción del ser-bueno: “*por eso*”, se puede decir entonces, “todos exigen que todos sean así”.

Es fácil mostrar cómo hay que pensar esto a propósito de las concepciones morales religiosas y tradicionalistas en general. “Tradicionalista” quiere decir siempre: allí donde la tradición o la autoridad vigente en ella sirve de fundamento último. Pensemos en el caso más cercano a nosotros, el de la moral cristiana. Supongamos que un niño, que ha sido socializado dentro de esta moral, es particularmente despierto y pregunta a sus padres: “¿Por qué reaccionáis siempre cuando alguien hace esto o aquello con este afecto fuertemente negativo?” (se refiere a la indignación, que todavía no comprende). Los padres responderán: “Porque somos hijos de Dios y Dios nos ha prohibido actuar así”. Ser hijos de Dios constituye (dicho brevemente) la identidad de la comunidad cristiana. Así se entiende el bien. Es malo aquello que no gusta a Dios. “Por eso”,

se podría continuar, “todos exigen que todos —todos los cristianos— sean así y nos indignamos cuando alguien se comporta contra la voluntad divina”.

Supongamos que el niño continúa: “¿Y de dónde sabéis que somos hijos de Dios? ¿Hay un Dios?”, etc., entonces se le señalará que eso es blasfemia. Con ello se caracteriza exactamente el alcance de los recursos de justificación en la moral tradicional. La tradición misma, la Palabra de Dios, es la razón última, más allá de la cual no se puede cuestionar.

Por ello, una moral religiosa es en principio incapaz de discutir con otras concepciones morales: sólo puede afirmar su propia superioridad en relación con la fe, es decir, dogmáticamente, o aislarse de las demás.

No sólo reside en ello una limitación del carácter de justificación sino también una limitación en la comprensión de la excelencia objetiva, es decir, en la concepción del bien. ¿En qué medida los juicios morales dentro de una tradición o comunidad semejante pueden cumplir, en general, con la pretensión de validez universal que tienen en cuanto juicios, si lo bueno sólo es justificable por recurso a la identidad determinada de esa comunidad (“porque somos hijos de Dios”)? Lo bueno no consiste, entonces, en cómo es preferible ser desde la perspectiva de todos los hombres, sino solamente en cómo es preferible ser, por ejemplo, desde la perspectiva de la fe de los cristianos. Las morales tradicionalistas han reaccionado de diversas maneras frente al problema que se muestra aquí. Desde la perspectiva del universalismo sugerido por el concepto mismo del bien, dentro de todo, el cristianismo es aun uno de los ejemplos más favorables. Desde el punto de vista cristiano es bueno para todos los hombres aquello que se muestra como bueno cuando se recurre a la filiación divina, pero en ello está implícito que todos tendrían que creer en Dios.

El judaísmo es, en este sentido, más ambivalente. Debería aclararse por medios empíricos cómo consideran su propio alcance las demás concepciones tradicionalistas de la moral. La posición de Lessing, sostenida hoy en día más o menos por muchos creyentes ilustrados, según la cual se puede reconocer lo bueno desde diversas perspectivas, no es convincente. Pues si una fe debe ser esencial para la moral, entonces se excluyen otros accesos religiosos y también el no religioso. Si hubiera

un fundamento común a todas las creencias, sería éste lo decisivo y no la fe misma. En la posición de Lessing reside una indecisión entre una moral religiosa y otra ilustrada.

Con estas consideraciones se vincula la pregunta de hasta qué punto, en las morales fundadas en la tradición, se distinga entre las normas válidas para todos los hombres y aquellas que sólo son válidas para la comunidad. Esta es igualmente una cuestión empírica que hay que responder, ciertamente, de modo distinto para las diversas tradiciones. Pero existe también un problema conceptual que deberíamos registrar: ¿qué criterio de justificación posee una moral tradicionalista para las normas que van más allá de la comunidad? Quizá sea solamente empírico: se constata que también en otras culturas se respetan determinadas normas; esto podría otorgar a dichas normas en y por sí su distinción especial. Y este *factum* empírico podría inducir a los pensadores de las tradiciones religiosas a buscar una justificación independiente de la identidad religiosa. (Veremos que el contractualismo, en referencia a las normas que resultan de la así llamada “regla de oro”, proporciona parcialmente una justificación independiente de ese tipo. La regla de oro se presenta por ello como un núcleo común a todas las concepciones morales.)

Para lo que sigue debemos notar que el potencial justificador de una moral tradicionalista está limitado por la posición de fe o dogmática de una concepción del bien y que esto está relacionado con el hecho de que la idea del bien —una excelencia objetiva— se restringe de una manera tal que contraría su propio sentido y el sentido de los juicios morales. Que a pesar de ello todavía hoy muchos sostengan que sólo se puede justificar una moral de modo religioso puede provenir del hecho de que muchos de nosotros estamos socializados de ese modo, pero, ante todo, del hecho de que no hubo hasta ahora ninguna justificación no religiosa de la moral que haya obtenido reconocimiento universal. De esta suerte, el reconocimiento limitado de las concepciones morales religiosas les parece a muchos mejor que ninguno en absoluto.

Como dije ya en la Lección 1, nuestra situación histórica —en la que vivimos, más o menos conscientemente, desde hace más de 200 años— está determinada por el hecho de que debemos considerar una moral que no se fundamente ya de modo tras-

cedente. La necesidad de ponernos de acuerdo sobre tal concepción no resulta únicamente del hecho de que hoy mucha gente no es creyente y de que formamos más que nunca una comunidad mundial, en la que debemos ponernos de acuerdo más allá de las fronteras religiosas, sino de la evidencia de la limitación misma de todo potencial de justificación tradicionalista y de la concepción de una excelencia objetiva contenida en él, que contradice el sentido de los términos “bueno” y “malo” empleados en los enunciados morales.

Podría parecer plausible responder a la pregunta de cómo se ha de entender la justificación de una concepción moral no tradicional, del mismo modo general que para el caso de las concepciones tradicionalistas. No puedo hacer esto, porque, explícita o implícitamente, el sentido de la justificación ha sido siempre considerado de manera diversa por los diferentes intentos filosóficos de justificar una concepción moral de modo no tradicionalista. Se podría de antemano querer pensar que la justificación tendría que ser absoluta, ahora que no está atada a una premisa proporcionada por la fe y no justificable a su vez. Hemos visto ya, sin embargo, que una justificación absoluta del tener-que no es inteligible en absoluto y esto, desde la perspectiva actual, se hace evidente también desde otro lado: en la justificación religiosa, la premisa en la que se nombra la identidad moral, por su propia naturaleza, no ha podido ser fundamentada a su vez; pero tampoco tendría sentido derivarla de una premisa de mayor nivel, puesto que dicha premisa de mayor nivel tendría que ser justificada a su vez, y así sucesivamente.

¿Significa esto que una justificación no tradicional debe repetir estructuralmente el mismo patrón tradicionalista? Veremos (en la próxima Lección) que esto no es así, pero que la limitación de la justificación desde la perspectiva no tradicionalista adquiere un sentido completamente diferente del que tuvo para las morales tradicionalistas.

Este es un hecho, empero, que no había sido observado hasta ahora, lo que se debe a que la pregunta por el significado de la fundamentación en la moral nunca fue planteada desde su propio principio, sino que siempre se la tomó como ya respondida de una u otra manera, o bien como imposible de contestar. Y por ello debió parecer, efectivamente, muy plausible la

suposición de que o bien podía haber una fundamentación absoluta o bien ninguna (véanse pp. 25-6).

Quiero mencionar ahora los intentos que se han llevado a cabo a ese respecto en la Edad Moderna que me parecen más importantes. Luego me ocuparé de algunos de ellos con mayor detalle.

Dos caminos fueron transitados en particular durante la Ilustración moderna. Uno fue el de la escuela empirista escocesa del siglo XVIII, en especial Hume: se sostenía la opinión de que la filosofía únicamente debe resumir de modo sistemático lo que presumiblemente todos aprueban y desaprueban. Con ello se renunciaba a toda pretensión de justificación. La debilidad de esta corriente, aludida en la Lección anterior, es decir, el hecho de que admitía como sobreentendido que la conciencia moral es unitaria y que no hay en absoluto diversas concepciones morales que pueden estar en confrontación, es propia también de las restantes posiciones modernas. También Kant sostiene que sólo existe una conciencia de lo moral —aunque la entiende de otro modo que Hume—, pero que para él puede fundamentarse. El hecho de que cualquier justificación, sea absoluta o relativa, no aparezca en absoluto en Hume, contradice el sentido mismo de los juicios morales que reclaman objetividad, es decir, de los conceptos de aprobación y reprobación de los que parte Hume. Hutcheson y sobre todo Hume han preparado el contenido del utilitarismo. Volveremos a ello más adelante (Lección 16).

El otro camino consistía en buscar una justificación no religiosa. A diferencia de la justificación trascendental de la religión, parecía que debía ser de índole natural. Y esto parecía significar que, de un modo u otro, había que recurrir para ello a la naturaleza humana o a una parte de ésta.

Parecía entonces razonable decir: si una parte de la naturaleza del hombre ha de proporcionar la base para la moral, no puede ser cualquiera, sino que debe ser a su vez algo mejor, orientador, y aquí el recurso a una razón (entendida en negativa) parecía lo más plausible. Este fue el camino del racionalismo moderno, que experimentó su conformación más nítida con la ética de Kant. Ya he dicho por qué este camino, en mi opinión, es intransitable. Más adelante interpretaré a Kant detalladamente (Lecciones 6 y 7). Por ahora se trata de la importancia

estructural que tiene para Kant la fundamentación de la moral. El intenta una fundamentación no relativa, por consiguiente, absoluta. Ello no adquiere, desde luego, la forma de un retroceso a la premisa de mayor nivel antes mencionada, lo cual conduciría, de modo muy evidente, a un regreso infinito. Según Kant, la moral está incluida ya, tanto en su contenido como en su forma (por forma entiendo el mandato), en el sentido del ser racional (entendido absolutamente). Sin embargo, si se considera lo moral como mandato para la voluntad, está aquí presupuesta en forma disimulada una premisa voluntarista que debería decir: “si quieres ser racional...”. Pero Kant no la consideró como premisa, sino que para él el mandato de la razón está simplemente dado de antemano, de manera completamente análoga al mandamiento de Dios para el cristiano. En virtud de la genial jugada de asegurar la moral en el ser racional en cuanto tal, Kant ha evitado el peligro de un regreso al infinito, incluso en el caso de que el querer ser racional sea entendido como premisa. Mi crítica no se refiere a eso, sino al hecho de que, en primer lugar, no existe tal razón y que, en segundo lugar (esta es la objeción más fundamental y general), no puede haber un tener-que absoluto. Con ello queda descartada también la idea de una justificación absoluta en cuanto tal. La empresa kantiana fue ciertamente el intento más grandioso de dar sentido a la idea de una fundamentación absoluta de la moral.

Todos los recursos directos a *la naturaleza* del hombre (sin referirse a la razón), conocidos desde Aristóteles y empleados todavía hoy, pertenecen asimismo, por su sentido, a este ámbito; pues ellos también representarían la pretensión de una fundamentación absoluta. El error evidente de tal forma de argumentación reside en que todo comportamiento humano es natural en el sentido habitual de la palabra “natural”. Si “naturaleza” designa una determinada posibilidad del comportamiento humano como natural en sentido eminente, allí reside una decisión normativa oculta que no está fundamentada a su vez. Todo recurso a una supuesta naturaleza del hombre es por ello disimuladamente circular: algo se establece como normativo de modo implícito, de lo cual luego se deriva lo normativo. Esta forma de hablar es usada, por ejemplo, hoy con frecuencia por la Iglesia católica como un argumento

adicional, supuestamente profano, que complementa al religioso. Lo religioso es lo más honrado. Uno podría estar dispuesto a calificar la argumentación basada en la naturaleza del hombre de repugnante, a causa del truco de prestidigitación que consiste en dar a entender que se apela sólo a algo fáctico cuando en realidad se presupone algo normativo. Aunque se trata ciertamente de un error lógico, no deja de tener efectos inmorales cuando se lo emplea para condenar conductas que son inocentes según otros criterios, como ocurre, por ejemplo, con respecto a las conductas sexuales (homosexualidad, etc.). Con esta argumentación todo se puede demostrar como inmoral, si se ha definido antes la naturaleza de manera conveniente. Esta argumentación adquiere a veces una aparente plausibilidad en virtud de que a muchos les parece obvio ver lo usual como natural. Esto parece jugar un papel importante en el rechazo de las nuevas posibilidades médicas, en particular de las cuestiones relativas a la reproducción y a la profilaxis genética.

En el repaso que hemos hecho hasta ahora se podría dejar de lado por completo el recurso a la naturaleza humana, puesto que dicha naturaleza no es en absoluto algo natural sino un postulado metafísico. Frente a él, el recurso a la razón parece más inocente, porque todos somos, en cuanto seres empíricos, racionales. Kant se dio cuenta, sin embargo, que tan pronto se recurre a esta razón destacada en negrita, se debe presuponer igualmente algo supranatural.

Los otros dos caminos que se transitaron recurriendo a lo natural representan, por el contrario, apelaciones a datos efectivos de nuestra existencia empírica. El primero es el recurso a un sentimiento natural, la compasión, y fue seguido de la manera más decisiva por Schopenhauer.¹ Me voy a ocupar más tarde de él (Lección 9). Pero ya ahora puedo decir: un sentimiento natural llega simplemente hasta donde llega; en algunos es más fuerte y generalmente está más desarrollado, en otros están desarrollados los sentimientos contrarios de placer por la crueldad y la maldad. Y si se quisiera establecer un mandato según el cual la compasión debiera referirse a los hombres que sufren o incluso a los animales, este deber no podría extraerse del sentimiento mismo. El carácter obligatorio de la moral —el “tener que”— no puede, en general, explicarse por medio de un sentimiento natural. Es significativo

que en esta concepción no aparezca en absoluto el concepto de lo bueno. Por consiguiente, debe rechazarse la afirmación de que aquí pueda fundamentarse una moral.

El segundo camino es mucho más importante. Se trata del contractualismo. Pero cuando hoy en día se habla en la ética de contractualismo, se puede querer decir dos cosas diferentes (que frecuentemente están mezcladas). Se encuentra la concepción, sostenida en particular por Rawls, según la cual lo moral (o específicamente lo justo) se puede entender como el resultado de un contrato ideal que todos pactarían con todos si se encontraran en una situación ideal de igualdad e ignorancia. En el caso de Rawls se presupone, de modo completamente consciente, una premisa moral decisiva, y Rawls, además, no pretende fundamentar la moral. Se puede hablar de un contrato como base para la fundamentación de la moral sólo si se trata de un convenio implícito —sin estar subordinado a condiciones ideales— que se presupone en nuestra vida normal. El ético contemporáneo más eminente que ha sostenido tal concepción es J. L. H. Mackie.² Esta concepción puede remitirse, en efecto, a un estado de cosas natural que es indudable: que todos los hombres, en la medida en que están interesados en la cooperación con los demás, tienen interés por ponerse de acuerdo entre sí para mantener un cierto sistema de normas.

¿Cuáles son estas normas? En la mayoría de los casos concuerdan con aquellas que resultan de la llamada regla de oro que encontramos en diversas culturas, incluso en la Biblia:³ compórtate con respecto a los demás de la manera como desees que ellos se comporten con respecto a ti. Las reglas que se derivan de aquí pueden dividirse en tres grupos: primero, aquellas reglas de no perjudicar a otros (los llamados deberes negativos, es decir, los deberes de no hacer determinadas cosas); segundo, la regla de ayudar (deber positivo) a los demás (dado el caso, bajo determinadas condiciones); tercero, las reglas específicamente cooperativas como, en particular, la de no mentir y no faltar a las promesas, que habitualmente se cuentan entre las reglas negativas.

Puesto que con el mantenimiento general de dichas reglas todos tienen más para ganar que para perder, sería irrazona-

ble no someterse a ellas, siempre que se presuponga que los demás también lo hacen, y por ello resulta plausible entender este ámbito central de la moral de tal modo que en él subyace un convenio implícito. Cuando se indica que sería irrazonable no aceptar dicho acuerdo, desde luego se habla de razón en su sentido habitual. No hay nada que objetar a ello. No entrar en semejante convenio significaría más bien lesionar que fomentar los propios intereses, y esto sería irrazonable en sentido habitual.

En el prólogo de su libro, Mackie, como ya lo han hecho otros, señala con razón que este conjunto de reglas es tan fundamental para toda cooperación humana que incluso una banda de ladrones sólo puede existir si es moral en este sentido. Aun un grupo que no reconoce estos deberes hacia afuera tiene que aceptarlos hacia adentro, porque sin ellos no puede haber cooperación alguna. Sin embargo, reconocemos, en virtud de esta indicación, también una primera debilidad de esta posición: mientras se entienda la moral de modo contractualista, sería irrazonable mantenerla no sólo frente a aquellos con los que estamos interesados en cooperar. No existe aquí siquiera la pretensión limitada de universalidad que encontramos en las morales tradicionalistas.

Reconocemos de manera más nítida la limitación estructural del contractualismo como concepción de una moral posible, cuando consideramos el argumento que contra esta interpretación hizo valer Platón en el libro segundo de la *República*: se comportaría de la manera más razonable aquel que mantuviera las reglas morales en apariencia, pero que las violara siempre que le fuera provechoso y pudiera hacerlo sin ser descubierto.

Con ello se vincula un problema con el que siempre tuvo que enfrentarse el contractualismo: ¿cómo se puede asegurar el mantenimiento de las reglas? Hobbes creía que sólo se podía lograr por medio del Estado, con lo cual el derecho penal sustituye a la moral, lo cual, dentro de su alcance, tiene su sentido. Es cierto que, bajo condiciones normales, un sistema cooperativo se asegura en buena medida por sí mismo. La mayor parte de las acciones es visible y no se puede ocultar; con aquel que no mantiene las reglas los demás dejarán pronto de cooperar.

Mackie hizo, curiosamente, una propuesta que va más allá de esto: para asegurar el mantenimiento de las reglas morales parece bueno formar las actitudes o virtudes correspondientes y, recurriendo a un discurso de Protágoras en el diálogo homónimo de Platón, menciona en particular la vergüenza (p. 114). Pero este es precisamente el punto donde, como veremos en la Lección siguiente, se supera el contractualismo en cuanto tal. Experimentar vergüenza cuando violamos las normas significaría haber desarrollado una conciencia moral, de modo que aquélla sería una sanción interna. No sería entonces el interés mismo por la cooperación o la coerción externa (dado el caso, penal) lo que me impediría violar las reglas, sino yo mismo. Pero, ¿por qué debería hacerlo, si en el nivel contractualista es irrazonable?

Desarrollar una conciencia moral no es algo que se pueda justificar a partir de la base contractualista misma. Sin duda me interesa que los otros, en virtud del factor adicional de una conciencia moral, estén impedidos de violar las reglas, y el contractualista aceptará agradecido un factor adicional semejante como una consecuencia útil de la conciencia de los demás, no instruida desde el punto de vista de sus intenciones. Pero es imposible fundamentar una conciencia moral *propia* sobre una base contractualista. La conciencia moral no puede ser instrumentalizada. Sería irrazonable en el sentido de la sagacidad egoísta renunciar a eventuales ventajas cuando puedo obtenerlas sin condena externa. A la inversa, sería racional demoler tanto como se pudiera los restos de conciencia moral que encontramos en nuestro interior a raíz de una educación que no nos ha instruido en este sentido, o al menos lo sería no dejarnos determinar por ellos en el obrar.

Si desde el punto de vista contractualista no se puede justificar el querer tener la sanción interna, tampoco se pueden justificar los demás factores que están ligados a él: el afecto de la indignación queda anulado al igual que el de la vergüenza (a lo sumo sería racional fingir indignación en un entorno que, en este sentido, no está instruido), y la vergüenza queda anulada porque ya no se considera una parte de la propia identidad a partir de una concepción del bien; con ello se vincula el hecho de que no se puede juzgar moralmente: las palabras “bueno” y “malo” en su acepción gramaticalmente absoluta no

pueden cobrar sentido alguno desde una base contractualista. En otras palabras: quedan suprimidos todos los aspectos estructurales que he destacado en la Lección anterior al aclarar lo que constituye *una moral*. La característica decisiva del contractualismo es que no posee ninguna concepción del bien; se construye únicamente a partir del concepto relativo “bueno para...”.

Por ello resulta plausible prescindir del todo de definir al contractualismo como moral; la posición del contractualismo no se puede incluir en la clase de las concepciones morales que definí en la Lección previa como *una moral*, y para las que es esencial el hecho de poseer una concepción del bien. Si se quiere, se puede naturalmente seguir hablando de moral contractualista; la palabra, como siempre, no tiene ninguna importancia, pero hay que tener presente que quien se coloca de modo consecuente sobre el suelo de esta “moral”, no puede emplear los términos “bueno” y “malo” en su significado gramaticalmente absoluto y no puede tener afectos morales. Por eso quiero definir al contractualismo como una “cuasi moral”.

El contractualismo es, de esta manera, una posición mínima completamente real y que existe legítimamente, sólo que no llega muy lejos. No puede ponerse en duda y representa ciertamente un componente adicional dentro de toda concepción moral auténtica (no importa cuán distintos sean los resultados de las diversas concepciones morales en cuanto a su contenido, ellos se superponen con la regla de oro, y el punto de vista contractualista incluye, en relación con esta última, una justificación adicional). El contractualismo contiene especialmente también un sentido válido de justificación —cada uno justifica para sí que le resulta racional someterse a tal sistema normativo, o al menos aparentar someterse a él, en la medida en que los demás también estén dispuestos a hacerlo—, pero eso no es la justificación de una moral.

Expuse la posición contractualista con mayor precisión que los restantes intentos de fundamentación modernos porque no necesito volver a referirme a ellos más tarde. La postura contractualista, en cambio, nos seguirá acompañando como posibilidad. Para aquel que tiene una *lack of moral sense*, sea por causas patológicas o por decisión propia, la cuasi moral contractualista permanece, desde luego, siempre como algo posible y conveniente, porque no presupone conciencia moral al-

guna. Se puede decir sencillamente que ella es la “moral” de quien no tiene ningún sentido moral.

Puedo resumir ahora de la forma siguiente cómo entienden las diversas posiciones modernas la fundamentación de un juicio moral. 1. Para Hume y sus seguidores, la pregunta por el ser-bueno se responde exclusivamente recurriendo a la afirmación general de hecho; esto contradice el sentido de aquella afirmación de la que se trata aquí y que Hume mismo entendió como aprobación. 2. Para Kant y sus seguidores, el ser-bueno debe fundamentarse absolutamente recurriendo a la razón entendida en negrita. Es probable que ésta sea la única idea comprensible de una fundamentación no relativa, pero no existe ninguna razón absoluta e, independientemente de ello, la idea de una fundamentación absoluta de las reglas prácticas es un contrasentido. 3. Schopenhauer proporciona una cimentación para la ética que no la fundamenta tal como se la entiende aquí —como obligación—, y se trata además sólo de un cimiento y no de un fundamento (para Schopenhauer los juicios morales no pretenden una fundamentación; desaparece la palabra “bueno”). 4. El contractualismo proporciona una fundamentación comprensible y aun correcta, sólo que aquello que se fundamenta no es una moral sino una cuasi moral. Además, aquello que en el caso particular se justifica no puede ser un juicio moral —juicios de valor con pretensión de fundamentación no puede haber en el contractualismo, si es consecuente—, sino que se justifica por qué es bueno para el individuo seguir estas normas. Se justifica un ser-bueno relativo para cada uno.

¿Qué es lo que podemos concluir de todo este estado de cosas? Al parecer, aquello que puede llamarse fundamentación moral la filosofía moderna o bien no lo ha tenido en cuenta, lo ha malinterpretado o cambiado su significado. La problemática no fue tenida en cuenta por Hume, fue modificada en su significado por el contractualismo y, de otra manera, por Schopenhauer. Sólo está presente en Kant, pero altamente estilizada en cuanto fundamentación absoluta.

Puesto que Kant es el único que al menos vio con claridad el tema de la pretensión de fundamentación de los juicios morales, tendríamos que poder aclarar el callejón sin salida en el que se encuentra la ética moderna en la problemática de la

fundamentación, haciendo una comparación entre la fundamentación tal como la ve Kant y la fundamentación que hemos encontrado en las morales tradicionalistas. En estas últimas el tipo de justificación era relativo, es decir, relativo a una idea determinada del ser-bueno de las personas que constituyen la identidad de esa comunidad determinada. Es preciso observar que es algo inevitable que la justificación dependa de una idea del ser-bueno que determina la identidad social de los miembros de la comunidad y a la que dichos miembros deben poder querer. El ser-bueno no puede, a su vez, legitimarse en otra cosa, ni se puede suprimir la relatividad de la fundamentación sobre un ser-bueno. El estar legitimado, que en las concepciones tradicionalistas de la moral estaba limitado, no puede salirse de sus límites de manera tal que se derive a su vez de otra cosa o que, como para Kant, los juicios morales se deriven inmediatamente de “la” razón, sino únicamente de un modo tal que el ser-bueno pueda constituir la identidad social no sólo de una comunidad determinada sino de todo ser capaz de cooperación. Sólo así el término “bueno” puede adquirir un sentido universalmente válido.

Notas

1. El recurso de Hutcheson al llamado sentimiento o sentido moral no representa una propuesta nueva de fundamentación, como lo pensó Kant (*Fundamentación*, p. 442); pues Hutcheson no se sirve del sentido moral para una fundamentación, sino que lo supone como base en la fundamentación empírica de la moral.

2. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1975; véase también D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, 1986; trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1993.

3. Véase J. Hruschka, “Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung...”, en: *Juristen Zeitung* 42 (1987), p. 941 ss.

Quinta Lección

La concepción plausible de la moral

El fracaso de los intentos de justificación de los diversos planteos modernos podría indicar que la pregunta por la justificación de los juicios morales es una quimera si no se la interpreta en sentido relativo, como ocurre con las concepciones tradicionalistas. Podría parecer que las únicas posibilidades son: o bien no tenemos, como en el contractualismo, ninguna concepción del bien que sea preciso legitimar, y aquello que se legitima es solamente el hecho de que la aceptación de un sistema de normas es buena para el individuo. O bien tenemos el concepto de “bueno” entendido de manera gramaticalmente absoluta y éste, por su parte, se puede justificar ya sea relativamente, a partir de un principio que a su vez no se puede fundamentar, como en las concepciones tradicionalistas o también en las teorías intuitivas modernas (como la de Rawls), ya sea absolutamente, como en el caso de Kant. La fundamentación absoluta no puede proceder de un principio superior, porque ello conduciría a un regreso al infinito, y, por esa razón, Kant la entiende a partir de la idea misma de fundamentación.

Contra la justificación relativa se presenta el hecho de que se encuentra limitada en un doble sentido: presupone un principio que no se justifica a su vez, y tiene un alcance limitado, es decir, los demás pueden tener una comprensión distinta de lo que sea bueno. Contra la fundamentación absoluta se presenta el hecho de que es un contrasentido. ¿No quedan con ello agotadas todas las posibilidades, y no deberíamos entonces, como es usual en la ética actual, con excepción de los fi-

lósofos que siguen la tradición kantiana, contentarnos ya sea con el contractualismo (como hace Mackie) o con un principio intuitivo, cuya imposibilidad de justificación se admite (como el caso de Rawls)?

Ustedes me podrían preguntar: ¿qué más queremos? Justamente es eso lo que tenemos que aclarar. ¿Qué es lo que hace insatisfactoria a la justificación relativa y que mediante la respuesta kantiana fue solucionado, por así decirlo, como de un manotazo? Se busca un significado de “bueno” que sea universalmente válido en el sentido de que pueda ser reconocido por todos. Kant, por el contrario, creía poder demostrar que hay un significado de “bueno” que tiene que ser reconocido por todos (sobre la base de su racionalidad). Si suavizamos dicha pretensión de tal modo que permita mostrar, dado el caso, que hay un sentido de “bueno” y no otro que no debe ser reconocido por todos pero que puede serlo, se habría dado un paso esencial más allá de las justificaciones relativas. Esto se lograría si se mostrara, primero, que hay un sentido de “bueno” que sugiere un reconocimiento universal que es plausible y, segundo, que todas las restantes propuestas conocidas no son (o son menos) plausibles.

Esta concepción privilegiada del ser-bueno parece encontrarse, en efecto, en el *contenido* de la concepción kantiana. Es importante distinguir en la ética de Kant la noción del contenido del ser-bueno, formulada en su “imperativo categórico”, de la fundamentación supuestamente absoluta de esta noción en la idea de la razón. He señalado ya varias veces que, a mi parecer, este intento de fundamentación fracasa por razones de principio, y puedo diferir los detalles hasta la exposición minuciosa de la posición kantiana que efectuaré en las dos Lecciones próximas. Una vez admitido el fracaso de la fundamentación, hay que preguntarse por qué la noción de contenido, a pesar de ello e independientemente de toda fundamentación, resulta inmediatamente convincente, al menos si se la expone según la llamada segunda fórmula del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. Sin tomar en cuenta algunas particularidades de esta formulación, se puede decir que culmina en el imperativo: “¡No

instrumentalices a nadie!” Esta concepción puede designarse también como moral del respeto universal.

¿Por qué esta concepción, que no tiene justificación alguna, parece a muchos inmediatamente convincente? He señalado ya en la Lección 1 que resulta sensato suponer que existe una conciencia “común” de la moral, como Kant la denomina: sería aquella comprensión de lo “bueno” que, si queremos tener en general una conciencia moral, permanece cuando todas las premisas trascendentes han desaparecido y queremos, no obstante, mantener el concepto del bien y todo lo que se vincula con él, es decir, si deseamos adoptar una postura más fuerte que la del contractualismo. La tesis sería entonces —como también lo imaginó Kant con total independencia de su fundamentación racional— que la concepción del respeto universal que acabo de mencionar corresponde a esta conciencia.

Lo que hace parecer tan natural a dicha concepción es precisamente su proximidad con la posición, más débil, del contractualismo. Aquí nos puede ayudar un recurso adicional a Kant. Si bien Kant sostenía que su concepción sólo podía ser *fundamentada* por medio de la razón, sin embargo la *elucidó* de una manera que lo acerca mucho al contractualismo. Recordemos que el contractualismo consiste en que me someto a aquellas normas (dado el caso, en apariencia) a las que quiero también que se sometan los demás. De aquí hay, como veremos, un paso importante, pero también corto, hasta la primera formulación del imperativo categórico kantiano: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (*Fundamentación*, 421). Kant escribe como explicación (424): “Si ahora prestamos atención a nosotros mismos en los casos en que contravenimos un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues nos resulta imposible; más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal; sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros —o aun sólo para este caso—, en provecho de nuestra inclinación”. En este punto Kant deja hablar justamente al contractualista: es el contractualista el que no puede querer que una máxima tal se convierta en ley universal, puesto que ello sería perjudicial para él. Y es únicamente la apreciación de la excepción que se permite quien puede obrar a escon-

didadas lo que es juzgado de modo diametralmente opuesto por el contractualismo y por Kant: el contractualismo encuentra sagaz la excepción que se mantiene oculta, es *bueno para él*, para un sujeto en particular; Kant la encuentra *mala*.

Esto nos permite conceptualizar la relación entre el contenido de la noción de Kant y del contractualismo: son las mismas reglas las que el contractualista y Kant ordenan mantener, pero aquél sólo de manera instrumental (mantengo las reglas únicamente a fin de que los demás las mantengan con respecto a mí); Kant, en cambio, de manera pura y simple, y su justificación dice: porque es bueno hacerlo. Puesto que Kant vio que se diferenciaba justamente en eso del contractualista con su concepción instrumentalista, introdujo la segunda fórmula del imperativo categórico. Su concepción de la primera fórmula presupone que las reglas no se entienden de modo instrumental, es decir, que no se observan en función de los propios fines sino por sí mismas, como dice Kant la mayoría de las veces, o por los demás, como lo expresa en la segunda fórmula: los demás tienen por sí mismos derecho a que nos comportemos con respecto a ellos de esa manera y, en la medida en que reconocemos dicho derecho, los respetamos, según la formulación de Kant, como “fines en sí mismos”.

La propuesta de Kant acerca de cómo hay que entender el bien consiste, entonces, en que es bueno (en sentido gramaticalmente absoluto, es decir, como hombre o como ser cooperativo) aquel que mantiene la idea del bien, pero que, en cuanto a su contenido, la entiende exclusivamente a partir de las reglas que están contenidas también en el contractualismo, es decir, en la regla de oro. ¿No podemos decir entonces que parece al menos *plausible* definir como ser cooperativo bueno a quien mantiene las reglas de la cooperación y exclusivamente éstas?

Antes de seguir reflexionando acerca de lo natural de esta propuesta, debemos precisarla mejor. Frente a la comprensión contractualista de las reglas que se siguen de la regla de oro, deben producirse, tan pronto como dichas reglas no se entienden más de modo instrumental, dos modificaciones de peso, y ambas se encuentran ya en Kant. Primero: si no sigo las reglas para ventaja mía sino por sí mismas o por los demás, deja de ser evidente por qué el principio de dichas reglas se expre-

sa aún con el término “yo”, como ocurre en la primera formulación del imperativo categórico. En el curso del texto, Kant ha proporcionado otra enunciación, que se denomina habitualmente la tercera fórmula del imperativo categórico, y que dice que está moralmente permitida sólo aquella máxima que se entiende “siempre desde el punto de vista de uno mismo pero también al mismo tiempo de todo otro ser racional” (438). Esta reformulación muestra que la palabra “yo” inclusive en la primera fórmula quería decir que este “yo” está en lugar de *cualquier* persona. Con frecuencia se ha ridiculizado el imperativo categórico argumentando que, si uno se atuviera al “yo” estrictamente, ello podría conducir a todo tipo de reglas que resultaran de mis hábitos y necesidades particulares y que, evidentemente, no tendrían valor moral alguno; este inconveniente queda eliminado cuando se aclara que sólo puede tratarse de aquellas reglas que son queridas desde la perspectiva de cualquiera. Ahora podemos definir el imperativo categórico (y a partir de ahora hablaré de él siempre en referencia a su contenido, haciendo caso omiso de la fundamentación absoluta implicada por la expresión “categórico”) en la formulación siguiente: “Obra de modo tal (con respecto a todos) como querrías que, desde la perspectiva de cualquier persona, todos obraran”. En el contractualismo, esta consideración de una persona cualquiera no tiene ninguna importancia en la estipulación de las reglas; se acuerda (de manera implícita) cuáles son las reglas que valen.

La segunda modificación que se produce frente al contractualismo resulta igualmente del hecho de que las reglas no se entienden de modo instrumental. Con ello desaparece la restricción, constitutiva para el contractualista, a aquellos con los que quiero relacionarme cooperativamente (como en la banda de ladrones). Si lo determinante no es aquello que me es útil sino el respeto a los demás, no existe ya ninguna posibilidad de que yo pueda determinar quiénes son los demás. Las reglas se refieren a todos: son *universales*. Y del mismo modo, las reglas deben ahora ser entendidas necesariamente como *igualitarias*, puesto que cualquier persona tiene que ser determinante para establecer cuáles reglas valen. (Este aspecto de la igualdad se aclarará con mayor precisión cuando se elucide el concepto de justicia en la Lección 18.)

La concepción del bien que resulta de aquí no es en absoluto, como podría parecer a primera vista, un núcleo remanente de las concepciones tradicionales del bien. He señalado ya que algunos elementos inherentes a la regla de oro se pueden encontrar, ciertamente, en toda concepción tradicionalista. Pero en dichas concepciones no hay ninguna razón para que las reglas tengan validez universal e igualitaria; valen simplemente del modo como son mandadas por la autoridad vigente. La concepción del bien que resulta de la comprensión no instrumental de la regla de oro es, por consiguiente, una concepción moral fuerte e independiente, que se distingue de las versiones tradicionalistas en virtud, sobre todo, de una serie de prohibiciones: la prohibición de entender las reglas de manera no universal y no igualitaria, y asimismo la prohibición de incorporar a la noción de bien normas que excedan el imperativo categórico, y esto quiere decir, en particular, la exclusión de aquellas normas, tan características de las concepciones tradicionalistas, que se refieren al modo de vivir propio (como por ejemplo los códigos sexuales).

Pero entonces tenemos que preguntarnos *por qué* esta concepción del bien no es simplemente una propuesta, y esto nos lleva a la cuestión de la justificación tal como debemos entenderla ahora. ¿Qué encontramos a favor del propósito de ir más lejos que el contractualismo y por qué, cuando lo hacemos, nos topamos precisamente con esta concepción? Es, desde luego, esta pregunta la que hace necesaria una justificación y la que condujo a Kant a su fundamentación absoluta en la razón. Si rechazamos tal fundamentación pura y simple, ¿a qué se debe que, no obstante, la concepción misma no nos parece arbitraria ni caprichosa?

Aquí nos vemos confrontados con el entramado de motivos y razones al que me refería en la Lección 1. La pregunta que acabo de formular tiene dos componentes. El primero es la cuestión: ¿por qué tenemos que, o queremos, referirnos realmente a una noción del bien? El segundo es la cuestión de por qué justamente esta concepción es una candidata particularmente plausible para *la* concepción natural del bien. Puedo corregir inmediatamente la primera cuestión de la siguiente manera: desde luego que no tenemos que referirnos a una noción del bien, ni en la moral actual ni en cualquier otra, puesto

que podemos optar siempre por la *lack of moral sense*; de tal modo que la pregunta sería ahora: ¿por qué queremos hacerlo? Y ésta es una pregunta por *motivos*. Por el contrario, la segunda pregunta interroga acerca de las *razones*.

Comencemos por la segunda cuestión. Se trata de una pregunta por las razones porque, cuando diversas concepciones de lo “bueno” se contradicen, podemos preguntar: ¿cuál concepción (es decir, acerca de cómo obrar) es realmente buena? Mi tesis de que el contenido de la concepción kantiana del bien tampoco es *vinculante* significa precisamente que, en mi opinión, no se puede decir que ella se sigue analíticamente de la idea formal de una excelencia universalmente válida del hombre como miembro de la comunidad (ser cooperativo). A partir de esto se puede aclarar bien la diferencia entre la segunda y la primera pregunta. Supongamos que, como Kant mismo evidentemente creyó, la concepción kantiana se sigue forzosamente de la noción de bien; el individuo al que se propone esto puede siempre decir: tal vez esto y sólo esto sea bueno, pero, ¿qué me importa?, yo sólo me ocupo de lo que es bueno para mí. (Esta es la posición de la *lack of moral sense* o de la “moral” del contractualismo construida sobre aquélla, que no quedaría suprimida incluso en caso de que se probara analíticamente que la concepción es relativa al concepto del bien.)

Pero no veo cómo se quiere mostrar que la noción kantiana debe resultar analíticamente del concepto del bien. Es sólo sumamente plausible entender así la expresión “bueno (no en un respecto determinado, sino) en cuanto miembro de la sociedad, en cuanto ser cooperativo”. Aquí pueden aducirse diversas razones de plausibilidad. He mencionado ya una: ¿dónde habría que buscar el ser-bueno en cuanto ser cooperativo sino en las reglas de cooperación y, dentro de ellas, tal como son deseadas desde la perspectiva de cualquiera? Si comparamos asimismo esta concepción del bien al menos con las concepciones tradicionalistas, ella es la única que tiene una pretensión de validez universal, y hemos visto que la limitación de las concepciones tradicionales se encuentra siempre en contradicción con la expresión “bueno” que pretende validez universal.

Tenemos por consiguiente *buenas razones* para preferir la concepción kantiana frente a las tradicionalistas. Estas se revelan ahora como candidatas no plausibles para el bien. Con ello no se ha dicho, sin embargo, que no puedan existir otras

nociones del bien, no tradicionalistas, que pudieran parecer igualmente plausibles. No basta con presentar la versión kantiana como particularmente plausible. Hay que mostrar que las restantes concepciones en su totalidad no son plausibles o lo son en menor grado. Esto no puede hacerse, desde luego, globalmente, y sólo retomaré esta parte negativa de la plausibilización en un estadio ulterior de estas Lecciones (Lec- ción 16, p. 291). Aquí sólo hay que tener en cuenta que es necesario un procedimiento paso por paso en la plausibilización, porque para esta concepción del imperativo categórico, que parece tan natural, no existe ninguna justificación simple, por así decirlo, de un golpe, ya sea derivándola de un principio superior (lo que sería un contrasentido), o bien extrayéndola analíticamente del concepto del bien. Por eso sólo podemos decir que es más plausible, es decir, que está mejor justificada que cualquier otra; “que cualquier otra” puede querer decir, única- mente, que cualquier otra que concretamente se proponga. No precisamos ni podemos fortalecer la concepción del imperati- vo categórico frente a *todas* las propuestas *posibles*. Aun esto sólo sería factible si hubiera una justificación simple. Única- mente entonces se podría decir que no *puede* proponerse un concepto todavía más plausible.

Son las razones de plausibilidad, como las acabamos de lla- mar, las que permiten comprender por qué para la compren- sión habitual de la moral, en la medida en que renuncia a las premisas tradicionalistas, la concepción kantiana del respeto, es decir, de la no instrumentalización, y la relevancia del en- juiciamiento parecen tan evidentes desde la perspectiva de una persona cualquiera. Ciertamente se espera que los filósofos deriven de alguna parte esta evidencia, de modo semejante como Kant creyó hacerlo, pero, ¿por qué se debe derivar algo evidente de otra parte, en lugar de aclarar sencillamente los fundamentos que respaldan dicha plausibilidad? Debido a nuestra procedencia de morales tradicionalistas y a que de niños crecimos en una concepción moral entendida, por lo menos en parte, de manera autoritaria, estamos inclinados a esperar una justificación simple que provenga de otra parte (de la razón, etc.), análoga a un apoyo por la autoridad.

Una última indicación todavía acerca de la plausibilización de la concepción kantiana: se podría dividir la totalidad de las

concepciones del ser-bueno en aquellas dadas de modo trascendente, por una parte (la comunidad moral toma de la autoridad aquello a lo que se refieren las exigencias recíprocas), y aquellas que resultan de la comunidad moral misma —es decir, de modo cuasiinmanente—, por otra parte. ¿No resulta acaso plausible, en este último caso, que el querer o, como también se dice, los intereses de todos los miembros de la comunidad, en una consideración ciertamente no partidaria, proporcionen la medida para el bien? Es exactamente esto lo que se formula en la concepción del imperativo categórico. Si el bien, así podemos también expresarlo, no está ya dado de antemano de modo trascendente, parece que únicamente la consideración por los miembros de la comunidad, la cual a su vez ya no puede estar limitada, es decir, por todos los demás —y esto significa, por su querer, por sus intereses—, puede proporcionar el principio del ser-bueno. Dicho enfáticamente: la intersubjetividad así entendida reemplaza lo dado de modo trascendente y parece constituir el único sentido de excelencia objetiva que permanece. Puesto que las exigencias recíprocas que reposan sobre la sanción interna (expresadas en la aprobación y la reprobación) constituyen la forma de una moral en general, se puede también decir: en la medida en que el contenido al que se refieren estas exigencias no es otra cosa que el respeto por lo que todos quieren, el contenido se adecua ahora a la forma. Esta formulación no debe ser una solución mágica idealista, sino que debe únicamente señalar el estado específico de la cuestión.

Veamos ahora los demás componentes. Por plausible que sea esta concepción como concepción del bien, ¿por qué debemos entendernos de este modo? Aquí no se trata ya de la pregunta acerca de si los juicios morales, como resultan de la interpretación kantiana, están mejor fundamentados que otros, sino de la cuestión acerca de si uno quiere considerarse como miembro, en primer lugar, de una comunidad moral en general y, en segundo, como miembro de aquella comunidad moral que está determinada por *esta* concepción del bien. Dicha pregunta se refiere únicamente a si tenemos buenos motivos para ello. Formulado de otra manera, se trata de la cuestión acerca de si queremos incorporar a nuestra identidad la calidad de ser miembros de la comunidad moral. Desde luego, este que-

rer no es normalmente algo explícito, pero en la reflexión filosófica lo encontramos como fundamento último, por la simple razón de que no hay ningún tener-que absoluto: incluso el “tiene que” gramaticalmente absoluto no puede, como hemos visto, ocupar el lugar de un tener-que absoluto; ocupa sin duda el lugar de un tener-que de tipo especial que se define por medio de la sanción interna de la comunidad moral, pero la que a su vez sólo se puede afianzar si es querida.

Hemos llegado a conocer este querer como una base necesaria de toda moral, que en la moral tradicionalista queda oculta por la justificación autoritaria del tener-que y que lo hace también, desde luego, en la exposición kantiana, donde la razón ocupa el lugar de la autoridad. Únicamente cuando la concepción del bien se propone ya sólo como posibilidad de poder entenderse, adquiere plena vigencia la autonomía del individuo. Este debe entonces poder preguntarse, si reflexiona hasta ese punto, si quiere pertenecer a la comunidad moral, ahora universal y ya no fundamentada de modo trascendente; y todos los demás individuos pueden hacerse la misma pregunta.

Para alguien que realmente tuviera una *lack of moral sense* o que decidiera voluntariamente apearse y retirarse en dirección al contractualismo, sería absurdo querer imponerle la moral por argumentos, primero en general y segundo en su sentido kantiano. Podemos únicamente decir a nuestro amigo: *take it or leave it* [tómalo o déjalo]. Y sin duda podemos decir, si ha dado el primer paso —hacia la comunidad moral en general—, que dado el caso no sólo existen otros buenos motivos para dar el segundo paso (la concepción kantiana), sino que ella es, además, la mejor justificada, si él realmente se ha ubicado en el nivel de los juicios morales (“si quieres en general designar algo como malo, es esto”).

No se puede dejar de lado este factor de la autonomía, pero tampoco se lo debe imaginar como un querer decisionista en el espacio vacío, sino que podemos intentar dar a nuestro amigo buenas razones en el sentido de buenos motivos para que éste se entienda de ese modo. El trasfondo al que se recurre cuando se pregunta qué motivo tengo para considerarme como miembro de la comunidad moral ideal, y precisamente de la que se entiende así, puede desde luego ser tan sólo el de la tota-

lidad de mis motivos, es decir, el mismo que corresponde a la pregunta: “¿cómo quiero comprenderme?” Si nuestro interlocutor pregunta por qué *debe* comprenderse moralmente, este “debe” es el llamado debe prudencial, referido al propio bienestar. Este es el lugar donde la pregunta por lo moral debe recurrir a la cuestión de lo “ético” en el sentido formulado por B. Williams (p. 38), en donde la pregunta no es “¿qué tengo que hacer?”, referida a la sanción interna, sino “¿qué debo hacer?” en relación con aquello que además quiero. Allí donde no se pregunta ya por lo que es bueno, sino por qué queremos admitir lo bueno en general como punto de referencia en nuestro querer, debe la pregunta por la moral, entendida en sentido moderno, emprender el retorno a la pregunta por el bienestar o la felicidad, que ya habían planteado los filósofos antiguos en la disputa con el escepticismo moral de su tiempo: con los llamados sofistas. Platón y Aristóteles reconocieron que a la pregunta escéptica de parte de quien sostiene la *lack of moral sense* sólo se puede responder cuando se intenta mostrar que ser *bueno* es también aquello que es *bueno para mí*.

Por esta razón volveré a tratar más tarde la problemática de la felicidad, en conexión con Aristóteles (Lecciones 13 y 14), y quisiera aquí solamente indicar en qué medida mi modo de ver se diferencia estructuralmente del de Platón y Aristóteles. En primer lugar, los filósofos antiguos no conocieron el problema de la justificación en cuanto tal de los juicios morales, y por ello desconocieron también, en particular, la disputa entre concepciones morales diferentes. En virtud de esto, la cuestión de la justificación se redujo para ellos, de antemano, a la cuestión de la motivación, a tal punto que la pregunta por el llamado *summum bonum* [el bien supremo] (*bonum* se entendió como “bueno para mí”), es decir, por los fines más altos de nuestro querer, ocupó completamente el lugar de la pregunta por la moral en toda la ética antigua.

En segundo lugar, no vieron el factor irreductible de la autonomía; creían por ello que podían probar que todos nosotros, cuando somos transparentes en cuanto a nuestros motivos, *tenemos que* comprendernos forzosamente de una determinada manera (y esto quiere decir también, en especial, moralmente).

En tercer lugar, es preciso hacer, en mi opinión, una distinción dentro de la cuestión de la motivación que no percibieron ni la ética antigua ni tampoco la ética posterior. La cuestión de la motivación significaba para Platón y Aristóteles (y así se lo ve todavía hoy): ¿qué motivos tenemos para *ser* o para *actuar* moralmente? Aun cuando esta pregunta es importante, en nuestro contexto se trata de una cuestión previa: ¿qué motivos tenemos para considerarnos como miembros de la comunidad moral, esto es, qué motivos tengo yo para considerarme como uno de aquellos que establecen exigencias recíprocas en vista de la o de una concepción del bien? Se podría decir que ambas preguntas significan: por qué no quiero considerarme como un egoísta, pero, a fin de entendernos mejor, podemos simplemente designar como egoísta en sentido habitual a aquel que actúa inmoralmente, y como egoísta radical, al aludido en la pregunta mencionada en segundo lugar, que en realidad es previa. El egoísta radical es aquel que sostiene la *lack of moral sense*. El egoísta habitual se diferencia del egoísta radical en el hecho de que puede actuar inmoralmente desde su propia perspectiva y que puede, entonces, sentir culpa. Es importante, por lo tanto, ver que la cuestión de la motivación, al menos tal como la entiendo principalmente, no concierne a la pregunta acerca de si uno quiere ser o actuar moralmente, sino únicamente de si las normas morales —sea en general, sea las que pertenecen a *esta* concepción— deben ser válidas para uno.

Es decir, donde habitualmente se ve una pregunta, hay que diferenciar tres: 1. ¿Quiero yo comprenderme en general de manera moral, quiero yo que la perspectiva del bien sea una parte de mi identidad?; 2. ¿Quiero comprenderme en dirección a *esta* concepción, dado el caso, la kantiana?; 3. ¿Quiero actuar moralmente? En los tres casos es posible interrogarse acerca de los motivos.

Con relación a las cuestiones de la motivación, no quiero dar ninguna respuesta cerrada, unitaria, y volveré sobre este tema con frecuencia en el transcurso de estas Lecciones, en particular a propósito de la elucidación de la cuestión de la felicidad (Lecciones 13 y 14), y más adelante durante la exposición del tema de la motivación tal como lo presenta Adam Smith (Lección 16). Aquí deseo dar únicamente una respues-

ta parcial, a fin de ejemplificar por medio de ella cómo hay que entender en general estos problemas de la motivación.

En la Lección 1 he aludido ya a una primera respuesta plausible a la primera de las tres preguntas: si no nos comprendemos como miembros de la comunidad moral (cualquiera que sea), desaparece la posibilidad de la aprobación y la reprobación, y con ello también la posibilidad de los afectos morales. He señalado allí mismo que esto se puede ver tanto de modo positivo como negativo. Para alguien que, como Strawson, lo considera negativamente, nuestras relaciones con el prójimo tan sólo pueden ser instrumentales. En un sentido determinado de la palabra no podemos ya entonces tomarnos ni tomar a los otros “en serio”. Los otros no son ya sujetos con los que podemos discutir moralmente, sino únicamente objetos de nuestro comportamiento.

Esta reflexión muestra qué valor tienen las razones (en el sentido de motivos) que podemos aducir: uno se da cuenta de cuántas otras cosas dependen de la decisión, y si nuestro interlocutor nos dice que también renuncia de buen grado a estos otros aspectos de la vida, la conversación termina allí. Con ello queda claro hasta qué punto la autonomía es algo último. No hay nada inherente a mi vida que me obligue a comprenderme de tal modo. Existe solamente esta coacción relativa, según la cual, si yo quiero lo uno y esto está vinculado a lo otro, tengo que querer también lo otro.

En segundo lugar, ¿cómo se podría argumentar a favor de la aceptación de una concepción *determinada* de la moral a partir de la perspectiva de la motivación, esto es, a favor de la segunda de las preguntas mencionadas? En este caso resulta plausible aducir un motivo que se refiere simultáneamente a la primera y a la segunda cuestión (es decir: ¿qué argumento hay a favor de comprenderse como miembro de una comunidad y a la vez precisamente de la comunidad que se comprende moralmente de este modo?). No creo que esta pregunta pueda ser formulada desde una concepción tradicionalista, en la que la interrogación misma resulta muy difícil, puesto que el hecho de que uno se comprenda, por ejemplo, como hijo de Dios, etc., es algo dado siempre de antemano. Sin embargo, una pregunta semejante puede ser planteada razonablemente con respecto a la concepción kantiana.

Aquí podríamos hacer reflexionar a nuestro interlocutor, por ejemplo de la siguiente manera: “Imagina que te encuentras en una bifurcación de caminos. Un camino es el del egoísmo. El egoísta consecuente actúa exclusivamente según la máxima ‘sólo hago lo que me gusta’. La alternativa que le corresponde exactamente —el otro camino— consiste en tomar en consideración también a los demás y no sólo cuando le gusta (‘altruismo’). No es que el egoísta no tenga ninguna relación con sus semejantes, sino que esta relación es puramente instrumental: le sirven de medios para la satisfacción de sus necesidades, esto es, él se considera, en relación con los demás, únicamente como hombre de poder; este fue, en particular, el punto de vista con el que Platón se representó la alternativa entre moralidad y amoralidad, en el *Gorgias* y en otros diálogos, con ocasión del ejemplo extremo del gran tirano. Sólo debes atender al hecho de que la alternativa altruista no puede ser selectiva. Pues en la medida en que tú eres quien determina a cuáles de tus semejantes has de tomar en consideración y a cuáles no, estipularías según tu buen criterio, es decir, desde tu perspectiva egoísta, desde la perfección de tu poder, el círculo de aquellos a los que hay que respetar. Por esa razón la alternativa frente al egoísmo sólo puede formularse como: respeto a cualquier otro. Pero éste es precisamente el contenido del imperativo categórico”.

Lo que aquí se somete a consideración es, en un sentido formal, completamente semejante a lo que ocurría a propósito de la reflexión sobre lo que habla a favor de querer considerarse en general como miembro de una comunidad moral. Sólo se puede contribuir al esclarecimiento de la situación de decisión. Se ha de llamar la atención sobre las implicaciones. Si nuestro interlocutor responde: “Tienes toda la razón, los dos caminos se ven así, y es precisamente el camino de la voluntad de poder el que yo elijo”, no se puede decir ya nada en contra de ello. Veremos, por cierto, más adelante (Lección 14), que de esta alternativa dependen todavía otras cosas, pero que no cambian nada en cuanto a su estructura.

Quisiera aquí únicamente señalar todavía que este apoyo motivacional de la concepción kantiana respalda también, por añadidura, la plausibilidad de esta noción del bien. Una vez admitido que los dos caminos mencionados pueden conside-

rarse como las alternativas fundamentales del querer humano (egoísmo-altruismo), resulta significativo el hecho de que la vía del altruismo conduce directamente a la concepción kantiana.

Ustedes podrían preguntar ahora por qué no introduce, desde el principio y de esta sencilla manera, la moral, y justamente en su concepción kantiana, como alternativa frente al egoísmo. La manera como introducimos algo depende siempre de con quién discutimos. En la discusión con el egoísta podría, de hecho, haber pasado por alto el paso preliminar, la introducción del concepto de *una moral*. Pero puesto que existen otras concepciones morales, la justificación de la noción kantiana tiene estas dos caras, la disputa con el egoísta y con las restantes concepciones morales, y sólo en el segundo caso la justificación tiene el sentido de justificación de los juicios morales; en el primero se trata sólo de proporcionar motivos.

Ahora puedo hacer comprensible la tesis indicada en la Lección 1, según la cual las normas y los juicios morales no son empíricos, pero tampoco tienen validez a priori, lo que Kant consideró, sin embargo, como una consecuencia obvia. Aclaremos, en primer lugar, cuán extraña es la tesis kantiana en sí misma. Ella es tanto más extraña si las normas (es decir el imperativo categórico) se caracterizan como a priori, que es lo que Kant efectivamente hace. ¿Qué sentido puede tener que las *normas* tengan validez a priori (validez significa que las normas son o pueden ser determinantes para nuestra voluntad)? En la *Crítica de la razón pura*, Kant ha definido lo que entiende por “a priori” exclusivamente para el caso de los *juicios*. Un juicio es a priori cuando es verdadero o falso independientemente de la experiencia. ¿Cómo hay que entender, entonces, que una *norma* tenga carácter a priori? Y sin embargo es esto lo que hace Kant ya en el prólogo de la *Fundamentación*, como si fuera lo más obvio del mundo.

Para empezar, supongamos que los *juicios* morales correctos tienen validez a priori, es decir, que son verdaderos a priori. Ahora bien, sabemos que lo “a priori” se puede entender o bien como “analítico” o bien como “sintético” a priori. ¿En qué sentido los juicios morales deben tener validez a priori? Si son sintéticos, entonces el hecho de que sea bueno obrar de tal o cual

modo tendría que fundamentarse mediante una tercera instancia que a su vez tenga validez a priori, y es incomprensible cuál debería ser. Por el contrario, la tesis que dice que son analíticos tiene un sentido comprensible: significa que aquello que se considera como bueno en cuanto al contenido se sigue analíticamente del concepto de excelencia objetiva. Pero, en primer lugar, esto parece ser falso. En segundo lugar, se puede aclarar en forma general que es un contrasentido querer obtener una concepción determinada de la moral a partir de clarificaciones conceptuales. En tercer lugar, nuestro interlocutor no quedaría impresionado con tal resultado: “sin duda es posible que ésta sea la única moral pensable, pero, ¿qué me importa eso a mí?”.

Kant vio este último punto sin duda y ésta es la razón por la que consideró como dados a priori no los juicios morales sino la obligatoriedad de las normas mismas (su “validez”). Ciertamente sigue resultando incomprensible qué es lo que debe entenderse por “a priori”. Pero si se entiende la validez como el peso que tienen las normas para nuestro querer, la explicación de Kant remite al hecho de que la validez de las normas no tiene sentido empírico alguno, no porque exista a priori, sino porque depende de mí “yo quiero”.

Durante largo tiempo fue un lugar común de la ética polemizar contra la llamada falacia naturalista (*naturalistic fallacy*). Ella consistiría precisamente en querer fundamentar los juicios morales de modo empírico. Hume (y en nuestro tiempo nuevamente la tradición que va de G. E. Moore hasta R. Hare) ha objetado esa idea: *del ser no se sigue el deber*. Pero, ¿qué significa esto? Pues *el deber* no puede tener, por su parte, ningún sentido absoluto comprensible (todo deber y todo tener-que están referidos a una sanción). Por el contrario, el rechazo de la falacia naturalista adquiere una significación comprensible cuando la reformulamos del siguiente modo: *del ser no se sigue ningún querer*. A partir de la circunstancia de que algo es como es (incluso yo mismo) no se puede seguir forzosamente que yo quiero esto y aquello. Depende de mí si lo quiero. El querer no puede ser nunca, para aquel que quiere, un estado de cosas existente, empírico (un ser).

Es por lo tanto correcto el rechazo de la falacia naturalista, es decir, de la suposición de que los juicios morales, o bien la

validez de las normas morales, son empíricos. Una vez asegurado este hecho, se plantea la pregunta de cuál es la base última de la validez que poseen para nosotros las normas morales. Existen sólo dos posibilidades: el a priori o el querer. Puesto que el a priori fracasa, queda únicamente el “yo quiero”, sin duda, para decirlo una vez más, no un “yo quiero” decisionista, que flota en el aire, sino uno que se apoya en motivos: apoyado, pero no obligado por ellos.

Quien formula la pregunta “¿quiero pertenecer a la comunidad moral?” tiene que preguntarse también: “¿quién quiero ser yo en general, qué cosa me importa en la vida y qué depende para mí del hecho de que me comprenda como alguien que pertenece a la comunidad moral?” El factor decisionista debe ser destacado exclusivamente en razón de que todos los motivos que podemos enumerar a nuestro interlocutor o a nosotros mismos sobre la base de nuestro saber antropológico, únicamente pueden mostrar todo lo que además se tirarían por la borda si se perteneciera a la comunidad moral. De esta manera la decisión se puede apoyar racionalmente, pero no puede ser reemplazada. El *take it or leave it* mencionado antes no puede ser eludido.

¿Y no está bien así? ¿No hay que preguntarse, a la inversa, por qué queremos considerar la sujeción a la moral como el estar atado por una camisa de fuerza? Es esta misma necesidad la que impulsa a pensar la fundamentación como absoluta y al tener-que igualmente como algo absoluto, cuando no depende ya de una autoridad. Esta necesidad puede considerarse como un residuo de la moral religiosa, donde el tener-que aparecía como algo trascendente dado de antemano, o bien como un residuo de la conciencia moral infantil, donde la autoridad paterna aparecía como algo análogo. La reflexión acerca del “yo quiero” que subyace al “yo tengo que” sólo tiene como consecuencia que asumo la autonomía inherente al ser humano adulto. ¿Podríamos acaso querer —suponiendo que ello no fuera en todo caso absurdo— que un tener-que absoluto semejante estuviera clavado en nosotros? ¿Puedo querer que me sea sustraída una parte de mi querer?

La vida sería quizá más sencilla, pero también menos seria, si la moral fuera una parte de mí tal como lo es mi corazón o mi columna vertebral. Pensar la moral de manera tan heterónoma revela una falta de confianza, en primer lugar, en el

propio querer-ser-así y también en el querer-ser-así de los demás, así como, en segundo lugar, evidencia una falta de confianza en la congruencia de las concepciones morales que se derivan para mí y para los demás. Pero, a pesar de lo que uno pueda desear, la base es ciertamente muy débil, y la historia ha mostrado, una y otra vez, que ningún ensayo para hacerla aparecer artificialmente más fuerte de lo que es ha movido a los hombres a ser morales.

Sexta Lección

***La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant: la sección primera**

En la Lección anterior he tratado de establecer que el contenido de la concepción de Kant —el imperativo categórico, tal como se entiende en cuanto a su contenido— representa la interpretación plausible del bien. Por el contrario, definí mi rechazo de la noción kantiana de fundamentación —una fundamentación absoluta a partir de una razón altamente estilizada— hasta ahora sólo mediante consideraciones abstractas, sin recurrir aún al texto de Kant. Parece por tanto razonable, en esta y en la próxima Lección, llevar a cabo una interpretación íntegra de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la obra principal de Kant sobre la ética. Este librito es quizá lo más grandioso que se ha escrito en la historia de la ética y es, al menos en sus dos primeras secciones, una de las pocas obras filosóficas realmente importantes que poseemos. Liberado de las coerciones formalistas llamadas “arquitectónicas” y de las extravagancias a las que se había sometido no sólo en la *Crítica de la razón pura*, sino también en la *Crítica de la razón práctica*, escrita dos años después de la *Fundamentación*, Kant se deja guiar aquí libremente por la riqueza de su genio, argumentando de modo tan pleno de fantasía como riguroso. En una obra de ese nivel se aprende también de sus errores.

El Prólogo de este pequeño libro se propone ante todo dos tareas. En primer lugar, elucida el título del escrito; en segun-

do lugar, dice lo necesario acerca del método. Por lo que anuncia su título, debe tratarse “únicamente” de una “fundamentación”, y ello sólo quiere decir que Kant ha emprendido aquí nada más que “la averiguación y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*” (*Werke* IV, 392). Ya aquí quería reservar a una *Metafísica de las costumbres*, que escribiría con posterioridad, la exposición en detalle (391). Kant no aclara la palabra “costumbres”, puesto que, como lo muestra esta cita, simplemente la emplea como sinónimo de “moral” (véase Lección 2, pp. 34-5). Pero, ¿qué significa una metafísica de las costumbres? Kant dedica la mayor parte del Prólogo a esta pregunta. Hay que entender por “metafísica”, dice, la elucidación de un ámbito a partir de principios a priori (388). La tesis principal del Prólogo es que ello es posible y necesario para la moral. Ahora bien, aquí se produce la primera decisión sobre el contenido. Kant cree poder extraerla simplemente de la “idea común del deber y de las leyes morales [*sittliche*]” (389). “Todo el mundo —explica— ha de admitir que una ley, para ser moralmente válida, esto es, como fundamento de una obligatoriedad, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta”, y tal necesidad puede encontrarse “a priori únicamente en conceptos de la razón pura.”

Kant se refiere aquí al mismo estado de cosas del que partíamos en la Lección 2, a saber, que en los juicios morales y, por lo tanto, también en los “mandatos” correspondientes, se expresa un “tiene que”, que parece absoluto. He intentado, por cierto, mostrar que este empleo gramaticalmente absoluto del “tiene que” no puede ocupar el lugar de una necesidad práctica absoluta de hecho, puesto que una necesidad práctica absoluta, si se reflexiona mejor, no tiene sentido. Kant se aferra a esta aparente “necesidad absoluta” sin intentar clarificarla mejor.

¿Qué sentido podría tener una necesidad práctica absoluta, si efectivamente existiera? Para Kant la respuesta es obvia: debe tener validez a priori. Pero esto de ninguna manera es tan claro como él lo presenta, incluso desde la propia perspectiva kantiana. Pues en la *Crítica de la razón pura* ha probado únicamente que una proposición teórica (es decir aquella que expresa un juicio), si es absolutamente necesaria, y esto quiere decir siempre, si su verdad es absolutamente necesaria, tie-

ne que ser verdadera a priori, pero Kant no dice nada acerca de qué puede significar la transposición del concepto del a priori, definido exclusivamente para la necesidad teórica, a la necesidad práctica de un mandato (donde no se habla en absoluto de verdad), ni tampoco dice nada acerca de si dicho concepto tiene en general sentido; una situación muy extraña a partir de su propio planteo.

También hay que considerar como extraño el hecho de que Kant, tras haber explicado en su primera *Crítica* de manera tan inequívoca que los juicios o bien sólo pueden ser juicios a priori a causa de su analiticidad, o bien, en los demás casos, deben valer sintéticamente a priori, aquí no tome en cuenta para nada dicha diferenciación. Tenemos entonces que preguntarnos si este supuesto carácter a priori de los mandatos prácticos es analítico o sintético, o si la distinción no vale aquí en absoluto. Veremos más tarde que Kant sostenía que gran parte de lo que se puede decir en la ética es, en realidad, analíticamente a priori, pero que estaba convencido de que un juicio sintético a priori está en la base del mandato moral mismo; sin embargo, para él esto resulta de una problemática tan peculiar, que nos obliga a poner un signo de interrogación sobre el carácter obvio con el que considera, ya en el Prólogo, el a priori de los mandatos morales. La razón probable por la que Kant supuso que era obvio que los juicios morales deberían valer a priori es la que, por otra parte, él mismo aduce: que no pueden ser empíricos, como ya mencioné antes; pero he mostrado también que es un error aceptar que ésta sea la única alternativa (p. 90).

Una peculiaridad adicional a la que debemos atender, y que resulta asimismo del propio punto de vista de Kant, es que él, en el texto que citamos, supone como obvio que los mandatos, si valen a priori, deben fundarse en la “razón pura”. La tesis de la *Crítica de la razón pura* sostenía, por el contrario, que los juicios sintéticos a priori no pueden fundarse, por su sentido, en algo así como una razón pura, sino en nuestra conciencia humana fáctica: los juicios de la geometría pura, por ejemplo, tienen validez a priori no porque, como ellos mismos lo dicen, no pueden ser de otra manera en razón de los conceptos, sino porque los seres humanos no podemos representarlos de otra manera. Sólo porque hay juicios que, en la concepción

de Kant, son de hecho independientes de la experiencia, es decir, que valen a priori, y que sin embargo no lo hacen a partir de la razón pura, pudo llegar a postular esta extraña existencia de los juicios sintéticos a priori y, en consecuencia, a sostener que los mandatos a priori de la moral deben resultar precisamente de los “conceptos de la razón pura”.

Fijémonos, empero, también en el aspecto positivo: el hecho de que Kant haya llegado tan rápidamente a conclusiones que le parecían cuasievidentes, y que ciertamente no lo son, tiene su fundamento en la circunstancia de que partió del hecho fenoménico indudable del “tiene que” gramaticalmente absoluto de los mandatos morales, el cual, sin embargo, no intentó aclarar más ampliamente.

El concepto de razón, introducido sin aclaraciones en el Prólogo, queda al principio reservado en el curso del texto. Kant regresa a él ocasionalmente en la primera sección, pero se esfuerza por no cargar la argumentación con su uso. Sólo en la segunda sección el concepto de razón constituye la base propiamente dicha, pero Kant lo introduce allí de nuevo de una manera que resulta legítima también desde el punto de vista formal.

Al final del Prólogo, Kant ofrece una explicación importante sobre el método que quiere emplear tanto en la primera como en la segunda sección. A la tercera sección corresponde una posición particular, a la que me voy a referir más adelante. Kant recurre aquí a una diferenciación, frecuente en su época y derivada de la matemática, entre método analítico y sintético. Esta distinción no tiene nada que ver con la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos. Por método analítico se entiende que se está tratando un asunto complejo, del cual se indagan los fundamentos o principios; a ellos se pretende remontarse y, en ese sentido, se “analiza”. En cambio, un procedimiento es sintético cuando, partiendo de determinados principios, se explica un hecho dado complejo, construyéndolo (= sintéticamente) a partir de sus elementos. En los *Prolegómenos*¹ Kant ha diferenciado de manera análoga el método analítico usado allí frente al método sintético de la *Crítica de la razón pura*.

El método usado en la primera sección de la *Fundamentación* pretende ser analítico en el sentido de que la conciencia moral

habitual constituye aquel hecho dado a partir del cual Kant, como dice al final de dicha sección, quiere remontarse mediante el análisis “hasta su principio” (403). Este principio se revela como el imperativo categórico. Ahora bien, si el método sintético consistiera en el reverso exacto del procedimiento analítico, en la segunda sección Kant debería partir del imperativo categórico y mostrar cómo se obtiene a partir de él la conciencia moral habitual. Pero Kant no piensa de modo tan esquemático. Una mera reversión de ese género sería además improductiva. En realidad, Kant toma en la segunda sección un nuevo punto de partida, el de la “facultad práctica de la razón” en cuanto tal (412), y trata de mostrar cómo se puede arribar al imperativo categórico también a partir de ella. Resulta razonable caracterizar esta vía como sintética porque él parte efectivamente de un principio que no es patente para la conciencia moral habitual sino que requiere de una clarificación y diferenciación filosóficas, mientras que la primera sección es caracterizada, con razón, como analítica: Kant no parte aquí ciertamente de una fenomenología general de la conciencia moral natural, sino de *un* aspecto de ella, que cree poder suponer que sería admitido por cualquiera.

Con respecto al desarrollo de la reflexión tanto de la primera como de la segunda sección, es importante tener muy claro qué es lo que pretende la argumentación en cada caso. Los textos filosóficos nunca deben leerse como si consistieran en una mera sucesión de ideas o tesis, no son libros de estampas, sino que poseen pretensiones argumentativas. Podría ocurrir, por ejemplo, que el imperativo categórico fuera fundamentable por el método de la primera sección —pero entonces solamente en relación con la “comprensión común de la moral”— y que no lo fuera por el método de la segunda, o a la inversa. Veremos, por cierto, que la fundamentación no funciona por ninguna de las dos vías, lo cual deja abierto, como traté señalar en la Lección anterior, que a pesar de todo el imperativo categórico mantiene su sentido. Si no se tiene un “receptor” sensible para tales diferencias, lo mejor es dejar de ocuparse de los textos filosóficos.

La primera sección es una pieza magistral de construcción de pensamiento y de argumentación filosófica y, en cuanto tal, ocupa un lugar único en Kant. Este texto está construido de

modo tal que, a partir de una única proposición, que abre el primer párrafo como con un solemne toque de trompeta y que será modificada ligeramente en el párrafo 8 (397), Kant desarrolla analíticamente tres proposiciones —en los párrafos 9 a 16—, a partir de las cuales, en el párrafo 17 (402), obtiene, de modo igualmente analítico, de acuerdo con su pretensión, el imperativo categórico. (Doy por sentado que ustedes me siguen a partir de aquí con el texto de Kant numerado por párrafos.)

El primer párrafo dice: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricciones, a no ser tan sólo una *buenavoluntad*” (393). La manera como Kant comienza con esta frase podría hacer pensar que ella tiene la cualidad lógica de una tesis. Pero en el párrafo 8 (397) dice que este concepto “ya se encuentra en el sano entendimiento natural, sin que necesite ser enseñado, sino, más bien, explicado” y, después de lo que hemos oído acerca del método a seguir en esta sección, sabemos también que la proposición sólo puede tener este sentido. Y ahora sostengo que la pretensión kantiana de haber dado en esta proposición con un rasgo esencial de la comprensión habitual de la moral es perfectamente legítima. La proposición corresponde asimismo exactamente a la indicación que hice al comienzo de mis reflexiones sobre el sentido del juicio moral. La precisión que hace Kant en el Prólogo acerca de la peculiar “necesidad” a la que se refiere un mandato moral, es idéntica en su planteo a mi indicación acerca del sentido gramaticalmente absoluto del “tiene que” moral, y también la explicación, que encontramos ahora, de que en los juicios morales se trata del bien único, que es un bien “sin restricciones”, es en su planteo idéntica al de mi precisión acerca del sentido gramaticalmente absoluto con el que hablamos de “bueno” y “malo” en los juicios morales.

Se podría querer objetar aquí que he referido este “bien” sólo a las acciones y a las personas, mientras que Kant dice que únicamente “una buena voluntad” es buena sin restricciones. Pero ambas cosas apuntan a lo mismo, y la formulación kantiana es la más precisa. Cuando juzgamos moralmente una acción, lo que juzgamos moralmente es la voluntad que determina la acción. Cuando estamos forzados a realizar una ac-

ción o cuando ésta conduce a consecuencias imprevisibles, sobre las que nuestra voluntad no ha tenido influencia, no somos moralmente responsables de ella. Cuando enjuicamos a una persona en cuanto persona y no con respecto a tales o cuales méritos (en cuanto cocinero, violinista, etc.), lo que enjuicamos es siempre su querer. Platón y Aristóteles expresaron ya esto con la siguiente observación: cuando un hombre es bueno con respecto a una capacidad determinada, tiene siempre la capacidad para ser lo opuesto. Lo que capacita, por ejemplo, a un médico para curar, lo capacita igualmente para matar. Puede hacer lo uno o lo otro según lo quiera. No es aquí la voluntad aquello que se enjuicia. Por el contrario, decimos que un buen *hombre* es incapaz de ser lo opuesto precisamente porque entonces *querría* ser lo opuesto. Por supuesto que puede ser lo opuesto a partir de su *capacidad*, pero *él* —su voluntad— es incapaz de ello.²

Si pudiera querer ser lo opuesto, no tendría ninguna disposición firme de la voluntad con respecto a la moral; lo que había aparecido como voluntad sería más bien un antojo, un capricho. Una disposición firme para querer de determinada manera es aquello que se denomina *carácter*. El carácter sería, en consecuencia, lo único que podría disputar a la voluntad la pretensión de afirmar que sólo ella es buena “sin restricciones”. Pero para Kant no existe tal alternativa. Inmediatamente en la siguiente proposición del párrafo 1 emplea él mismo la palabra “carácter” y quiere decir, desde luego: si la voluntad es lo único que, en este sentido especial, puede ser designado como bueno, entonces se trata de la firme disposición de la voluntad, es decir, el carácter. Esto está presente también detrás de mi indicación anterior, según la cual no enjuicamos moralmente la acción individual sino a la persona (p. 54). Ahora bien, un buen carácter es justamente aquello que tradicionalmente se designaba como virtud. Sería por lo tanto un malentendido querer afirmar que la virtud no representa para Kant un concepto fundamental. El hecho de que las virtudes, en plural, no tengan importancia para él es algo que tiene otra razón. Se debe a que Kant propone un único principio moral y que, por consiguiente, sólo existe una única disposición correspondiente de la voluntad, es decir, sólo la virtud, no las virtudes. El hecho de que le resultara innecesaria

rio hablar de virtudes tiene además otra razón, a la que me referiré más adelante.

Sólo una cosa se podría criticar en el enunciado kantiano: la formulación, un tanto equívoca, que dice que la buena voluntad es lo único que puede ser considerado *sin restricciones* como bueno, pues dicha formulación sugiere el malentendido de que hay que entender esta calificación en el sentido de “puro”, “sin aguar”. Incluso las elucidaciones que brinda Kant a continuación podrían alimentar este malentendido. Podría sonar como si todas las demás cosas que pueden ser buenas, ocasionalmente pudieran ser también malas. Kant se habría expresado de modo menos equívoco si hubiese dicho que se trata de *maneras* distintas de ser bueno, como yo lo hice cuando dije que hay un sentido gramaticalmente absoluto y una variedad de sentidos relativos de “bueno”. Desde luego, no hubiera sido propio de Kant usar este lenguaje, pero a partir de lo que dice se desprende, sin embargo, que los demás modos de “bueno” no sólo son gradualmente inferiores, sino que son *esencialmente* distintos, puesto que se refieren a lo “bueno para”.

Pero estos serían sólo posibles malentendidos. La única objeción de peso que podría hacerse aquí a Kant es que, al igual que en el caso de la necesidad absoluta, él sólo constata el ser bueno, caracterizándolo como “sin restricciones” aunque habría que designarlo de manera menos equívoca como “no relativo”, “incondicionado”, pero no intenta aclararlo más ampliamente. Sin duda no es preciso exigirle algo así en este lugar del texto, donde solamente quiere articular lo sobreentendido en el “entendimiento común”.

El único error que se le desliza ocurre en el párrafo 7 (396), cuando dice que la voluntad es ciertamente “el más alto” pero “no el único ni todo el ‘bien’”. Ya esta forma sustantivada es extraña. Hablamos de los “bienes” de hecho sólo a propósito de lo relativamente bueno. Lo que quiere decir aquí y lo que incorpora luego en la “Dialéctica” de la *Crítica de la razón práctica* (III^{er} apartado), es que, además de la buena voluntad (la virtud), existe todavía algo más que pertenece a la “totalidad del bien”; no por cierto los bienes de la felicidad enumerados antes, que sólo son buenos relativamente y que también pueden ser malos, sino “la felicidad”. Aquí explica Kant, sin embargo, que el bien moral es una parte, aunque privilegiada, de

un bien más abarcativo. En este caso, el bien moral no sería, como lo expuse, distinto en su concepto (e incluso en su gramática) de otras expresiones de lo bueno. Ello presupondría la existencia de un concepto genérico unitario del bien, que incluiría tanto al bien moral como a la felicidad, y, aunque Kant intenta mostrar esto en la *Crítica de la razón práctica*, su intento parece fracasar.

El hecho de que Kant concibiera esta extraña idea se debe al concepto heredado de un *summum bonum*, que se remonta a Aristóteles. Al comienzo de su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles había equiparado este concepto de un bien supremo y abarcador (*agathon*) con la felicidad, que definía como aquello que importa a un hombre en última instancia y como un todo. Sin duda es éste un concepto razonable, pero en la medida en que Aristóteles empleó para definirlo el término “bien supremo”, hizo un uso de la palabra “bien” que no se encuentra en el lenguaje natural, ni en el de entonces ni en el actual. Hay que observar que Platón, con quien Aristóteles se vincula muy estrechamente en este tema, no lo usaba aún de ese modo. Cuando Platón preguntaba por *el bien*, interrogaba acerca de qué es conveniente para alguien, es decir, acerca de su bienestar, pero el bienestar mismo no era caracterizado todavía como “el bien”. Por consiguiente, lo bueno (en el sentido de lo conveniente) era para Platón un concepto relativo; la noción gramaticalmente absoluta del bien, esto es, el concepto específicamente moral del bien, no está presente —en cuanto concepto— ni en Platón ni en Aristóteles, aun cuando estaba disponible en el uso lingüístico habitual de los griegos. La razón de ello es que la estrategia de la filosofía moral de Platón y Aristóteles consistía en mostrar que lo moral es *bueno para mí*; por eso pareció aconsejable, desde el punto de vista terminológico, emplear para lo moral en cuanto tal otro término que era también corriente en el uso lingüístico griego: *to kalón*, lo bello; por ejemplo, Platón, *República*, VI, 505 d.

Desde luego que no hay que prohibir que Aristóteles (y las tradiciones antiguas y posteriores que lo siguieron) introduzca como *terminus technicus* un modo novedoso de empleo que no se encuentra en la lengua natural. Lo importante consiste en mantener luego clara su diferencia con respecto al sentido usual de “bueno” entendido en sentido gramaticalmente abso-

luto: el nuevo concepto se refiere a lo que una persona individual quiere en última instancia y como un todo (sea que esto designe “el bien” o “todo el bien”, o no lo haga), mientras que la noción absoluta de “bueno” que existe en el lenguaje significa aquello que hace objetivamente preferible una acción o bien el carácter de una persona, que la convierte en objeto de elogio general. Esto último se adecua como caso particular, según vimos, al significado del ser-bueno atributivo más general, que remite igualmente a la alta estima objetiva.

Ahora se puede intentar, ya sea a la manera de Kant en la *Crítica de la razón práctica*, ya sea de otra manera, establecer conexiones entre las dos determinaciones, pero no se pueden someter a un concepto más genérico unitario. Que esto podía ser así fue sugerido a Kant por la tradición aristotélica, la cual resulta extraña, no en cuanto al asunto mismo, pero sí en cuanto al lenguaje. Lo único que hay que lamentar aquí es que el malentendido, insinuado ya por la formulación de la primera proposición del párrafo, se haya reforzado porque este bien no relativo se diferencia de todos los demás conceptos del bien sólo en grado y no por principio. Puesto que ello no tiene efectos en el texto restante del párrafo 1, basta con haberlo señalado. En resumen, la afirmación enunciada en la primera proposición de la sección primera expone, en mi opinión, de manera inobjetable, una característica fundamental de toda conciencia moral, y hay que aguardar ahora para ver cómo cree Kant que puede extraer exclusivamente de ella todas las consecuencias que conducen al imperativo categórico.

Los párrafos 1 y 2 tienen como propósito elucidar la idea de que podemos decir que la voluntad es pura y simplemente buena. Sólo en el párrafo 3 se da un paso más con la continuación del análisis de esta idea fundamental. Kant subraya aquí que enjuiciamos moralmente sólo el querer que determina una acción, y que nuestro juicio no depende del éxito de la acción. Pone de relieve, por cierto, a fin de evitar malentendidos, que la buena voluntad no se refiere aquí solamente al “mero deseo”, sino a la voluntad “como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder” (394). Si la voluntad así entendida no pudiera, a pesar de todo, llevar a cabo nada, “sería... como una joya brillante por sí misma” —así dice la famosa frase—, “como algo que en sí mismo posee su pleno valor”.

Veremos que, a partir de una reflexión determinada, Kant radicalizará mucho más esta noción en el párrafo 14; sólo allí se produce el contraste con el utilitarismo. La interpretación que sostiene en el párrafo presente es, por el contrario, patrimonio común de todas las concepciones morales en general (con excepción de aquellas tan primitivas que no han comprendido aún en absoluto el valor del propósito y que sólo juzgan rigiéndose por las consecuencias).³ Incluso el utilitarista debería estar de acuerdo con el párrafo 3: aun una ética que se rige por las consecuencias como el utilitarismo puede juzgar la voluntad sólo según el criterio de si ella ha hecho todo lo que estaba en su poder.

Los párrafos 4 a 7 constituyen un comentario que no pertenece a la argumentación misma. Kant presupone aquí que toda disposición natural tiene una finalidad, lo cual es para él más un supuesto plausible que una premisa legitimada, y afirma por ello, en consonancia con las concepciones pesimistas de su tiempo, que, en su uso práctico instrumental, la razón produce más daños que beneficios y que el mero instinto nos hubiese guiado mejor; una vez presupuestas ambas premisas, resultaría pensable que “la naturaleza” nos ha dado la razón no “como medio para otro propósito”, sino como fin en sí misma para posibilitar la moral. El desarrollo de esta reflexión es más bien abstruso y no forma parte de la argumentación de esta sección, pero es interesante que Kant introduzca aquí la razón como algo obvio y además en un uso absoluto, a pesar de no hablar de ella ni antes ni en la argumentación subsiguiente de la sección primera.

Kant se prepara en el párrafo 8 para el procedimiento propiamente analítico. Para este fin reemplaza el concepto de buena voluntad por el de deber [*Pflicht*]. A primera vista este paso puede resultar algo sorprendente, pero es inobjetable puesto que la noción de deber, como dice Kant con razón, “contiene el concepto de buena voluntad, aunque bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos”. “Contiene” quiere decir aquí “implica lógicamente”. “Deber” significa la necesidad práctica aludida en el prólogo (obligatoriedad). Lo que Kant dice en el párrafo 8 es sencillo: el bien es el deber, y lo que quiere decir con la expresión “ciertas restricciones subjetivas” lo comenta luego en la segunda sección de este modo: un ser santo obra

simplemente bien, por eso no es preciso hablar de un “tener que”; pero en el caso de los hombres, que podríamos obrar también de otro modo (estas son las “restricciones”), el bien es aquello a lo que estamos obligados. La afirmación de Kant, según la cual el concepto de deber (desde luego no cualquier deber, sino el deber entendido así: el bien es lo debido) contiene lógicamente la noción del bien sin restricciones, y por consiguiente es exacta. Veremos, además, que nada de la argumentación que sigue depende del concepto particular de deber y que, incluso, los distintos pasos sucesivos son más claros si se remiten siempre a la noción inicial del bien.

Kant formula ahora tres “proposiciones”, la primera en los párrafos 9-13 (397-9), la segunda en el párrafo 14 (399 s.) y la tercera en los párrafos 15-16 (400 s.). Sobre la conexión lógica entre las tres Kant dice solamente que la tercera es una “consecuencia de las dos anteriores” (400). Pero no hay que entender esto de manera silogística. La tercera proposición extrae únicamente una consecuencia a partir de las dos anteriores, las cuales, por su parte, deben seguirse de la primera proposición fundamental de la primera sección. Tenemos que preguntarnos hasta qué punto dichas conclusiones son forzosas.

El primer paso concierne al motivo por el cual una persona tiene que obrar si su voluntad es buena, es decir, si obra moralmente. Esta cuestión tiene una significación fundamental más allá de Kant, y hasta ahora no la he tratado en mi propia exposición.

Si se observa el pasaje con mayor atención, se constata que Kant procede en dos pasos. El primero tiene lugar en el párrafo 9, el segundo en los párrafos 10-13 y es mucho más radical. En el párrafo 9 Kant hace la distinción, usual en todas las éticas desde Aristóteles, entre una acción meramente “conforme al deber” y una acción “por el deber”. Meramente conforme al deber obra el comerciante —es el ejemplo que pone Kant— que atiende honradamente al público, pero no lo hace a partir de los “principios de la honradez” y, por consiguiente, no “por el deber” sino “por una intención egoísta”. Esta es la motivación del contractualista. Quiere parecer honrado porque le resulta ventajoso.

Kant puede pretender ahora, con razón, que la proposición que dice que sólo es buena la acción por el deber y no ya con-

forme al deber, se siga inmediatamente de su proposición inicial, que decía que sólo la voluntad puede ser buena sin restricciones. No es buena la acción en cuanto tal, sino sólo aquella que es guiada por una voluntad correspondiente, es decir, por el motivo adecuado. Debo querer obrar así (por ejemplo, honradamente) por esa voluntad misma, pues de otro modo actúo, para decirlo en mi terminología (p. 73), sólo cuasimoralmente, no moralmente.

El primer paso parece estar libre de objeciones, no es tampoco polémico, y Kant logra de hecho derivarlo analíticamente de la primera proposición (acerca del bien). Por el contrario, el segundo paso es discutible y conduce al conocido “rigorismo” kantiano. Kant ofrece aquí tres ejemplos, pero es suficiente (y más razonable, para no entrar en las particularidades de los otros dos) que nos atengamos sólo al segundo. En el ejemplo del comerciante, proporcionado en el párrafo 9, Kant distinguía, además de la motivación “por el deber” y “por una intención egoísta”, una tercera: “por inclinación inmediata”. Se podía prescindir de ella en el caso del comerciante, porque allí “no se podía suponer” que tuviera una inclinación inmediata por los clientes, aun cuando esto ciertamente pueda ocurrir a veces. El ejemplo del párrafo 11 trata acerca de la “beneficencia”. La intención egoísta, que es tan natural en el caso del comerciante, es aquí igualmente pensable, pero Kant no la menciona en absoluto, porque esta posibilidad no es relevante para lo que quiere mostrar; por el contrario, en el caso de la beneficencia, es frecuente que la ejerzamos no por el deber sino “por inclinación inmediata”.

Las intuiciones morales parecen dividirse en este punto. Muchos dirían: sólo si ayudamos a alguien por inclinación, esto es, como dice Kant, por “conmiseración” o compasión, podemos decir que *nosotros* le ayudamos, mientras que Kant sostiene la opinión contraria, es decir, que nuestra ayuda sólo es moral si la prestamos por el deber y no por inclinación o, formulado de modo menos extremo, si la inclinación no ejerce ninguna influencia sobre nuestra motivación. “Pero supongamos —escribe Kant— que el ánimo de ese filántropo está envuelto en las nubes del propio dolor, que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo... si entonces, cuando ninguna inclinación lo empuja a ello, sabe desasirse de esa

mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral” (398).

Este “rigorismo” de Kant, como se lo suele llamar, es lo que parece antipático a mucha gente. Pero el mero enfrentamiento de unas intuiciones con otras no puede hacernos avanzar más en el asunto mismo. Importa ver exactamente dónde residen las alternativas y, en este sentido, habrá que preguntarse también si existe una alternativa dentro de la posición de principio de Kant, como lo creía Schiller. Quisiera excluir desde ya una primera explicación demasiado simple de las reflexiones aquí necesarias, y luego mostrar que hay una segunda que también es todavía excesivamente simple y que impediría llegar al núcleo de los problemas pendientes.

La explicación a la que deberíamos renunciar por completo consiste en decir que Kant es un hijo de su tiempo y que por su intermedio habla un determinado espíritu prusiano y pietista. No es que semejante explicación histórica no sea también correcta a su modo, pero en una reflexión filosófica fundamental sería insustancial, porque como consecuencia de ello archivaríamos meramente la posición kantiana y no podríamos aprender nada de ella. No debemos olvidar, sin embargo, que la tesis que nos ocupa aquí es, de acuerdo con la propia pretensión de Kant, una derivación analítica de aquella primera proposición de la sección que parecía ser una descripción parcial adecuada de la comprensión moral corriente.

La segunda explicación, que sería ya filosófica y que sin duda contiene una parte de la verdad, consiste en que Kant se halla dentro de una tradición que efectúa una distinción fuerte entre una facultad del deseo llamada “superior”, determinada por la razón, y una facultad del deseo “inferior”, sensible (la de las inclinaciones), es decir, entre un querer racional y otro sensible; la afirmación según la cual una acción “por inclinación inmediata” no puede ser considerada como moral es una simple consecuencia de dicha interpretación. Tengamos en cuenta, con todo, que Kant no ha hablado aún de razón en la parte rigurosa de las deducciones realizadas hasta este momento.

Los únicos conceptos que se han introducido hasta ahora son los del bien y el deber. Pero al referirnos al deber deberíamos también rechazar la fácil solución que consiste en poner

simplemente en conexión la interpretación kantiana con la conciencia prusiana del deber. También esto tendría, sin duda, una cierta justificación. Pero debemos insistir aquí en el hecho de que para Kant el deber significa exclusivamente una obligatoriedad moral y que por ella se entiende simplemente aquel “tener-que” que se vincula con el concepto del bien. Es preciso aquí excluir por completo las otras connotaciones, según las cuales alguien está decidido a obrar por deber si está dispuesto a obedecer a la autoridad —piénsese en el ejemplo extremo de Eichmann—, puesto que el “tiene que”, que es decisivo para el que obedece órdenes, no tiene nada que ver con la necesidad práctica que se sigue para cualquiera del bien moral.

Ahora podemos aclarar por qué la interpretación de Kant parece seguirse forzosamente de su primera proposición. Hemos visto que sólo la buena voluntad puede ser buena sin restricciones. De allí se sigue necesariamente que las acciones sólo pueden ser buenas cuando se realizan, no conforme al deber, sino por el deber, es decir, por el bien. Si se agrega ahora que el valor de la acción no puede ser influido adicionalmente por las inclinaciones, esto quiere decir que ningún otro factor puede en absoluto desempeñar un papel; con otras palabras, sólo puede ser buena aquella acción cuyo único motivo es el deber (el bien) o, formulado con mayor precaución: pueden entrar en juego otros motivos (inclinaciones), pero para la valoración moral de las acciones sólo importa si el motivo moral fue el decisivo.

¿Es esta argumentación concluyente? Si lo es, si entonces la interpretación de Kant, lejos de ser la expresión de una idiosincrasia histórica, aparece tan plausible, deberemos preguntarnos, inversamente, a nosotros mismos, cómo podemos justificar nuestras propias intuiciones opuestas. Para simplificar, nuestras intuiciones pueden reducirse probablemente al siguiente común denominador. Quien siente la interpretación kantiana como antipática y fría, podría decir: “cuando alguien se comporta moralmente frente a otro, apreciamos más que lo haga por el otro mismo que por el deber”. El motivo sería la consideración por el otro en lugar del deber. Kant preguntaría entonces a su vez: “¿qué quiere decir que obraría por el otro?”. Dos respuestas parecen posibles. O bien: “porque tengo sim-

patía por él o le tengo lástima”. O bien: “porque es un ser humano”. Cuando Kant habla de “inclinación”, se refiere sólo a la primera respuesta. Uno tiene, en este caso, una inclinación especial por ese ser humano.

La segunda respuesta no representa una tesis contraria a la kantiana. Pues hasta aquí no se ha dicho en qué consiste el bien o el deber, y veremos más adelante que una interpretación determinada del imperativo categórico (en la segunda formulación de Kant) puede ser entendida precisamente de tal forma que, cuando obramos por el imperativo (por el deber), lo hacemos porque el otro es *un ser humano*. Por anticipado (pero ya sobre la base de lo dicho en la Lección anterior) podemos decir: es esta universalidad la que quiere asegurar Kant mediante su insistencia en el deber como motivo.

Pero nuestro oponente no se dará por satisfecho con esta argumentación. Nos advertirá que hay dos posibilidades distintas de comportarse moralmente frente a otro, independientemente de las inclinaciones particulares propias y sólo porque se trata de un ser humano: o bien porque debo hacerlo —“por deber”—, o bien por amor a los seres humanos, esto es, por afecto, compasión, inclinación, que sería ahora una suerte de inclinación universal que también sería la del “ama a tu prójimo, pues él es como tú” cristiano. Lo peculiarmente frío y rigorista de la ética kantiana, continuaría el contrincante, parece consistir en que Kant no sólo rechaza los afectos viciados de parcialidad, lo cual está bien, sino la afectividad en general.

Con ello hemos llegado al centro de la controversia, lo que se muestra también en el hecho de que ya no puedo introducir como argumento ninguna respuesta de Kant mismo, sino que debo incluir en el diálogo a un tercero. Este precisará, en primer lugar, que dicha crítica concierne ciertamente al ejemplo de Kant (referido a la beneficencia) y también a la posición kantiana en general, pero que en ese lugar no puede referirse a la argumentación de Kant en sí misma, puesto que todavía deja abierta la cuestión de si no se refiere al bien en tanto determinado afectivamente, tal como lo pedía el oponente. Lo que en todo caso, advertirá nuestro amigo, debe decirse a favor de Kant, es que debemos defender el deber —la obligatoriedad— en cuanto motivo, porque él pertenece al concepto de

moral (del “bien sin restricciones”). Lo que de todas formas tiene que quedar en pie tras el rechazo kantiano de las inclinaciones, si se ha de conservar en general la idea de la moral, es el hecho de que el ser-bueno es algo que la voluntad *exige*. Puede que apreciemos moralmente del modo más alto a quien sólo puede sino obrar moralmente, y para quien obrar moralmente (esto significa, empero: como se exige) es algo obvio y espontáneo, pero la espontaneidad no puede en cuanto tal ser el motivo del obrar. La espontaneidad misma no puede llegar a ser principio de la acción. Del rechazo kantiano por la inclinación debe retenerse absolutamente que, en el obrar moral, no puede ser la inclinación en cuanto tal lo que nos determina. Pues cuando Kant habla de inclinación se refiere al afecto natural, inmediato, que podemos tener en cierto momento y que puede ser de tal o cual modo, y que, por eso especialmente, no tienen en cuanto tal el carácter universal exigido.

La única posibilidad de apartarnos de Kant no consiste, pues, en poner el afecto en el lugar del deber, como lo hará Schopenhauer, sino en entender el obrar mismo por el deber como algo afectivo. La inclinación en cuanto tal no puede ser algo determinante sino sólo en la medida en que es una inclinación ya formada moralmente y está, por consiguiente, universalizada. Esta posibilidad tenía que parecerle a Kant contradictoria desde su presuposición antropológica de la división insalvable entre la facultad de desear sensible y superior (“racional”).

Para poder sondear, no obstante, esta posibilidad, debemos aclarar qué es lo que se encuentra en última instancia detrás de las intuiciones del oponente de Kant, y esto quiere decir, en primer lugar, por qué apreciamos particularmente el obrar moral afectivamente espontáneo y, en segundo lugar, qué se sigue de la interpretación kantiana, que sólo ahora podemos considerar como *una* exposición de aquello que obtuvo en su paso analítico.

Lo que los críticos coetáneos, en especial Schiller y el joven Hegel, censuraron de la interpretación kantiana, fue el hecho de que Kant desgarrara la naturaleza humana en dos partes, y esto no es únicamente un problema filosófico sino que, visto desde la moral, significa que no es el hombre entero el que obra moralmente. Si yo sólo obro porque me lo mandan, ¿soy todavía yo, este ser afectivo, el que obra?

Ahora bien, se puede ser todavía más escéptico respecto de la posición kantiana. Si consideramos la tesis de Hume según la cual en general sólo los sentimientos (es decir, las inclinaciones) pueden ser determinantes para la acción, entonces resulta ser una ficción el supuesto kantiano de que el mandato, en tanto libre de afectos, puede ser determinante de la acción; debería admitirse que únicamente un afecto —podríamos llamarlo el afecto específicamente moral— puede ser lo que nos proporciona la conciencia del bien que determina la acción. Para explicitar esto con la formulación que di del imperativo categórico en la Lección anterior —tener consideración por cualquiera, o respetar a alguien simplemente porque es un ser humano—, ella sería una máxima tal que, o bien debemos *sentirla afectivamente*, de tal suerte que sólo nos sentimos bien cuando nos consideramos de ese modo, o bien, en caso contrario, no sería nada para nosotros: *lack of moral sense (sense!)*.

A partir de aquí, la propia interpretación de Kant acerca de qué quiere decir querer obrar por deber cuando se le ha retirado la base afectiva, parece desvanecerse en una esfera extrañamente ingravida. ¿Qué cosa le daría aún fuerza motivacional al deber que carece de toda afectividad? Y de este modo es comprensible que el psicoanálisis, por ejemplo, haya intentado investigar los impulsos inconscientes que otorgan fuerza al deber [*Sollen*] así entendido. Kant sólo consigue disipar esas dudas en la medida en que ancla motivacionalmente el deber en la razón pura. El paso que opera Kant con su interpretación en este lugar de la primera sección es solamente evidente, en última instancia, si se tiene en cuenta ya aquí tanto la fundamentación del bien en la razón pura, que emprende en la segunda sección, como también especialmente la fundación de la motivación de la voluntad moral en la misma razón pura, intento que él mismo consideraba casi como vertiginoso y que acomete en la tercera sección de la *Fundamentación*. En este punto puedo sólo señalarlo. El paso de Kant, tal como lo interpreta, no es inconsistente pero, en primer lugar, no es concluyente y, en segundo lugar, podemos ver ya ahora con cuánto peso de pruebas carga Kant aquí.

El padre de la concepción que se contrapone a la kantiana es Aristóteles. Para él sólo puede ser bueno quien, en sus afec-

tos, dicho en términos kantianos, en sus inclinaciones, está dirigido al bien. Según Aristóteles, el hombre no tiene por naturaleza esta inclinación moral, pero ella tampoco proviene de un don divino o de la mera razón, sino que se obtiene por la educación, por la socialización.⁴ Aristóteles tiene que decir, por cierto, “por la educación correcta” y esto parece, o bien llevar a un círculo vicioso o, dado el caso, quitarle al individuo su autonomía. Se puede replicar, sin embargo: el hecho de que el hombre no pueda alcanzar el bien moral sin una provisión de ayuda socializadora, no quiere decir que pueda ser conducido a cualquier bien, según haya sido la educación recibida, sino que debe ser *su* bien y, si está educado de la manera correcta, estará en condiciones de poder decidir por su cuenta si quiere comprenderse a sí mismo de tal modo. De esta manera, en todo caso la interpretación aristotélica se puede incorporar a la pregunta: “¿por qué quiero pertenecer a una moral y precisamente a ésta?”, tal como la he desarrollado.

En cierta medida, Schiller se encuentra entre Aristóteles y Kant, en virtud de la concepción que desarrolla en su trabajo *Anmut und Würde* [*De la gracia y la dignidad*]. Schiller se considera kantiano y lo es en todos los supuestos esenciales, como lo admitió el propio Kant.⁵ La posición de Schiller, si es consistente, podría mostrar que incluso al kantiano le queda una opción que Kant no ha percibido. Schiller cree, como Kant y contra Hume y Aristóteles, que existe una razón pura práctica, la cual decide acerca de lo que es bueno y es, a la vez, determinante como motivo para la buena voluntad. Schiller concede a Kant que el principio de la buena voluntad no sólo no puede ser proporcionado por las inclinaciones, lo cual es obvio, sino que tampoco puede ser interpretado como una inclinación privilegiada (disposición afectiva), como afirma el aristotélico. Pero no le resulta convincente por qué no debe la razón poder instruir a nuestra afectividad de tal forma que, hasta donde sea posible, “concierden razón y sensibilidad, deber e inclinación”,⁶ y el hombre entonces “esté de acuerdo consigo mismo” (87).

Habría que preguntarle ahora también a Schiller por qué esto ha de ser así. A partir de su texto hay dos respuestas posibles. Se puede suponer que existe, para él, junto al principio moral un segundo mandato, el ya mencionado: “estar de

acuerdo consigo mismo”, y es sin duda este principio el que más tarde retomó Hegel. Pero no se lo debe entender como un segundo principio. Schiller escribe: “Pues estoy convencido con gran certeza... de que la participación de la inclinación en una acción libre no demuestra nada con respecto a la pura conformidad al deber de dicha acción, por eso creo poder concluir precisamente de ello,⁷ que la perfección moral del hombre resulta únicamente de la participación de su inclinación en su obrar moral. Pues el hombre no está destinado a realizar acciones morales particulares, sino a ser un ente moral”. Kant hubiera aprobado, naturalmente, esta última proposición, pero para Schiller hay que entenderla a partir de la anterior, y esto quiere decir: se trata de ser moral con la totalidad del ser afectivo. El hombre debe ser moral y no sólo algo que hay en él.

En la medida en que lo moral (la “razón”) impregna la afectividad natural, el hombre obra *espontáneamente* de manera moral, y en la medida en que el hombre obra moralmente “como desde sí mismo”, este libre juego de fuerzas produce la impresión de la “gracia”. Pero hay también situaciones en las que lo moral inevitablemente pide sacrificios a nuestra afectividad natural, especialmente cuando perjudica a nuestro “instinto de conservación”. Hay, por consiguiente, experiencias sensibles que no sólo no pueden armonizar con la moral, sino que deben oponerse a ella. Aquello que el hombre puede alcanzar en estos casos es únicamente el control de sí (103), la “serenidad en el sufrimiento”, y ésta es la “dignidad”. “Allí donde el deber moral ordena una acción que necesariamente hace sufrir a lo sensible, hay seriedad y no juego, allí la ligereza en el ejercicio nos indignaría más de lo que nos satisfaría; allí la expresión no puede ser la gracia, sino la dignidad. Vale aquí en general la ley que dice que el hombre debe hacer con gracia todo lo que puede realizar dentro de su humanidad, y con dignidad, todo aquello que, para alcanzarlo, debe hacerlo sobrepasar su humanidad” (107). Según sean las posibilidades que se dan en las diversas situaciones, predomina o bien la gracia (armonía), o bien la dignidad (conflicto); así como una actitud gentil en una situación que encierra un conflicto nos tiene que indignar, así también produce un efecto “ridículo” o “despreciable” aquel que realiza algo moral con dignidad allí donde lo puede hacer con espontaneidad.

La máxima de Schiller reza entonces así: tanta gracia como sea posible, tanta dignidad como sea necesaria. La posición parece convincente, porque en ambos casos la acción tiene lugar “por el deber”, y esto quiere decir: el motivo determinante es siempre lo moral: en el ámbito de la dignidad, de modo exclusivo, como en Kant; en el ámbito de la gracia, de modo no exclusivo, pero de tal forma que la motivación adicional del afecto no determina el *qué* sino sólo el *cómo*.

¿Qué es exactamente lo que hemos ganado gracias a Schiller? Schiller ha introducido una distinción en la cuestión de la motivación que no se encuentra en Kant ni tampoco en Aristóteles, y que parece correcta y valiosa, independientemente de si uno cree que el principio moral mismo debe asentarse más allá de la afectividad, como suponen Schiller y Kant, o si uno lo entiende, con Aristóteles, como un afecto privilegiado. Schiller aporta como novedad frente a Aristóteles la aclaración de cómo debe comportarse el hombre con respecto a la *totalidad* de sus afectos si quiere ser moralmente bueno. De esta cuestión resulta la diferenciación entre un comportamiento moralmente gentil [*anmutig*] y uno moralmente digno. También el que obra moralmente con dignidad obra como debe hacerlo de manera espontánea: para Kant, precisamente porque está determinado por la razón; para Aristóteles (si él hubiera visto el problema así), porque lo determina la parte de su afectividad que constituye su carácter moral, aun cuando esto implica que otra parte de su afectividad se resiste; y también Schiller hubiera podido decir, aunque no lo hace, que aquel que actúa con dignidad y que, en última instancia, está determinado a obrar así por la razón, al mismo tiempo lo está por una parte de su afectividad (la que está impregnada por la razón).

Aquello que de todas formas queda en pie de la interpretación de Kant, y en lo que también están de acuerdo tanto Schiller como Aristóteles, porque pertenece necesariamente al concepto del obrar moral (“bueno sin restricciones”), es el hecho de que sólo se puede caracterizar como moral, es decir, como buena, aquella acción que está determinada exclusivamente por la motivación moral, sea cual fuere la manera como dicha motivación se relaciona con la afectividad y con la totalidad de los afectos (y sólo en eso se diferencian los tres filósofos).

Ahora bien, la expresión “motivación moral” tiene diversos significados, y aquí nos encontramos con una serie de preguntas que en este contexto pueden resultar desconcertantes. Al parecer son dos cosas distintas el obrar moralmente: (I) porque se quiere ser bueno, o (II) porque el bien es aquello que se quiere (o que la mayoría de las veces se quiere). Aquí no existe diferencia alguna entre Aristóteles y Kant. Para ambos tiene una buena voluntad sólo aquel que quiere inmediatamente el bien. Alguien semejante se comprende a sí mismo de ese modo (como alguien que quiere el bien), pero ello se *muestra* únicamente en su obrar, y esto no es lo que él *quiere*. El obrar que tiene el motivo de ser alguien bueno (I) está vinculado con el obrar que tiene el motivo de mostrarse como bueno (III), y esto es lo que se denomina fariseísmo. Sólo la motivación del obrar que tiene inmediatamente como motivo el bien (II) puede reformularse también de modo equivalente así: se llama motivo al contenido determinado que reside en la concepción del bien, de tal modo que, por ejemplo, en el caso peculiar de la moral del imperativo categórico, se puede decir simplemente también: él obra por respeto al ser humano. Resulta instructivo darse cuenta de que esta reformulación no es posible en el otro caso (II). No se podría decir: “él obra así porque quiere ser alguien que obra por respeto al ser humano”, puesto que con el “por” se nombraría ciertamente el motivo; no se puede, sin embargo, tener el motivo (A) de ser alguien que obra por otro motivo determinado (B), excepto en el proceso de educación de sí mismo, en el que alguien se quiere formar como aquel (A) que *obrará* por el motivo (B), y ésta es, desde luego, una posibilidad que tiene sentido. En caso contrario, sólo se podría tener el motivo A de ser alguien que obra *como* uno que actúa por otro motivo B.

La insistencia de Kant en el hecho de que sólo obra moralmente aquel que actúa por el deber podría fácilmente hacer creer que entiende la motivación moral en el sentido (I). Pero esto sería un completo malentendido. Según Kant, no obra moralmente quien quiere obrar por el deber, sino quien obra por el deber. (En la terminología que empleará después, sólo es bueno aquel para quien la razón o la ley constituye inmediatamente el motivo de determinación de su obrar.)

De mi propia manera de exponer el concepto de moral resulta todavía una complicación adicional. Hemos visto que el

bien es algo que, por su concepto mismo, se exige recíprocamente, y que dicha exigencia —la necesidad práctica— se apoya en la sanción interna de indignación y vergüenza. Kant no pudo ver esto, porque dejó sin aclarar el concepto del deber [*Sollen*], de la necesidad práctica. Pero ustedes podrían replicarme: ¿no obtengo con esta concepción una complicación adicional? Pues ahora se origina una nueva bifurcación en la motivación posible: el agente moral, ¿obra como lo hace, porque eso es bueno, o lo hace para evitar la sanción interna? Me resulta difícil resolver la cuestión. También para Aristóteles alguien se revela como moralmente motivado porque es capaz de vergüenza moral. Por otro lado, se podría decir: sólo obra de modo auténticamente moral aquel que sólo obra así porque ello es bueno (o, en el caso especial de la moral del imperativo categórico, porque respeta a los seres humanos), sin que tenga importancia alguna la posible sanción. Prestemos atención, por otra parte, al hecho de que la sanción es interna, es decir, que ella sólo es eficaz para quien considera que obrar así es malo y que, por consiguiente, ha incorporado a su identidad no actuar de ese modo.

Debo admitir que la problemática, tal como la veo, contiene una complicación adicional, pero ella reside en la cosa misma: no podemos hacerla más simple de lo que es. Adam Smith ha señalado con razón que la persona buena no actúa tal como lo hace porque, de lo contrario, sería reprobada y se enfrentaría a la indignación —la reprobación y la indignación fácticas no tienen ninguna importancia para la persona buena—, pero que ciertamente pertenece a la motivación moral el que dicha persona considere su obrar, en el otro caso, como *digno de reprobación e indignante* (véase mi Lección 16). Pero incluso si la acción moral en la que la sanción interna no desempeña para el agente ningún papel nos parece la más pura, es decir, si él obra simplemente por el bien y, por ende, sólo por respeto a los demás, la sanción interna, no obstante, pertenece al concepto del bien moral; a diferencia de las restantes formas del bien atributivo (un buen cantante, etcétera), simplemente no es posible definir este bien atributivo privilegiado (un buen hombre) de otro modo que incluyendo las exigencias recíprocas. Por lo demás, este resultado corresponde probablemente a la realidad psicológica: parece apenas posible separar ambas mo-

tivaciones. ¿Mantengo mi promesa porque respeto a la persona, o porque en caso contrario me avergonzaría o me despreciaría? Se podría decir que ambas cosas son casi idénticas.

Tras este largo excursus sobre la motivación moral (que hay que diferenciar, desde luego, de la motivación *para* la moral), podemos continuar la interpretación del texto kantiano. En el párrafo 14 establece Kant la segunda proposición, que, en su opinión, se sigue analíticamente de la primera proposición fundamental de la sección primera. Este es el paso decisivo de toda esta sección. El enunciado dice: “Una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer*, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear” (399 s.).

Cuando Kant dice aquí “no en el propósito”, el término “propósito” significa, desde luego, lo que se ha propuesto, el fin. Ahora bien, se podría decir que toda acción está referida a fines (y Kant admitirá incluso esto más tarde, 427). La razón por la cual tiene que negar esto aquí para la acción moral es algo que no hace explícito en este punto, pero que, de hecho, parece que se sigue lógicamente de modo forzoso de la primera proposición fundamental de la sección primera. Si la voluntad misma es lo único que puede ser “bueno sin restricciones”, el hecho de si es buena o mala no puede depender de la realización de un fin determinado, puesto que entonces este fin —el “objeto de la acción”— tendría que ser bueno en un sentido previo y también “sin restricciones”, y ello contradiría a la proposición que dice que no puede haber nada que sea bueno sin restricciones “excepto una buena voluntad”.

Esta es también la razón por la cual Kant tiene que introducir en esta proposición el concepto de *máxima*. En la bibliografía sobre el tema se ha discutido mucho acerca de este concepto, pero ni su significado es difícil de entender ni tampoco lo es la necesidad de incorporarlo en este punto. En una nota al párrafo 15, que en realidad debería figurar en este lugar, así como en una nota correspondiente en la segunda sección (421), Kant explica que entiende por máxima la regla que determina al querer (o al obrar). Si debe ser posible que el querer no se determine por un fin, parece que la única alternativa

consiste en que sea determinado por un regla, y todo esto se comprende bien si la regla es la del imperativo categórico. ¿Debe entonces decirse: algunas veces la voluntad se determina por un fin y otras veces por una regla, que sería entonces la del imperativo categórico? Kant presenta al lector de la *Fundamentación*, sin embargo, toda acción de tal forma que se produce según reglas. Así se menciona como ejemplo: hago mía la máxima de salir de apuros por medio de una promesa mentirosa (402 s.). También la acción inmoral, y al parecer toda acción en general, debe caer ahora bajo una máxima. Esto puede confundir al lector en un primer momento. Se preguntará cómo se relaciona la referencia del querer a los fines con su referencia a las máximas.

Kant aclaró este asunto únicamente en un tratado tardío, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí dice: “la libertad del albedrío es de esta constitución tan peculiar, que no puede ser determinada a la acción por ningún motivo impulsor, salvo en la medida que el hombre la incorpore en su máxima (que la haya convertido en regla general, según la cual quiere obrar)”.⁸ Es decir: también quien se deja determinar por cualesquiera fines (propósitos), esto es, por el hecho de que *él* quiere ahora precisamente *esto*, se deja determinar, empero, de antemano por la regla general que consiste en querer siempre aquello que precisamente quiere, y esto significa, por la máxima del “amor a sí mismo”⁹ (del egoísmo). A causa de esta particular dificultad, que al principio sólo resultó del hecho de que la voluntad *moral* no se puede determinar primariamente por un fin, Kant llegó a comprender de un modo nuevo esta “constitución tan peculiar” del querer del hombre, a saber, que todo querer humano, incluso antes de que quiera cualesquiera fines determinados y sirviendo de base a dicho querer, se ha decidido ya por una u otra máxima fundamental; tales máximas pueden ser para Kant solamente dos: la de la moral o la del amor a sí mismo. Por eso muestra también, en el tratado sobre la religión, que el obrar por el deber, aun cuando no se deja determinar por un fin (al que a su vez determina la inclinación), igualmente está referido a fines, “pues sin referencia a fines no puede haber ninguna determinación de la voluntad en el hombre”.¹⁰

Así queda aclarada la conexión entre el modo como la voluntad se refiere a las máximas y el modo como se refiere a los

fines. Me parece una de las evidencias más profundas de la filosofía moral kantiana que todo querer en general, antes de ser un querer esto o aquello, es un querer relativo a cómo quiero yo considerarme a mí mismo. Se puede dejar en suspenso la cuestión de si hay que entender la máxima fundamental del amor a sí mismo siempre como una decisión *contra* la moral, como lo hace Kant.¹¹ Si se admite la posibilidad de una *lack of moral sense*, esto no se puede ver así, pero la tesis kantiana según la cual sólo pueden existir estas dos máximas acerca de cómo uno quiere entender su vida me parece que tiene un alto grado de plausibilidad.

Volvamos ahora a la tesis del párrafo 14. En la ética anglosajona de los últimos decenios era usual clasificar los sistemas morales modernos que parten de un principio unitario en deontológicos y teleológicos.¹² Se entiende por sistema moral teleológico (del griego *télos*, fin) aquel que llama buena o correcta a una acción precisamente cuando promueve un fin determinado. Esto presupone que el fin, por su parte, es considerado como el único bien no restringido (motivo por el cual la acción buena, para evitar ambigüedades, se llama correcta y no buena). El prototipo de un sistema moral semejante es el utilitarismo. Se entiende por sistema moral deontológico (del griego *déon*, deber) aquella ética que no hace depender la bondad de la voluntad de la valoración presupuesta de un fin. Por ello se considera generalmente la moral kantiana como prototipo de un sistema de este tipo, y Kant estatuye con precisión esta concepción en el párrafo 14. La posición que sustenta aquí puede designarse también como su peculiar *formalismo*. El propio Kant dice: si el principio de la buena voluntad no reside en su propósito, sólo “puede ser determinado por el principio formal del querer en general” (400).

En un primer momento, la concepción de Kant podría tener, también en este respecto, un efecto repugnante, mientras que un principio teleológico parece ser más natural. ¿Qué cosa puede parecer más plausible que el hecho de que una acción es buena (correcta) en la medida en que evita daños y favorece el bien? Pero, ¿el bien para quién? La interpretación teleológica sugiere inmediatamente la pregunta. ¿Hay que entenderla de tal modo que el bien moral se reduce a un bien relativo, o que lo incondicionalmente bueno se define ahora de manera nueva? El utilitarismo hace ambas cosas: el fin por el cual se debe

medir el querer moral es, en primer lugar, aquel que resulta ser el mejor *para* la mayoría, y, en segundo lugar, el bien absoluto debe definirse de este modo. Pero, ¿hasta qué punto no son arbitrarios ambos pasos? Quiero dejar de lado la cuestión, muchas veces discutida, acerca de si podemos estar de acuerdo con la manera como juzgamos como buenas o malas las acciones individuales,¹³ y preguntar únicamente qué actitud hubiera adoptado Kant frente a esta propuesta (pues, ¿es otra cosa que una propuesta?). Kant hubiera dicho, desde luego: si alguien caracteriza alguna situación del mundo como buena, esto sólo puede tener el sentido de que él se la propone como fin propio, es decir, que su inclinación tiende a realizarla. Quien juzga de manera utilitarista, simplemente dice que algo es bueno para él si a todos les va mejor. Este argumento —y no veo qué se le pueda objetar— quiere decir que, por su estructura, la concepción utilitarista no tiene nada que ver con la moral, aun cuando se la proclame como tal y en sus resultados concuerde parcialmente con nuestras intuiciones morales.

Por su parte, contra el deontologismo es usual argumentar que conduce a un fetichismo de las reglas. Como remate sirven de ejemplo aquellos deberes que, para Kant, cumplen de hecho un papel importante, como ocurre con el deber de mantener las promesas. La posición kantiana parece culminar en esto: quien ha dado su promesa a otro no debe mantenerla por respeto a la otra persona sino por la regla misma. Pero con esa orientación por reglas particulares no se puede llegar al núcleo de la controversia. La posición de Kant culmina, bien entendida, en la máxima del altruismo. Esta máxima dice: Ten en consideración los intereses de los demás, respeta los derechos de cada uno. Si uno no se atiene a las reglas particulares sino al principio moral en cuanto tal —lo que Kant, precisamente en el párrafo siguiente, llama “la ley”—, resulta claro que, como acabamos de ver a propósito del tratado sobre la religión, la máxima está referida completamente a fines. Kant incluirá esto diciendo que el principio moral prescribe tratar a todo ser humano como fin en sí mismo, una formulación que ciertamente tendremos que aclarar en el lugar pertinente.

Así consideradas las cosas, desaparece la aparente oposición entre la referencia a la regla y la referencia a los hombres involucrados, y la referencia a la regla, el llamado formalismo, asegura únicamente el universalismo exigido absoluta-

mente. En mi opinión, es preciso dar la razón a Kant en cuanto a que su “segunda proposición” se sigue analíticamente del enunciado inicial de la primera sección, y que debemos rechazar una concepción moral teleológica. Una vez admitido esto, tenemos que observar que la manera como Kant cree poder desarrollar su alternativa a la concepción teleológica a partir de la noción de querer, no es convincente y, en verdad, ni siquiera es comprensible. El valor de la acción moral, así reza el intento kantiano de dar un contenido coherente a su comprensión de principio, sólo puede “ser determinado por el principio formal del querer en general”. Pero no se ve en absoluto en qué medida “el querer en general” tiene un “principio formal”. Kant hace aquí algo sin duda ingenioso, ya que esta propuesta parece ser lo único que se puede seguir de la proposición inicial de la sección primera sin premisas adicionales, pero el resultado es vacío.

Nos encontramos así con un paso en el desarrollo de la argumentación de Kant cuya importancia metodológica hay que considerar con exactitud. Sospecho que el propio Kant habría admitido que este paso, tal como lo ha dado aquí, no es en sí mismo evidente, puesto que, en caso contrario, no habría necesitado escribir la segunda sección de la *Fundamentación*. Sólo el concepto de razón, que Kant deja aquí todavía completamente de lado porque no está contenido en la comprensión habitual de la moral, le permitirá hablar de un principio formal; será el de la *voluntad racional*, no el de la voluntad en general. No representa aún un argumento decisivo el que la presunta derivación del imperativo categórico en la primera sección, tal como es efectuada sobre la base del párrafo 14, no ha resultado exitosa. Kant podría haber dicho, incluso, que en este punto sólo podía anticiparla. Tanto mayor debe ser, entonces, nuestra ansiedad por saber si resultará convincente la única fundamentación decisiva, la de la segunda sección. Todo el peso recae ahora en el concepto de razón.

Con estas precauciones podemos avanzar ahora hasta la “tercera proposición”, que Kant formula en el párrafo 15. Dice así: “El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (400). Mientras que las dos primeras proposiciones se seguían analíticamente del primer enunciado de esta sección, la tercera resulta también de modo analítico, pero esta vez “como

consecuencia de las dos anteriores”. Es fácil ver esto. La primera proposición afirmaba: Una acción es moralmente buena sólo si está motivada por el deber mismo (por lo que es mandado, es decir, por lo necesario en sentido práctico). Esta pura motivación por lo moral mismo es incorporada ahora al concepto del respeto. La segunda proposición decía: Lo moral consiste exclusivamente en “el principio del querer”. Este “principio formal” es incorporado ahora a la expresión “ley”. Una acción es moral si y sólo si sucede “por respeto a la ley”. La pretensión kantiana, según la cual la tercera proposición no agrega nada nuevo, sino que sólo conecta las dos anteriores, está justificada. Para una mejor comprensión de la tercera proposición, sólo queda por señalar que Kant no entiende aquí el deber cuasiobjetivamente como lo mandado, sino cuasisubjetivamente como la acción por el deber. No es necesario, en nuestro contexto, abordar ahora el difícil concepto del respeto, que Kant, en una forma desacostumbrada, no refiere primariamente a las personas sino a la ley misma, lo que elucida en la sagaz nota 2 de la página 402. Es suficiente considerar la palabra como clave de la motivación moral.

En el párrafo 17 llega a su término el desarrollo de la argumentación de la primera sección. Kant cree poder mostrar ahora que lo dicho antes —en esencia, el principio formal de la voluntad en cuanto tal (la ley, que se completa en el párrafo 15), introducido en el párrafo 14— basta para poder probar que el imperativo categórico es el contenido de la moral. Puesto que, a partir del párrafo 14, no queda “más que la legalidad universal de las acciones en general”, el mandato moral sólo puede decir “que pueda querer también que mi máxima deba convertirse en ley universal” (402).

Si esta conclusión fuera válida, Kant habría logrado derivar el imperativo categórico de la mera premisa, tomada de la comprensión normal de la moral, que dice que la voluntad es lo único que puede ser bueno sin restricciones. Pero la conclusión, desde luego, no es válida. En primer lugar, no sabemos en absoluto qué quiere decir la expresión “principio formal del querer” del párrafo 14, de modo que no podemos enjuiciar con qué derecho puede ser incorporada a la expresión “legalidad

universal de las acciones en general”; incluso esta última es, o bien incomprendible, o bien multívoca. Y el paso que va desde aquí hasta el enunciado, mucho más específico, que dice “que pueda querer también que mi máxima deba convertirse en ley universal”, parece completamente arbitrario. Pero no debemos tampoco sopesar aquí estas palabras con tanto cuidado. Las podemos considerar como una mera anticipación del argumento que Kant creyó que únicamente era posible presentar en la segunda sección con ayuda del concepto de razón práctica.

Notas

1. *Werke*, IV, 263. Desde luego, el procedimiento tanto del método sintético como del analítico es analítico en el sentido de los juicios o conexiones de conceptos analíticos.
2. Véase Platón, *Hippias menor*; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 1140 b 22-24.
3. Véase J. Piaget, *Los juicios morales chez l'enfant*, París, 1932, cap. 2; trad. cast.: *Los juicios morales en el niño*.
4. Véase *Ética a Nicómaco*, I, 10, y II, 1.
5. *Werke*, VI, 23; trad. cast.: “Sobre el tratado de Schiller de la gracia y la dignidad”, en: Friedrich Schiller, *De la gracia y la dignidad, De la poesía ingenua y de la poesía sentimental. Y una polémica: Kant-Schiller-Goethe-Hegel*, Barcelona (trad. y comp. A. Ackermann), 1985, p. 161 s.
6. F. Schiller, *Werke* (comp. por L. Bellermann), tomo 8; trad. cast.: véase nota 5.
7. El que esto se concluya “precisamente de ello” no es, desde luego, cierto; la justificación de la frase consecuente consiste en que el *hombre* (determinado afectivamente) debe obrar conforme al deber.
8. *Werke* VI, 23 s. [*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1986.]
9. *Op. cit.*, 36
10. *Op. cit.*, 4.
11. Véase toda la primera parte del tratado sobre la religión.
12. Véase, por ejemplo, W. Frankena, *Ethics*, cap. 2.
13. Véase, por ejemplo, B. Williams, “A Critique of Utilitarianism”, en: J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism for and against*, Cambridge, 1973.

Séptima Lección
La segunda sección de la
Fundamentación de la
metafísica de las
costumbres de Kant

La primera sección de la *Fundamentación* puede ser considerada como un genial intento de sugerir, aunque quizá no de derivar, el imperativo categórico a partir de un aspecto central de la comprensión habitual de la moral. La imposibilidad de derivarlo sobre esa base resulta ya del hecho de que el aspecto de la comprensión habitual de la moral del que parte Kant es un rasgo fundamental de la moral en general; por esa razón no es posible derivar de ella la concepción moral específica del imperativo categórico. La diferencia que puse de manifiesto entre una comprensión moral en general y aquella que Kant supone como su comprensión usual, y que ya es una concepción determinada, es algo que no existe para él. Pero Kant era consciente del hecho de que, si hubiera que fundamentar en general de manera absoluta la interpretación moral del imperativo categórico, sólo podría hacerse con ayuda del concepto de razón práctica. Por eso, la parte sustancial de la segunda sección (tras un largo excurso en el que afirma que la moral no puede tener un fundamento empírico y que, en consecuencia (!), debe tenerlo a priori, véase p. 90), comienza con el propósito de querer “perseguir y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación, hasta allí donde surge el concepto del deber” (412). El método es ahora el sintético: el concepto de deber no se presu-

pone ya ni se deriva analíticamente de intuiciones disponibles, sino que debe *obtenerse* si se investiga la facultad práctica de la razón de manera suficiente.

Conceptualmente, lo que Kant entiende aquí por facultad práctica de la razón no es algo del todo unívoco, si bien resulta completamente clara la manera como quiere que se entiendan las proposiciones sobre la razón práctica. Kant parte de una secuencia de enunciados algo difícil que debe ser comprendida con exactitud (412): “Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que la razón práctica”.

El hecho de que Kant no mantenga la equivalencia, enunciada en la última frase, entre voluntad y razón práctica, no es algo decisivo. En la *Fundamentación* emplea el término “voluntad” de manera ambigua, lo que resolverá en la *Metafísica de las costumbres* cuando reserve la expresión “voluntad” para esta idea de la razón práctica, esto es, para la voluntad ya determinada por la razón, y emplee la palabra “albedrío” en el sentido habitual de querer, el cual puede ser racional o no serlo.¹

Resulta más dificultoso comprender a qué se refiere cuando dice que los seres racionales pueden “obrar por la representación de las leyes”. Esto suena como si fueran las mismas leyes, y en la misma formulación, las que el entendimiento teórico puede constatar en la naturaleza y luego “por cuya representación” es posible obrar racionalmente. Ello está desde ya excluido en virtud de que, entonces, el imperativo categórico, que no tiene equivalente alguno en una ley natural, no sería un ejemplo de principio práctico, lo que, sin embargo, es afirmado unívocamente, como se mostrará en lo que sigue.

A los imperativos hipotéticos corresponde en cada caso una ley natural, si bien no en la misma formulación. Las leyes naturales, en su figura más simple, tienen la forma “Siempre que x , entonces y ”, por ejemplo: “Siempre que una piedra (de determinado tamaño) choca contra un cristal (de un tipo determinado y con una velocidad determinada) (x), rompe la lámina (y)”. Sólo a partir de una reformulación se obtiene de ella el principio práctico de un imperativo hipotético: “Si quieres

romper la lámina (y), arroja una piedra (de tal tipo, etc.) contra ella (x)". De la proposición teórica "Siempre que x , entonces y " se obtiene así la proposición práctica "Siempre que quieras y , haz x ". Las leyes por "cuya representación" se puede obrar no son leyes naturales ni siquiera en el caso del imperativo hipotético, pero se fundan en ellas. En el siguiente párrafo, Kant designa a estos principios prácticos como mandatos de la razón y a sus "fórmulas" —es decir, su expresión lingüística— como imperativos. Entiende por "imperativos" y por "mandatos" exclusivamente aquellos que se fundan en la razón. Desde luego, no se ha pensado en el concepto más amplio de imperativos gramaticales o de mandatos sociales.

Pero, ¿qué significa el hecho de que estas reglas —que corresponden a las que caractericé en la Lección 2 como reglas de razón— son "mandatos de la razón"? Dice Kant en el tercer párrafo de esta serie: estos mandatos "dicen que sería bueno hacer u omitir algo" (413) y, en realidad: siempre podemos reformular la expresión "Si quieres y , haz x " como "Si quieres y , es bueno hacer x ". (Podemos aquí prescindir, con Kant, de la complicación siguiente: la mayoría de las veces hay varios medios para alcanzar y , por lo cual tiene lugar también la formulación "mejor", en lugar de "bueno".)

Kant continúa, en este lugar, así: "es, empero, prácticamente *bueno* lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto tal" (413). Al comienzo de todo este fragmento, Kant había sugerido, por el contrario, que estas leyes se llaman leyes de la razón porque "se exige razón para derivar las acciones de las leyes" (412). A fin de poder juzgar luego la propuesta kantiana acerca de cuál es el contenido del imperativo categórico, es importante aclarar la diferencia entre estas dos explicaciones.

Con esto se conecta, desde luego, la cuestión de qué es lo que hay que entender en general por "razón" y por "razón práctica". Kant la caracteriza usualmente como la facultad de concluir, y a esta interpretación corresponde la última explicación que citamos: las reglas prácticas son leyes de la razón porque sólo por la razón podemos "derivar" acciones a partir de ellas. Sería entonces característico de la razón que se refle-

ra a proposiciones generales y a sus implicaciones. Pero existe un concepto más general de razón, según el cual ella es la facultad de justificación (*rationem reddere*) [dar razones]. Esta noción es más general debido a que la justificación de un enunciado (o de una acción) por medio de otros enunciados, es decir, por medio de una conclusión, es sólo una forma de justificación que, además, es relativa. Ahora bien, es la segunda significación de razón, más general y más frecuente en el uso lingüístico habitual (compárense, en particular, los vocablos correspondientes en otros idiomas: *reason*, *raison*), la que presupone Kant en la proposición donde explica la palabra “bueno”.

Muchas cosas hablan a favor de entender la referencia a reglas de razón [*vernünftige*] o racionales [*rationale*] en este sentido. Pues una regla tal es aquella que fundamenta objetivamente una acción determinada, como dice aquí Kant, y no en general una regla de la cual puedan derivarse acciones particulares. Se necesitaría la razón en este último sentido, también, para poder aplicar concretamente una regla del tipo: “Siempre que se toque el silbato, hay que apuntar el arma”, aunque ciertamente no podríamos decir que se trata de una regla de razón, y no lo es, precisamente, porque no está fundamentada objetivamente. Además, únicamente este significado amplio de razón hace comprensible por qué no llamamos racional al acto de su aplicación, sino a la ley misma. Veremos, empero, que, frente a la cuestión acerca de cómo hay que entender el imperativo categórico, Kant se orientó hacia la otra significación.

Antes de ocuparse de la cuestión del contenido del imperativo categórico, Kant tuvo primero que decir qué es, en general, lo que hay que entender por tal. Esto se comprende ahora con facilidad, una vez que se han introducido las fórmulas: “Si quieres y, haz *x*” = “Si quieres y, es bueno (o lo mejor) hacer *x*”, o bien (por lo que dijimos) “Si quieres y, es racional hacer *x*”. Kant llama hipotéticos a los imperativos de este tipo, porque hacer *x* es racional sólo a *condición* de que se quiera y. Esto lo conduce, en la página 414, a contemplar la posibilidad de un imperativo de la razón desprovisto de tal condición. Este tendría, así, la forma “es bueno hacer *x*” = “es racional hacer *x*”, punto y sin condición.

No cuesta trabajo comprender la primera de estas dos formulaciones, puesto que nuestros juicios morales tienen exactamente esa forma; he intentado mostrar, con todo, que en ellos los términos “bueno” y “malo” tienen un sentido completamente distinto que en las reglas racionales (Lección 2). Allí he señalado que Kant precisamente no quiere decir eso, y eso mismo lo expresa aquí cuando entiende una proposición de la forma “es bueno hacer x ” en el sentido de “es racional hacer x ”.

Kant introduce su propuesta aquí, precavidamente, en subjuntivo, pero únicamente porque deja abierta la cuestión acerca de si existe una proposición con esa forma. Para el lector que no ha sido educado con Kant, no se plantea en primer lugar la cuestión acerca de si se encontrará un contenido para esta forma proposicional, sino que se pregunta en qué medida esta fórmula proposicional puede en general tener sentido. Nos enfrentamos de nuevo a la pregunta que ya había abordado en la Lección 2. Kant establece aquí, sin nombrar siquiera otras alternativas, que la expresión “bien sin restricciones”, mencionada en la primera proposición de la sección primera de la *Fundamentación*, tiene el sentido de “mandado racionalmente”, aunque es preciso sostener, contra ello, que esta afirmación de una acción que debe ser en y por sí misma racional, y no en relación con alguna cosa, no tiene ningún sentido.

Nos hallamos, pues, en el lugar decisivo donde Kant cree poder mostrar que hay que fundamentar el bien sin restricciones de la moral, y eso quiere decir que hay que fundamentarlo de manera absoluta. Dije ya en la Lección 2 que aquí tenemos que ser lo más tolerantes que podamos y dar a Kant la posibilidad de mostrar que puede otorgar sentido a esta proposición, que *en apariencia* no lo tiene. Kant mismo, desde luego, ve la situación metódica de otra manera: afirma que la proposición es comprensible y la cuestión se reduce, entonces, a si es posible darle un contenido determinado que sea evidente y que, por lo tanto, sea también forzoso.

Kant se ocupa de dicho problema algunas páginas más adelante y cree que puede solucionarlo por medio de una reflexión sencilla: “Cuando pienso... un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima, de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna

condición a la que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción... El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: Obra sólo según la máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (420 s.).

Kant da aquí una respuesta de contenido idéntico a la que había dado en el párrafo 17 de la primera sección (véase Lección 6, pp. 123-4). Sólo que allí debió recurrir a la idea, por sí misma incomprendible, de una ley del “querer en general”, mientras que aquí puede apoyarse en el concepto de una ley práctica de la razón, cuyo sentido es inobjetable, por lo menos en el caso de los imperativos hipotéticos. Supongamos con Kant, una vez más, que tal ley también es comprensible en el caso del imperativo categórico, en el que la ley “no contiene ninguna condición que la limite”. La conclusión que extrae en la segunda proposición del texto citado, que si la condición desaparece (es decir, el enunciado-condicional “si...”), sólo queda “la universalidad de una ley en general”, es, empero, sin duda alguna, un *non sequitur* [no se sigue]. Pues, si dichos imperativos no hipotéticos tuvieran en general sentido, obviamente sería pensable que representaran leyes con contenidos distintos, como se puede ver con claridad en la forma, presuntamente equivalente, del juicio de valor correspondiente: “Obrar (o ser) de tal y cual modo es bueno”. Para una ética de las virtudes se sobreentiende, incluso, que existe una variedad de dichos enunciados.

Por consiguiente, el argumento que de hecho proporciona Kant es ciertamente falso. Pero es probable que para Kant entrara en juego la idea de que, según uno de los significados antes mencionados de razón —como facultad de concluir— y la idea, para él estrechamente ligada a aquélla, de que la razón es la facultad de los principios,² resulta a partir de la pura racionalidad algo así como “la mera legalidad en general” (402). Esta expresión, sin embargo, es en y por sí tan indeterminada que podría significar cualquier cosa, y únicamente adquiere un sentido en la formulación del imperativo categórico mismo que Kant ofrece al final de la cita transcripta anteriormente, formulación que ciertamente no se *sigue* de los pensamientos anteriores.

Recordemos ahora los dos significados de “razón” que diferencié más arriba (pp. 126-7). En su fundamentación del imperativo categórico, Kant parece atenerse a *una* de ellas. Pero, puesto que se debe tratar de una *fundamentación*, habría sido más plausible que se atuviera a la *otra* fundamentación. Se habría podido fundamentar el imperativo categórico, por ejemplo, de la siguiente manera: “Una acción es buena sin restricciones si se pudiera fundamentarla frente a todos, y esto quiere decir, si todos pudieran aprobarla”. Tal versión del imperativo categórico se asemeja bastante a la tercera fórmula kantiana pero, según su concepción, la idea de justificar de esta manera el imperativo (estaría absolutamente fundamentado aquello que se puede justificar frente a todos) pertenece a la ética discursiva. Al propio Kant no se le ocurrió la idea de fundamentar el imperativo categórico por medio de semejante concepto “comunicativo” de la razón, y en la próxima Lección, con ocasión de la elucidación de la ética discursiva, veremos que dicha idea es irrealizable.

Si continuamos de momento con Kant mismo, podemos constatar ahora que ha fracasado su intento de dar un contenido determinado a la idea de un imperativo categórico en el sentido de un imperativo a partir de la razón pura (no relativa), el cual no era ya en sí mismo particularmente comprensible; con ello ha fracasado también —si prescindimos ahora del mencionado rayo de esperanza de la ética discursiva— el proyecto kantiano de fundamentar de manera absoluta la moral (como una consecuencia de la idea de una razón pura práctica).

Esto no significa, desde luego, que el imperativo categórico, tal como lo formula Kant en la llamada primera formulación al final del texto citado, carezca de todo sentido. En la Lección 5 intenté mostrar que representa, de hecho, el sentido más plausible que puede darse al concepto del bien moral: a la excelencia objetiva del hombre en cuanto ser cooperativo. Sin embargo, no se puede fundamentar de la manera como pensó Kant, y con ello se ha rellenado un hueco que tuve que dejar abierto en virtud de mi tesis de que el imperativo no se puede fundamentar en absoluto, a saber, el que se refería al concepto de razón.

Debo señalar aún una peculiaridad significativa en la formulación del imperativo categórico, que por cierto no hay que

derivar del texto precedente. Kant dice, con razón, que tengo que *poder querer* que la máxima según la cual obro se torne ley universal. Es sin duda claro que el querer del cual se trata aquí es el querer habitual, aún pre-moral y egoísta, pues un querer es moral en la medida en que se deja determinar por el imperativo categórico. Por consiguiente, el querer que se presenta en la formulación del imperativo todavía no es moral. Y el asunto al que se alude es también claro. Por ejemplo, por razón de nuestros intereses, no queremos que otros nos hagan daño, y de ahí se sigue que no “podemos querer” que la máxima (por ejemplo, que acabo de seguir o de ponderar) de hacer daño a otro si me conviene, se torne “ley universal”, puesto que esto significaría que todos, si les conviene, me harían continuamente daño.

Esta referencia inevitable al querer empírico en el imperativo categórico, que en apariencia era puramente a priori, fue al parecer una molestia irritante para Kant, por lo cual incluso la suprimió en la *Crítica de la razón práctica*. Allí el imperativo categórico es formulado como sigue: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (§ 7). En la *Fundamentación* ha procedido más adecuadamente. Aquí explica que existen muchas máximas —por ejemplo, romper una promesa— que no pueden “ser siquiera *pensadas*” como ley universal, y “mucho menos se pueda *querer* que deba serlo” (424). Pero en otros casos es perfectamente posible pensar que esto en general suceda (por ejemplo, que los seres humanos se hagan daño mutuamente), si bien es “imposible *querer*” que eso suceda. Kant dijo, también en la *Fundamentación*, que aquellos mandatos morales que se fundan en la imposibilidad de pensar su universalización poseen una dignidad superior, y esto debe estar en conexión con el hecho de que ellos no parecían contener ninguna referencia al querer empírico egoísta (pues es un error, como veremos, sostener que los mandatos así fundamentados definen³ la clase de los llamados deberes “perfectos”). La formulación de Kant, “mucho menos se puede *querer*...” es digna de atención. Pues, ¿por qué no deberíamos, por lo menos, poder querer (o desear) algo irrealizable? Habrá que preguntarse, empero, de qué se trata realmente en el caso de la evaluación moral incluso de la primera clase de máxi-

mas inmorales: ¿del hecho de que no se puede pensar su universalización, o de que no se la puede querer?

Kant parece dar una respuesta a ello en el siguiente párrafo, que remite sin duda al no poder querer. Es el lugar al que me he referido en la Lección 5 (p. 78). Kant dice aquí que nosotros —sin distinguir de cuál de los tipos de deber mencionados se trata— “efectivamente no queremos” que una máxima in-moral se torne ley universal. Y se puede decir ahora, como lo hice en la Lección 5, que es *aquí* donde Kant nombra la verdadera base del imperativo categórico, mientras que la presunta derivación a partir de la razón pura práctica era una fundamentación ficticia. Esta base verdadera consiste, como dije, en que Kant propone una moral que corresponde, en su contenido, a las reglas del contractualismo, pero que se diferencia de él en el hecho de que las reglas deben obedecerse de manera universal por sí mismas o por las otras personas; ello a su vez tiene su base en que, primero, todos aceptamos de hecho el contractualismo por interés propio y, segundo, en que es plausible que, si nos comprendemos moralmente de una manera “natural”, lo hacemos guiándonos por una concepción del ser-bueno que se determina así. Veremos más adelante en conexión con Adam Smith (Lección 15) que el imperativo categórico permite ampliar, sin embargo, su base más allá de los contenidos contractualistas.

Con esto he terminado la discusión propiamente dicha de la ética kantiana, que me parecía necesaria como apoyo de mi propia concepción; podría concluir ahora la interpretación de Kant, si no fuera porque el posterior desarrollo de la argumentación de esta segunda sección de la *Fundamentación* contiene aún ideas importantes, muchas veces sagaces y en todo caso instructivas, aun cuando uno no esté de acuerdo con ellas.

Voy a proceder en tres pasos. En primer lugar, me ocuparé de las dos formulaciones restantes del imperativo categórico, que mencioné brevemente en la Lección 5. Luego me referiré a los cuatro famosos ejemplos, cuya correcta comprensión es de importancia por razones de principio. Finalmente, entraré en el comienzo de la tercera sección, donde, con ocasión de la pregunta por la posibilidad de una motivación de la razón, se hace patente un punto débil adicional en el ensayo kantiano de fundamentar la moral en la razón.

La segunda fórmula del imperativo categórico dice así: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (429). ¿Cómo llega Kant a esta formulación y qué relación tiene con la primera?

El concepto fundamental sobre el que Kant construye esta segunda fórmula, y que no aparece en ella, es el de “fin en sí mismo”. Veremos que, en última instancia, éste no es un concepto y que, no obstante, de allí no se origina ningún inconveniente para dicha formulación.

La grandeza de un filósofo se muestra a menudo en el hecho de que no expone una cuestión de la manera más fácil posible y que no teme las contradicciones aparentes. Primero aclara, en la primera sección de la *Fundamentación*, que “una acción por el deber” no puede tener “su valor moral *en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar”, es decir, en el fin, sino en el principio formal mismo de la voluntad (véase p. 117). Pero luego Kant sorprende al lector, en el intrincado párrafo que introduce a la segunda formulación (427), cuando explica que un fin también puede ser “dado por la mera razón” y que, por eso, debemos distinguir entre “los fines que, como efectos de su acción, se propone a su capricho un ser racional (fines materiales)” y los fines “objetivos”, que “valen para todo ser racional”. Kant presupone aquí lo que únicamente formula de manera explícita en el tratado sobre la religión, esto es, que “sin referencia a fines... no puede haber ninguna determinación de la voluntad en el hombre” (véase p. 118).

Pero, ¿qué debemos representarnos en general como “fin objetivo”? La explicación usual que da Kant de “fin”⁴ apunta al hecho de que, en su sentido propio, un fin sólo puede ser aquello que aquí designa como fin subjetivo, aquello que “un ser racional se propone a su capricho como efecto de su acción”. Nos enfrentamos, pues, a dos cuestiones: en primer lugar, ¿qué tenemos que entender en general por fin objetivo? En segundo, suponiendo que lo hubiera, ¿por qué Kant se vio obligado, no obstante, tanto en la primera sección de la *Fundamentación* como en el primer párrafo de la *Crítica de la razón práctica*, a recurrir a la forma del querer, y a destacarla frente a la “materia” (al objeto del querer) como lo único moralmente relevante?

Kant responde a la primera pregunta en el párrafo siguiente: “Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser el fundamento de determinadas leyes...” (428), y prosigue en el párrafo subsiguiente, en la misma forma tética, con la afirmación: “Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo”. Y aclara esto recurriendo a su famosa distinción entre personas y cosas, donde las cosas son seres que poseen sólo un valor relativo, a saber, para nuestro querer, mientras que las personas son seres cuya existencia tiene un “valor absoluto”. Kant habla, más adelante, también de “valor interno, esto es, dignidad” (435).

Es llamativo que Kant no creyera posible llevar a cabo este desarrollo argumentativo de otra manera que mediante una serie de afirmaciones. El lector tiene que preguntarse qué es un fin en sí mismo, un fin que no se piensa como esencialmente relativo a un querer, y qué es un fin absoluto, que, del mismo modo, no hay que entender como relativo a un querer o a una apreciación. ¿No contradicen ambos el sentido de “fin” y “valor”?

En el siguiente párrafo Kant emprende la tarea de hacer comprensible esta idea y proporcionar asimismo la fundamentación del principio que debe seguirse de ella. “Así —escribe— se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este respecto es ella un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio *objetivo*” (429).

Este argumento es, desde luego, una falacia. Del hecho de que cada uno se represente su propia existencia de una manera determinada y de que todos los demás tengan el mismo “principio subjetivo”, no se sigue nunca un “principio objetivo” en el sentido de Kant, que debería consistir en que entonces todos tendrían que representarse la existencia de cualquiera (y no sólo la propia) de igual manera. Por otra parte, ¿cómo llega Kant a suponer que todos se representan su propia existencia como fin en sí mismo? Si el fin en sí mismo, como Kant lo acaba de hacer, se define desde el comienzo como “fin objetivo que vale para todo ser racional”, nadie puede representarse

de esta manera su propia existencia mejor que la de todos los demás. ¿Con respecto a qué, debemos preguntar, pudo Kant, con derecho, exigir un tipo peculiar de referencia de un individuo a su propia existencia? Aquello que Kant veía aquí, si bien poco claramente, era que el *fin último* de todo hombre es su propia existencia. El fenómeno al que remite es el que vislumbraba Heidegger (y antes que él, Aristóteles) cuando decía que aquello que concierne a un hombre en última instancia es su propio ser. Pero este fin extremo, por mucho que se diferencie de los demás fines, es empero un fin subjetivo y Kant lo caracteriza, en consecuencia, como “principio subjetivo”: es el objeto de nuestro querer. Del hecho de que el fin último (subjetivo) sea para todo hombre su propia existencia, no se sigue en y por sí ningún principio objetivo, y por fin último no se entiende, precisamente, lo que decía Kant cuando se refería al “fin en sí”.

Por sugerentes que sean estas afirmaciones de Kant, no sabemos todavía qué es un fin en sí mismo ni cómo resulta de él un principio práctico de la razón. Por eso deberemos tomar otro camino para averiguarlo, que Kant insinúa tanto al final del primer párrafo de esta serie (428) como al final del tercero (428) y, por último, al comienzo del cuarto. En cada caso, Kant argumenta de tal forma que dice: debemos aceptar un fin en sí mismo, debemos aceptar que el hombre tiene un valor absoluto, porque, en caso contrario, no puede valer el imperativo categórico en su primera formulación. Desde este punto de vista se comprende por qué se quedaron tan téticos los intentos de fundamentar directamente la segunda formulación del imperativo categórico. La verdadera fundamentación de la segunda fórmula consiste en que se encuentra implícita en la primera. En un pasaje posterior, Kant lo dice explícitamente: “Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal (primera formulación), esto equivale a que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no deba nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin (segunda formulación)” (438).

Kant llama pues la atención sobre el hecho de que si no se entiende el imperativo categórico, en su primera formulación, de manera contractualista, sino como principio moral, ello

implica que en última instancia los demás hombres son determinantes para nosotros, y que obramos por ellos (segunda formulación).

De cualquier forma, la referencia a un fin en sí mismo sigue pareciendo enigmática. En la misma sección donde se encuentra el pasaje citado, Kant proporciona un indicio: un fin en sí mismo “deberá pensarse aquí, no como un fin a realizar, sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo” (437). También esto resulta, sin duda, críptico. ¿No contradice al concepto de fin la idea de un fin independiente? Sin embargo, puede ayudarnos a avanzar la aclaración de que el fin debe “pensarse aquí de modo negativo”. Sólo tenemos que dejar de lado la expresión, de por sí innecesaria, de “fin en sí mismo”, limitándonos a formular el imperativo en su segunda versión: “No uses nunca a los hombres meramente como medios”. Cuando Kant dice que la primera formulación del imperativo implica la segunda, quiere decir que, cuando nos comportamos frente a los demás según la primera, ello implica que no los instrumentalizamos. Como lo he indicado en mi propia exposición en la Lección 5, el imperativo categórico culmina en el mandato: ¡No instrumentalices a nadie! Expresado de modo positivo: ¡Respétalo como sujeto del derecho! O también se puede decir, con Kant: ¡Respétalo en su “dignidad”!

Mas, ¿no podemos decir, de igual manera, respétalo como un fin en sí mismo, o bien como un ser que tiene un valor absoluto? Pero mediante dichas expresiones, el mandato queda, en apariencia, cimentado por una supuesta cualidad que corresponde al hombre ya en sí mismo, y con ello el mandato, equivocadamente, se ontologiza. No es sensato decir: al hombre en y por sí le corresponde ser un fin en sí mismo o un valor absoluto, es decir, tener dignidad. Así sólo quedan palabras vacías cuyo sentido no es justificable. Por el contrario, se puede decir: en la medida en que respetamos a un hombre como sujeto del derecho, es decir, como un ser frente al cual tenemos deberes absolutos, le *conferimos* dignidad y un valor absoluto. Valor absoluto y dignidad se definen, entonces, de esta manera y no se presuponen como algo ya disponible. Y se puede definir así, desde luego, la expresión “fin en sí mismo”, pero ciertamente es mejor abandonarla del todo; con ello no se pierde nada de lo que Kant quiere decir.

Estudiemos ahora la segunda versión del imperativo categórico en su peculiar formulación. ¿Por qué dice Kant que debemos obrar de tal modo que usemos a los demás (omitiré por ahora la cuestión de los deberes consigo mismo) “siempre como un fin *al mismo tiempo* y nunca *solamente* como un medio”? ¿No se concede aquí demasiado, en la medida en que implícitamente se dice que es lícito usar al otro como medio si lo tomamos en cuenta al mismo tiempo como fin? Creo, sin embargo, que Kant ha logrado aquí una formulación magistral. No usar a nadie en general como medio sería una exigencia absurda. Si yo, por ejemplo, cierro un trato con otro o le compro alguna cosa, lo uso como medio para mis fines, y ¿por qué debería estar prohibido, si yo lo uso al mismo tiempo como... sí, como qué? Aquí se insinúa de nuevo la inadecuada formulación del “fin en sí mismo”. Pero ella no tiene en y por sí valor alguno, porque no proporciona ningún criterio sobre cómo debo obrar. Únicamente en los ejemplos que da Kant queda claro lo que tenemos que colocar aquí. En el segundo grupo de ejemplos dice que el otro debe poder “estar de acuerdo con mi manera de conducirme frente a él” (430), y es esta formulación la que podemos introducir más arriba. Me es lícito usar a alguien como medio para mis fines cuando el otro, por su parte, puede estar de acuerdo con mi acción, es decir, por ejemplo, cuando el trato comercial es justo. Kant dice en el cuarto ejemplo: “Pues siendo el sujeto fin en sí mismo, los fines de éste deben ser también, en lo posible, mis fines” (430). Podríamos invertir esto de tal modo que llegaríamos a la definición: nos comportamos frente a un ser humano como fin en sí mismo precisamente cuando tomamos en consideración sus fines (sin duda queda sin resolver: en qué medida). Ahora bien, esto quiere decir que la expresión “fin en sí mismo” puede entonces ser abandonada, y no necesitamos ahora emplear el vago mandato negativo “¡No instrumentalices al otro!”, sino que éste adquiere un sentido positivo: “¡Considera los fines de los demás!” De esta manera se obtiene: todos los fines son, en cada caso, subjetivos, míos o de otro, pero el imperativo categórico está referido a fines, no a la ficción de fines en sí mismos, sino a los fines subjetivos habituales de los demás, y se trata ahora del “fin objetivo” (moralmente mandado) que consiste en *considerar los fines de los demás*. Este fin es, de hecho, “formal”, como

afirma Kant, puesto que resulta del principio formal del imperativo categórico en su primera formulación.

La tercera versión del imperativo categórico se presenta en dos formas, que H. J. Paton ha designado como fórmula 3 y 3a.⁵ La primera de ellas acentúa el aspecto de la “autonomía de la voluntad” (433) y dice así: “Hacer todo por la máxima de una voluntad tal que al mismo tiempo pueda tenerse a sí misma como universalmente legisladora respecto del objeto” (432). Esta es en realidad una variante de la primera formulación, pero acentúa particularmente un aspecto que quedó fijado ya en el párrafo 14 de la primera sección, a saber, que el imperativo categórico resulta de la forma de la voluntad misma (es decir, del querer racional). Kant dice aquí con agudeza que la voluntad racional no obedece a ninguna instancia extraña sino sólo a sí misma. Sin embargo, cuando habla aquí de la autonomía de la voluntad, debemos recordar que tiene dos nociones de voluntad (véase p. 125). Cuando yo destacaba la importancia de la autonomía del individuo *frente* a la moral en la Lección 5, me refería desde luego sólo a la independencia del querer en sentido habitual, es decir, al querer que Kant denomina arbitrio. La expresión usada por Kant, la autonomía (auto-legislación) de la voluntad, se refiere, sin embargo, al querer en el otro sentido, al de la voluntad “racional”. Por eso, en realidad, no es el hombre lo autónomo en este sentido, sino algo en el hombre; sin duda, si verdaderamente “la razón” consiste en esto, como Kant creía, se puede decir tal vez que se trata de “nuestra mejor parte”. Pero esta interpretación de la libertad, según la cual sólo se es libre si se cumplen determinadas condiciones, la llamada libertad positiva, puede fácilmente oscurecer el sentido propio de libertad y de autonomía.

De esta manera, no me parece que la fórmula 3 proporcione algo nuevo, y hay que poner, más bien, un signo de interrogación a la expresión kantiana de autonomía. La fórmula 3a, que Kant trata, de modo equívoco, como una variante de la anterior, parece ser mucho más importante. Aquí se introduce el concepto de “reino de los fines”, por el que entiende el “ideal” de un “enlace sistemático” de todos los seres racionales en la medida en que se traten “nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fines en sí mismos” (433). Esto permite a Kant reformular el imperativo categórico de tal suerte

que “todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines” (438). Queda claro en qué medida hemos ganado con ello un aspecto nuevo, si atendemos a la explicación que ofrece Kant cuando dice que el imperativo categórico así entendido manda “tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de él mismo y al mismo tiempo desde el de todos los demás seres racionales como legisladores...” (438). Esta formulación conduce inmediatamente a la versión que he sugerido ya en la Lección 5: “Obra de modo tal con respecto a todos como querrías que, desde la perspectiva de cualquier persona, todos obraran” (véase, p. 80). Puede decirse que ésta es simplemente una reformulación de la primera versión, pero tal que la pregunta acerca de cómo puedo *yo* querer que todos obren es reemplazada por la pregunta acerca de cómo puede cualquiera querer que todos obren. Se puede decir, por cierto, que también Kant quería que la primera fórmula se entendiera así, de tal forma que se eliminan las preguntas particularmente capciosas que se le hacían a Kant, sobre todo en torno a este “yo”.

Se puede afirmar, en resumen, que las fórmulas 3 y 3a únicamente subrayan matices particulares de la primera, con lo cual las dos formulaciones realmente distintas son la primera y la segunda, que Kant mostró, de modo convincente, como equivalentes. Sin embargo, él mismo ha recalcado que uno hace bien en proceder “en el *enjuiciamiento* moral siempre según el método más estricto”, esto es, según la primera fórmula (o bien la 3a) (436). Esto resulta especialmente claro cuando se considera el problema que Kant mismo, por razones determinadas, ha puesto casi entre paréntesis, a saber, el de la colisión entre deberes. Es un mandato, por ejemplo, salvar la vida de alguien cuando está en peligro y es un mandato, asimismo, no mentir. ¿Qué hago cuando sólo puedo salvar la vida de alguien empleando una mentira? R. M. Hare ha dado una respuesta de principio que me parece convincente:⁶ la pregunta acerca de cómo querría cualquier persona que se obrara en general no se debe aplicar ahora a las máximas particulares sino a ambas en su conexión. Hare ha hecho aquí la importante distinción entre universalidad y generalidad. Toda cuestión moral, aun la concreta, es universal en el sentido de que se pre-

gunta: ¿cómo querría cualquiera que se obrara en una situación de tal tipo? Hare dice, con razón, que en la educación y en la experiencia morales comenzamos con los mandatos simples más generales, y cuanto más experiencia acumulamos, tanto más hemos aprendido a aplicar el principio universal a las situaciones que no son ya generales, en el sentido de abstractas, sino universales, en el sentido de que siempre se trata de un tipo de situación que hay que juzgar desde la perspectiva de cualquiera. Por tanto, aquí es siempre la primera formulación la que nos guía, mientras que la segunda, aunque nombra un presupuesto fundamental, no ofrece criterio de aplicación alguno. Usamos como medio al asesino potencial que busca a su víctima en la medida en que le mentimos (él no puede “estar de acuerdo” con nuestra acción), como medio para salvar al otro, y sólo en virtud de la primera fórmula puede decirse que no se puede proceder en sentido inverso.⁷

Voy a ocuparme ahora de los cuatro ejemplos de Kant, que él aclara dos veces: una, después de la primera formulación del imperativo categórico, y luego, de nuevo, tras la segunda. La función de estos ejemplos consiste en que Kant quiere mostrar por su intermedio que del principio único del imperativo categórico resultan en efecto todos los mandatos que reconoce la conciencia moral habitual. Este fragmento es conservador en su intención; presupone que valen efectivamente los deberes reconocidos por la conciencia habitual. Hay que decir, sin embargo, que el sentido del imperativo categórico es también crítico y progresista: no todos los mandatos que se consideraban válidos en tiempos de Kant, o como los aceptaba Kant, resisten frente al imperativo categórico.

Kant clasifica los deberes por una parte en negativos y positivos (llamados perfectos e imperfectos), y por otra parte en deberes para consigo mismo y para con los demás.⁸ De allí se obtienen cuatro clases de deberes, y cada ejemplo ilustra una de ellas. Cuando Kant discute el segundo ejemplo, se refiere explícitamente a toda una clase de ejemplos.

Comenzaré con los deberes para con los demás. El segundo ejemplo está dedicado a los deberes negativos frente a los demás; el cuarto, al deber positivo (Kant menciona aquí sólo uno). El segundo ejemplo es el que representa menores dificultades

para el método kantiano. Toma como caso la máxima “cuando creo estar apurado de dinero, quiero pedir un préstamo y prometer su devolución, aun cuando sé que no lo voy a realizar nunca” (422). Kant afirma que la universalización de dicha máxima debería, como él lo expresa, “contradecirse”. No se puede hablar de una verdadera contradicción, y Kant se expresa con mayor claridad cuando dice que haría “imposible” la promesa, porque si la máxima se cumpliera de modo general, nadie se fiaría de una promesa de alguien. Lo que quería decir, en este caso, es que la universalización satisfaría incluso el criterio estrecho, no sólo de que no podríamos quererla, sino que ello sería además imposible. Esto no parece muy plausible. La institución de la promesa dejaría de existir sólo si todos *por capricho* mantuvieran unas veces una promesa y la rompieran otras. Si la máxima, por el contrario, dice que sólo se puede romperla cuando se cree estar en una necesidad especial, cuyo alcance, dado el caso, el otro desconoce, la universalización de la máxima no llevaría a no creer en general en las promesas, sino solamente a creer en ellas con precaución. Esto es precisamente lo que ocurre en realidad, y la institución de la promesa funciona, con todo, más o menos bien. Contra esto, Kant podría haber dicho, con razón, que no podemos *querer* la universalización de la máxima mencionada, pues todos quieren poder confiar en la promesa que se les ha hecho. Si esta reflexión es correcta, Kant se ha equivocado al creer que el criterio, en su opinión más estricto, de la impensabilidad funciona al menos en algunos casos.

También se ha equivocado, con seguridad, con respecto a la clase a la cual es aplicable dicho criterio, si es que lo es en absoluto. Kant afirmaba que vale para todo deber “perfecto”, es decir, negativo. Los deberes de tal tipo son aquellos que consisten en que no es lícito hacer alguna cosa; por ejemplo, perjudicar a otros. En la segunda explicación del segundo ejemplo, Kant menciona los “ataques a la libertad y a la propiedad de los demás” (430). Es claro, en estos casos, que, por exagerada que fuera la formulación de la máxima de obrar mal, al universalizarla no se obtendría nada impensable. No es deseable una guerra de todos contra todos, pero es perfectamente pensable. Lo que Kant ha pasado por alto aquí es que su criterio de la impensabilidad sólo puede abarcar aquellos de-

beres que se refieren a instituciones. Estos son especialmente los deberes de mantener las promesas, no mentir y no robar. Estas instituciones son las que implican siempre una confianza mutua, que desaparecería si fueran traicionadas universalmente.

El cuarto ejemplo está consagrado al deber positivo de ayudar en caso de necesidad. La tesis de Kant dice aquí que no puedo querer que se universalice la máxima de no ayudar, porque entonces yo, en caso de necesidad, tampoco recibiría ayuda. Existen dos objeciones contra este argumento. La primera sería que Kant argumenta de manera contractualista aquí, y en ese caso, no se trataría de una regla moral sino de una regla de sagacidad. Sin embargo, esto es un malentendido:⁹ Kant no dice que sería aconsejable ayudar a otro que lo necesitara porque luego él probablemente me ayudaría en circunstancias similares, sino que el mandato moral forzoso de ayudar al otro resulta del hecho de que tengo en claro que no querría ser desatendido en circunstancias semejantes.

La segunda objeción es, sin embargo, más relevante. Se podría argumentar que mucha gente que se encuentra en una situación segura no necesita temer la universalización de la máxima de no ayudar. O bien, si esto aún suena demasiado pragmático: hay hombres que son demasiado orgullosos como para aceptar ayuda, aunque les vaya muy mal. ¿Acaso no vale para ellos el mandato?

Este es el lugar donde se puede aclarar la importancia de la rectificación que emprende Kant con la formulación 3a (véanse pp. 138-9). La objeción mencionada valdría sólo para algunos individuos si se preguntan: “¿Podría yo querer que esta máxima se tornara ley universal?” En cambio desaparece si uno se pregunta: “¿Lo querría cualquiera?”

El primer y tercer ejemplo están dedicados a los supuestos deberes para consigo mismo. El primero concierne a la prohibición de suicidarse. El argumento de Kant reza así: “Una naturaleza cuya ley fuese que el mismo sentimiento que está destinado a estimular el fomento de la vida, también pueda destruirla, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza” (422). Este argumento no es sólo evidentemente inválido,¹⁰ sino que hay que tener por principio en claro que no es posible derivar deberes con respecto a uno mismo a partir

del imperativo categórico, por lo menos, en su primera formulación, puesto que el imperativo significa ordenar acciones y abstenciones en virtud de la consideración de que uno no podría querer que los demás se comportaran de tal modo con respecto a uno mismo. Esto se volverá especialmente claro con ocasión de la elucidación que da Kant en apoyo del contractualismo en la página 424 y que vimos antes (véase p. 78).

El tercer ejemplo debe rechazarse también por su carácter sofisticado. El resultado es que, tal como Kant entiende el imperativo categórico, no puede haber deberes para consigo mismo. Debe admitirse, sin duda, que la argumentación que proporciona, sobre la base de la segunda fórmula del imperativo, a favor del primer ejemplo en su segunda elucidación, parece a primera vista mucho más plausible. Escribe: Si un hombre “para escapar de una situación dolorosa, se destruye a sí mismo, hace uso de su persona como mero medio para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida. Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que él pueda usar como *simple medio*; debe ser considerado, en todas sus acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarlo, corromperlo o matarlo” (429).

Este argumento de no poder “disponer” de sí mismo debe tener un efecto convincente sobre los que piensan cristianamente, y es ciertamente esto lo que ocurrió con Kant. Pero tenemos que dudar de si el argumento cristiano, según el cual mi vida ha sido otorgada por Dios y por eso no puedo disponer libremente de ella, conserva todavía algún sentido una vez que se lo ha secularizado. Se ve aquí que Kant opera con un concepto con varios matices de “fin en sí mismo”. Aquí lo emplea como si se refiriera con él a la indisponibilidad, pero hemos visto (pp. 137-8) que en el segundo y cuarto ejemplos lo utiliza de tal modo que usar a alguien como fin en sí mismo quiere decir considerar sus fines subjetivos. Estos *dos* conceptos no se pueden reducir a un denominador común, y el primero sólo tendría sentido en un contexto teológico. Aunque este segundo argumento para la prohibición del suicidio, a diferencia del primero, parezca plausible a primera vista, debe ser igualmente rechazado.

En este lugar puede ser conveniente una observación de principio sobre la importancia de los deberes con respecto a

uno mismo dentro de la idea de moral en general. Muchos éticos actuales, entre ellos, por ejemplo, Mackie y Habermas, *definen* la moral de tal modo que se refiere, en cuanto a su contenido, sólo a las relaciones intersubjetivas, es decir, a los deberes para con los demás. Desde luego, cada uno puede, en principio, definir una palabra como quiera. Pero quien define el concepto de moral de tal manera que excluye los deberes para consigo mismo, hace así imposible cualquier argumentación frente a aquellas morales que, como la cristiana, contienen dichos deberes como un componente esencial. He intentado mostrar, en la Lección 5, que la concepción plausible del serbueno, que reivindica una moral no trascendente, excluye los deberes para consigo mismo, pero esto se apoya en una argumentación moral. Si se define ya la noción de moral de modo tal que los deberes para consigo mismo quedan excluidos, se imposibilita la discusión con todos aquellos que consideran como inmorales determinados comportamientos con respecto a uno mismo.

Para concluir, quiero ahora aclarar el sentido de la pregunta que plantea Kant en la tercera sección de la *Fundamentación*. En la segunda sección había clarificado en primer lugar el concepto de un imperativo categórico —esto es, de un mandato puro de la razón— y luego, en las tres formulaciones, el contenido que únicamente el imperativo categórico puede tener. Ya con anterioridad al tránsito hacia la primera fórmula había señalado que todavía no era en absoluto claro si y cómo era *posible* dicho imperativo.

¿Qué quiere decir Kant con esta pregunta por la posibilidad? La introduce en la página 417 y se ocupa, primero, de la cuestión acerca de cómo es posible un imperativo hipotético. Se trata, dice, de la pregunta acerca de cómo “puede ser pensada la coerción de la voluntad que el imperativo expresa”. La pregunta de Kant puede fácilmente provocar un malentendido, puesto que no se trata de cómo puede ser pensado el imperativo en cuanto mandato, sino de cómo hay que entender el hecho de que sea decisivo para la voluntad.

Para Kant, la pregunta no ocasiona dificultades en el caso de los imperativos hipotéticos. Pues, “el que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influencia decisiva sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para al-

canzarlo, si está en su poder. Esa proposición es, en lo que respecta al querer, analítica” (417). A fin de poder comprender después por qué la pregunta correspondiente en el caso del imperativo categórico le produce dificultades tan grandes, es importante que aclaremos la estructura de la proposición que Kant considera como analítica. Si llamamos a la persona, *P*, a la acción mandada, *x*, y al fin, *y*, resulta así: “*P* (si se deja determinar exclusivamente por la razón) quiere necesariamente *x* si quiere *y*”. (Podemos aquí, con Kant, prescindir de las adiciones necesarias tales como que *P* no tiene razones para no querer *x*, y que a la vez se hace abstracción de todo otro propósito de *P*.) La condición que Kant formula en el paréntesis es, desde luego, forzosamente necesaria; una acción racional se diferencia de una acción irracional precisamente por el hecho de que si la persona (sin tener en cuenta otras condiciones marginales) quiere el fin, quiere también el medio necesario *si* se deja determinar por la razón.

Vemos que, a propósito de la pregunta por la “posibilidad” del imperativo, Kant retoma la cuestión tratada en la primera sección acerca de la motivación de la voluntad, sólo que allí se la aclaraba exclusivamente en cuanto al contenido, mientras que ahora se interroga por la posibilidad de dicha motivación. Esta cuestión no ofrece dificultades en el caso del imperativo hipotético, puesto que un ser racional se define por el hecho de que, si quiere un fin y se deja determinar por su propia racionalidad, quiere también el medio. Pero no tiene que dejarse determinar por su racionalidad; en este caso se habla de “debilidad de la voluntad”.

Pero así formulada la pregunta, ¿por qué debe, empero, enfrentarse a una dificultad particular en el caso del imperativo categórico? Aquí, como con ocasión de la introducción del imperativo categórico (véase p. 127), podemos, a partir de la caracterización ya mencionada del caso de los imperativos hipotéticos, simplemente dejar de lado la proposición “si...” (“si él quiere *y*”), y obtendremos con ello el enunciado: “*P*, si se deja determinar exclusivamente por la razón, quiere necesariamente *x*”. ¿Por qué no ha de ser esta proposición igualmente analítica como ocurre en el caso del imperativo hipotético? Ciertamente, en este enunciado se entiende por razón la razón pura práctica, mientras que antes se entendía la razón en sentido

habitual, pero esta diferencia no había tenido ninguna importancia en la introducción de los dos tipos de imperativo, y uno debería, ante todo, sorprenderse de que le produzca dificultades a Kant decir: *si* el hombre está determinado por la razón pura, obra como lo manda la razón, es decir, moralmente.

Veremos de inmediato que la tercera sección misma no aporta claridad alguna. Es únicamente en una nota, que Kant añade en el lugar correspondiente en la segunda sección, donde podemos reconocer dónde vio la dificultad. Allí dice: “Enlazo con la voluntad, sin condición presupuesta por ninguna inclinación, el acto a priori y, por tanto, necesariamente... Es ésta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta..., sino que lo enlaza inmediatamente con el concepto de la voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en ella” (420). Este texto tampoco aclara del todo el problema, pues en la primera proposición y en la primera mitad de la segunda, Kant describe únicamente lo que ya sabemos, mientras que la segunda mitad no es del todo exacta, dado que, una vez presupuesta la posibilidad de una razón pura práctica, ¿por qué no debería decirse que esto está contenido “en el concepto de la voluntad de un ser racional”?

Sin embargo, es la primera proposición de esta nota la que hace comprensible la dificultad de Kant. Lo que verdaderamente está en juego aquí es el presupuesto antropológico según el cual el hombre sólo actúa a partir de sus inclinaciones. Puede desconcertar el que Kant comparta aquí la presuposición de Hume, según la cual únicamente los sentimientos pueden determinar la acción. Hume había extraído como consecuencia natural de ello que la razón en cuanto tal no puede ser nunca lo que determina la acción. Pero Kant *quiere* que la razón en cuanto tal pueda determinar la acción, y así obtiene, como ya lo había hecho en la *Crítica de la razón pura* con referencia al principio de causalidad, una superación aparente de Hume, al mismo tiempo que reconoce su evidencia sólo mediante un *salto mortale*, y en ambos casos en virtud del recurso a una supuesta proposición sintética a priori.

Si examinamos una vez más la proposición formalizada tal como la indiqué anteriormente: “*P*, si se deja determinar exclusivamente por la razón, quiere necesariamente *x*”, podemos

observar que Kant no la discute, sino que únicamente pone en cuestión cómo puede *P* dejarse determinar exclusivamente por la razón, y sin inclinaciones. El enunciado que dice que el hombre, si se deja determinar por la razón pura, querrá necesariamente *x*, es de hecho analítico; pero esto ya ha sido mostrado en la segunda sección. Pero la posibilidad de dejarse determinar por la razón pura debe parecer un milagro a partir de la interpretación de Hume (¿y no debemos añadir, a partir de la única interpretación plausible?) de la motivación humana. Vemos cuán inauditamente pesada es la carga de pruebas teóricas que Kant ha asumido con la idea de un obrar por la razón pura práctica, carga que los partidarios modernos de una moral racional no perciben ya: no sólo es difícil (y en mi opinión, imposible) obtener evidencia a favor de una proposición que enuncia que hacer algo es racional en y por sí mismo, y no sólo relativamente, sino que también la motivación correspondiente atenta contra lo que es antropológicamente aceptable. Esto obliga a Kant a recurrir a una proposición sintética a priori que, a su vez, le obligará a admitir que el hombre sólo puede ser moral si se lo considera al mismo tiempo como miembro de un mundo suprasensible. Kant era consciente, al menos, de hasta qué punto eran abstrusas las premisas adicionales que debería presuponer una moral racional (si se prescinde de que la idea misma es absurda).

La proposición sintética práctica a priori, de la que Kant habla dos veces en la sección segunda de la *Fundamentación* (420 y 440), debe consistir, por tanto, en mostrar que el ser sensible hombre, con todo, puede ser determinado por la razón pura. Kant se ocupa de esta tarea en la tercera sección. Pero al comienzo de su tercer párrafo describe dicha tarea de modo completamente incorrecto: “Sin embargo, sigue siendo este principio una proposición sintética: Una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse a sí misma siempre, considerada en sí misma como ley universal; pues por medio de un análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima” (447). Este enunciado muestra la inseguridad de Kant con respecto a esta cuestión, que él mismo consideraba en última instancia como central, pues en la primera sección ha hecho justamente aquello que, en esta cita, dice que no

es posible: por descomposición del concepto de una buena voluntad pura y simple ha intentado justificar esa propiedad de la máxima de “considerarse a sí misma como ley general”. Precisamente ésta debería ser la parte analítica de la empresa ética, que comprende todavía el segundo párrafo.

Afortunadamente, este lapsus no tiene efectos ulteriores en el texto. Kant señala, en la siguiente proposición, que lo peculiar de un enunciado sintético consiste en que debe haber una tercera cosa mediante la cual se deba vincular el concepto sujeto con el concepto predicado. Sujeto y predicado son, en nuestro caso, el hombre por una parte y la razón pura práctica por la otra; Kant aclara ahora que el “concepto positivo de libertad” representa esta tercera cosa y hace posible la vinculación requerida. En los dos primeros párrafos de la sección tercera, Kant ha explicado que la voluntad es libre negativamente cuando “puede ser eficiente con independencia de causas extrañas que la determinen”, y dicha libertad, entonces, es al mismo tiempo positiva cuando contiene una legalidad propia, es decir, cuando es, en este sentido, autónoma. La voluntad es libre en este sentido cuando es libre con respecto a la sensibilidad (a las inclinaciones) y se determina, al mismo tiempo, por una legalidad propia: la razón pura.

El resultado, pues, es el siguiente: el hombre puede ser determinado por la razón sólo si es pensado como libre en este sentido más bien fantástico. Puesto que en el mundo de la experiencia no existe una libertad de ese tipo, es preciso admitir que el hombre, en la medida en que debe poder actuar moralmente, es miembro de un mundo suprasensible, y Kant cree haber mostrado, en la *Crítica de la razón pura*, la posibilidad de que esto sea así.

Pero, ¿ha mostrado acaso realmente lo que creía tener que señalar? El hombre era libre de dejarse determinar o no por la razón incluso en el caso del imperativo hipotético. Lo que debería haberse mostrado para el caso del imperativo categórico es que el hombre *puede* ser determinado por la razón pura. Pero lo que ha mostrado ahora Kant es esto: si el hombre es libre (en el sentido peculiar de Kant, es decir, libre de influencias sensibles), entonces *está* determinado por la razón pura, *tiene que* estar determinado por ella. Parece que ello sólo se puede completar con: y si no lo está, *no puede* estar determi-

nado por la razón pura. El hombre se divide, ahora, en dos partes: en un ser racional y un ser sensible.

¿No se ha perdido con ello aquel “puede”, aquella libertad que consiste en la libertad de ser o no ser moral? El concepto de libertad que utiliza Kant en la tercera sección de la *Fundamentación* es la libertad de la llamada voluntad, no del llamado arbitrio, y no es esto lo que entendemos habitualmente por libertad, una libertad del sí-no, sino una libertad de (la sensibilidad), que al mismo tiempo es una libertad para (la razón). Ya no concierne al contexto de nuestra problemática el hecho de que con ello Kant ha obstruido el problema verdadero de la libertad, que no atañe a la “voluntad” (en su terminología) sino al “arbitrio”. En su tratado sobre la religión ha visto el problema, tratado aquí, acerca de cómo se puede insertar en su libertad “intelectual” la libertad en sentido habitual, pero no lo ha resuelto (véase también la *Crítica de la razón pura*, B 570-85). Hasta qué punto se puede abusar del concepto “positivo” de libertad se ha mostrado ante todo en el caso de Hegel, para quien la libertad verdadera se convierte en la verdadera necesidad,¹¹ una idea que había sido preparada ya por la concepción kantiana. Es preciso, antes que nada, aclarar que toda esta problemática de una libertad racional en cuanto libertad frente a las inclinaciones constituye un problema que es consecuencia exclusiva (y por cierto necesaria) de la idea de pensar la concepción moral que Kant planteó como fundamentada en la razón pura.

Notas

1. *Werke*, VI, 226.
2. Véase *Crítica de la razón pura*, B 356.
3. Véase la nota a la p. 422.
4. Véase *Crítica del juicio*, § 10.
5. H. J. Paton, *The Categorical Imperative [El imperativo categórico]*, Londres, 1947, caps. 17 y 18.
6. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, I.3.
7. Kant ha decidido el ejemplo citado justamente del modo inverso, con una extraña argumentación, véase su tratado “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, *Werke*, VIII, 423-430; trad. cast. por Mario Caimi: “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor al prójimo”, en: *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires) (1987), 2-3, pp. 9-15. La razón de principio por la que las colisiones de deberes no desempeñaban para Kant ningún

papel era la suposición de que los deberes negativos tienen prioridad sobre los deberes positivos. De esta manera, excepto en el caso de deberes positivos en conflicto, no pueden originarse colisiones, puesto que el deber negativo se cumple incluso cuando la persona no hace nada. Por ello no pueden presentarse colisiones entre deberes negativos, y toda colisión entre un deber positivo y uno negativo se decide a favor del negativo. El hecho de que los deberes negativos tengan que ser ponderados en *general* como más fuertes que los positivos puede resultar, visto desde el planteo fundamental del imperativo categórico, de la aplicación (indicada por Hare) de la primera formulación del imperativo a la totalidad de una situación compleja, pero precisamente del mismo imperativo puede resultar, también, que un deber positivo tenga prioridad sobre uno negativo, como lo muestra el ejemplo del asesinato si se lo entiende correctamente. Esta problemática será retomada en la Lección 16.

8. Véase, además de la nota en la *Fundamentación*, p. 421, especialmente la “Introducción a la teoría de las virtudes” en la *Metaphysik der Sitten*, *Werke*, VI, 379 ss; trad. cast.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

9. Este punto ha sido clarificado, en particular, por J. Ebbinghaus en su artículo “Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs” [Interpretación y mala interpretación del imperativo categórico] (véanse sus *Gesammelte Aufsätze*, 1968, pp. 80-96).

10. Es llamativo en este argumento el acentuado empleo del concepto de naturaleza. Paton ha dicho (*The Categorical Imperative*, cap. 15) que para Kant era decisiva una determinada concepción teleológica de la naturaleza, e interpreta la llamada formulación 1ª de esta manera. Pero Kant ha introducido esta versión (“obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”) como una mera variante de la primera formulación y sólo como una mejor ilustración. Hace uso aquí de la idea, sostenida en los escritos teóricos, de que se debe entender por naturaleza en sentido “formal” la legalidad universal. Concebir que la máxima se torne ley universal es sólo una variante de concebirla como ley natural. Toda otra interpretación adjudicaría a Kant el error grosero de haber introducido de contrabando, en el tránsito de la primera a la segunda variante de la formulación 1, un factor adicional que no se menciona en ninguna parte.

11. Véase mi *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, p. 349 s.

Octava Lección

La ética discursiva

He sostenido en la Lección 2 que las reglas morales no se pueden entender como reglas de la razón, y en las Lecciones 4 y 5 intenté mostrar que las reglas morales no se pueden fundamentar en sentido absoluto y, en particular, recurriendo a un supuesto concepto absoluto de razón. En la última Lección procuré señalar que, por valiosa que sea la idea del imperativo categórico, hay que considerar como un fracaso la tentativa kantiana de entenderlo como principio de la razón y otorgarle una fundamentación racional absoluta. Ello no excluye, desde luego, que las reglas morales puedan revelarse como fundadas en la razón de una manera distinta a la kantiana, pero a partir de mis reparos básicos precedentes, ello parece improbable.

En la actualidad existen, sin embargo, intentos de esa índole. Uno de ellos pertenece a A. Gewirth,¹ pero está construido sobre una conclusión errónea que se advierte con particular facilidad, y a la que se refieren con gusto los autores anglosajones que quieren desacreditar el planteo racional.² El ensayo contemporáneo más interesante de fundamentación racional absoluta de la moral, y el que ha conseguido la mayor popularidad, es el de la ética discursiva. He tenido ocasión de llamar la atención sobre esta variante en la Lección anterior (p. 130). La ética discursiva, en especial bajo la forma que ha adoptado gracias a Apel y Habermas, se discute desde entonces en todas partes del mundo y merece, por consiguiente, una elucidación. La ética discursiva o comunicativa es un fenómeno específicamente alemán de las décadas de 1960 y 1970. Concepciones similares, aparte de Apel, Habermas y sus discípulo-

los (Wellmer, Böhler, Kuhlmann y otros), han sido expuestas por F. Kambartel y también por la llamada Escuela de Erlangen de P. Lorenzen y W. Kamlah y sus discípulos (Mittelstrass, Lorenz, Schwemmer y otros).³ Me limitaré, sin embargo, a Apel y Habermas y me atenderé a los dos trabajos más importantes de Habermas para este tema: “Wahrheitstheorien” [“Teorías de la verdad”] (1973) y “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm” [“Ética discursiva - Anotaciones para un programa de fundamentación”] (1983). No paso por alto hasta qué punto Apel y Habermas se han influenciado mutuamente. Apel parece ser quien dio el primer paso, en particular con su trabajo “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” [“El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”] (1967), pero ha sobrecargado la concepción con pretensiones trascendentales, cosa que Habermas rechazó, y las investigaciones llevadas a cabo por este último me parecen más claras y mejor delineadas.

En su estudio “Teorías de la verdad”, Habermas ha ubicado su concepción en el marco de una teoría general de la verdad según la cual el criterio de verdad es el consenso de los que argumentan. He criticado extensamente esta teoría en general y en su aplicación particular a la ética,⁴ y no quiero repetirlo aquí. Es importante que Habermas sostenga que argumentar es esencialmente un asunto comunicativo. Por esa razón el discurso intersubjetivo es para él el lugar auténtico de la argumentación. Las reglas del lenguaje que pertenecen especialmente a la comunicación y, en particular, al discurso, son llamadas por Habermas reglas pragmáticas, en contraste con las reglas semánticas (las reglas del significado). Afirma que todas aquellas reglas determinantes para una argumentación que no son puramente lógicas (éstas se justifican semánticamente) tienen un carácter específicamente pragmático.

La objeción más inmediata contra una teoría consensual de la verdad consiste en que no puede considerarse como criterio de verdad cualquier tipo de consenso, sino sólo uno calificado. Habermas lo reconoce. Pero, mientras que se podría creer que las reglas que integran dicha calificación son reglas semánticas determinantes para el significado y, por consiguiente, también para la verificación, su tesis precisa que las reglas relevantes

para la verificación pertenecen al género del consenso mismo, es decir, tienen carácter pragmático. Únicamente es admisible como criterio de verdad aquel consenso que tiene lugar bajo condiciones ideales, que Habermas designa como condiciones de la “situación ideal de habla”. La razón se define pragmáticamente así: un consenso es racional si tiene lugar en una situación ideal de habla.⁵ Habermas define la situación ideal de habla mediante una serie de reglas fundamentales, cuyo mantenimiento constituye la condición para que pueda hablarse de discurso auténtico.⁶

Uno puede preguntarse, sin duda, en qué consiste entonces un discurso auténtico. ¿Se decreta, o cuáles son los criterios? Habermas ofrece una cierta respuesta cuando distingue entre condiciones triviales y no triviales. Se entiende por condiciones triviales, en primer lugar, que todos los participantes deben tener las mismas oportunidades de tomar parte en la conversación; en segundo lugar, que deben tener la misma oportunidad de crítica. Creo que se trata, de hecho, de reglas auténticas del discurso, pero lo son únicamente porque aseguran que, si se lleva a cabo una argumentación entre varias personas, de la cual no percibo que sea en sí misma discursiva (comunicativa), se excluyen los factores de poder que podrían distorsionarla. Las reglas válidas para el discurso auténtico consistirían en asegurar que la situación intersubjetiva no perturbe la argumentación. Las reglas específicamente pragmáticas tendrían entonces un carácter meramente prohibitivo, eliminativo, y la argumentación no pragmática sería aquello que le sirve de medida.

Habermas designa como “no triviales” dos condiciones adicionales, que tienen particular importancia para el discurso moral. También ellas sirven para eliminar factores de poder. De acuerdo con la tercera condición, todos los interlocutores deben “tener la misma oportunidad... de expresar sus opiniones, sentimientos e intenciones”. La cuarta condición es, sin embargo, decisiva; según ella “sólo se admiten en el discurso aquellos interlocutores que, en cuanto agentes (!), tienen la misma oportunidad... de ordenar y desobedecer, de permitir y prohibir”, etc. Una conversación sobre cuestiones morales entre señor y esclavo, entre patrón y empleado, entre padre e

hijo, vulneraría entonces las condiciones de la situación ideal de habla.

Pero podría objetarse que tales discursos tienen lugar continuamente. No obstante, se nos replicaría, no son discursos auténticos (en una “situación ideal de habla”). Tal definición de “discurso genuino” tiene, sin duda, un buen sentido, pero culmina en la definición: queremos llamar auténtico sólo al discurso que tiene lugar entre personas de igual rango en condiciones igualitarias. Las condiciones son ahora igualitarias no sólo con respecto a la participación en el discurso, sino que presuponen que las personas son de igual rango también en la vida práctica. Esto quiere decir, empero, que se presuponen reglas morales completamente determinadas, a saber, reglas igualitarias universalistas. Ahora bien, ¿es lícito presuponer una moral determinada como condición para los discursos en general y para los discursos morales en particular? Podemos hacer esto, desde luego, pero entonces resulta trivial el hecho de que aquel principio moral que se presenta en el discurso institucionalizado sea por su parte igualitario, etc. Si alguien quiere designar como racionales los resultados morales que se obtienen de esta manera, se mete en un círculo vicioso. En tal caso, lo que hay que entender por razón ha sido *establecido* por las condiciones de la situación ideal de habla. Habermas creía poder fundamentar de este modo una ética en el sentido de la concepción kantiana, para la cual es fundamental el principio de universalización, pero en realidad lo ha presupuesto. Por lo demás, es preciso rechazar el carácter específicamente pragmático y discursivo de esta demostración circular. La misma condición que Habermas postuló para su “discurso auténtico” podría suponerse para toda “argumentación moral auténtica”. Una argumentación moral sería auténtica precisamente cuando presupusiera la concepción moral kantiana.

Pongamos a prueba este resultado, tal vez apresurado, a partir de la versión, algo modificada, que ofrece el artículo posterior. Habermas emprende aquí una doble tarea: en primer lugar, aquello que llama, nuevamente, principio de universalización (abreviado “U”), debe ser fundamentado como forzosamente válido sobre una base pragmática. Lo que denomina principio de universalización es básicamente idéntico al imperativo categórico,⁷ de modo que estoy de acuerdo con el

contenido de la concepción de Habermas, pero dudo que se pueda proporcionar una justificación de ella mediante una razón definida comunicativamente. En segundo lugar, debe mostrarse que es válido el principio específicamente ético-discursivo “D”, de acuerdo con el cual todas las cuestiones morales acerca del contenido deben ser regladas sobre la base de un consenso, que debe tener lugar en un discurso “real” de los interesados.⁸

El primer paso se diferencia del procedimiento empleado en el artículo anterior en que las condiciones de la situación ideal de habla ya no se introducen tan pronunciadamente como postulados; Habermas quiere mostrar que “en el caso de las reglas del discurso no se trata simplemente de convenciones, sino de presuposiciones ineludibles” de la argumentación en general (p. 100). Habermas se acerca aquí estrechamente a Apel y lo sigue en su afirmación según la cual cometemos una “contradicción performativa” cuando no “suponemos” dichas reglas.

La expresión “contradicción performativa” ha sido introducida por la filosofía analítica para caracterizar el tipo especial de contradicción que se da en enunciados tales como “llueve pero yo no lo creo”. Esta proposición, cuando es pronunciada por determinada persona, expresa efectivamente una contradicción: la persona afirma algo y en la segunda parte de la oración lo niega. Pero esto depende, desde luego, del empleo de la palabra “yo”. Supongamos que Pedro L. es quien habla en este momento; los dos estados de cosas expresados en ambas partes del enunciado no llevan a una contradicción si son formulados por otra persona: “Llueve pero Pedro L. no lo cree”.

De manera análoga —confieso que no entiendo del todo cómo— Habermas y Apel creían claramente que existen contradicciones específicamente pragmáticas, que deberían denominarse también contradicciones performativas. Habermas ofrece el siguiente enunciado como ejemplo: “Una vez que excluimos a las personas A, B, C de la discusión, pudimos finalmente convencernos de que N tenía razón” (101). Dudo que esto sea una contradicción, pragmática o no; todo depende de cómo se entienda exactamente la palabra “convencerse”. Si admitimos que Habermas tiene razón, la contradicción, desde luego, se produce también de igual modo si formulamos la si-

tuación pragmática admitida de un “discurso” en forma de mera argumentación: “Una vez que excluí las razones A, B, C de mis reflexiones, pude finalmente convencerme de que N tenía razón”. La contradicción, en caso de que exista, depende simplemente del significado del término “convencerse”, por lo que es una contradicción semántica habitual y no depende de nada específicamente pragmático.

Dejemos, empero, de lado estos reparos. La verdadera tesis de Apel y Habermas sostiene que las condiciones de la situación ideal de habla, es decir, del tipo que ya había sido mencionado en “Teorías de la verdad”, tienen la dignidad de reglas tales que, si fueran vulneradas, provocarían una contradicción pragmática. Supuesto que se llegara a mostrar esto, con ello se habría señalado, de manera más aguda que en el artículo anterior, en qué medida es irracional un discurso que vulnera dichas reglas. Sería irracional del mismo modo que lo sería mi proposición: “Llueve pero yo no lo creo”, que es contradictoria, inconsistente. Admitido esto, el principio U, si se siguiera forzosamente de estas reglas, debería considerarse de hecho como fundamentado absolutamente, puesto que ello significaría, entonces, que todo aquel que negara el principio dentro de un discurso incurriría en una contradicción pragmática. Si se llegara a mostrar eso, el imperativo categórico estaría fundamentado por la razón pura de modo aun más vinculante de lo que hubiera soñado Kant, puesto que quedaría probado que esta concepción moral se sigue del principio de no contradicción mismo (entendido pragmáticamente).

He aquí el programa. Observemos ahora su ejecución. Habermas enumera otra vez (pp. 97-99) las diversas reglas o condiciones del discurso que había mencionado para caracterizar la situación ideal de habla. Se atiene para ello a una exposición de su propio pensamiento efectuada en un artículo de R. Alexy, y esta circunstancia puede quizás haber llevado a Habermas a abandonar aquella condición que era decisiva en “Teorías de la verdad”. También es posible que fuera consciente del hecho de que esta condición sería tan fuerte que haría inevitable la objeción del círculo vicioso que mencioné.

La única regla relevante para la moral dice así: “Todos pueden expresar sus opiniones, deseos y necesidades” (99). Esta condición corresponde solamente a la tercera de las condicio-

nes mencionadas en “Teorías de la verdad”. ¿Debe decirse que, en un discurso donde se vulnera esta regla, realmente se ha incurrido en una contradicción (pragmática)?

Pero podemos dejar las cosas como están. Es crucial que se vea de inmediato que esta condición, sea cual fuere su situación, es demasiado débil para conducir a cualesquiera principios morales, y menos aún a U. Supongamos que un potentado se sienta en medio de sus esclavos y les otorga no sólo todos los otros derechos de hablar (en particular los mencionados por Habermas en 3.1 y 3.2), sino también el derecho 3.3, el de expresar sus “opiniones, deseos y necesidades”. De ello no se puede seguir nada en absoluto, y si el potentado, una vez que todos se han expresado, quiere fijar normas, ellas pueden tomar en consideración los deseos de sus subordinados o no hacerlo, según él quiera.

Quizá tomen ustedes esto por una ironización equívoca. Y lo que Habermas sostendría, desde luego, sería que no le corresponden al potentado derechos particulares de fijar normas, o bien que no existe tal potentado, sino que las normas deberían ser fijadas en común por todos los participantes que han expresado sus deseos. Pero entonces se plantea la pregunta: ¿cómo se reparten las relaciones de poder en esta fijación de normas? Si se presupone que todas son iguales, tenemos la cuarta condición de las “Teorías de la verdad” y *en este* caso se obtiene, efectivamente, la moral igualitaria.

De esta forma se hace patente el dilema en el que se encuentra la presunta fundamentación ético-discursiva de la moral igualitaria. *O bien* se abandona la cuarta condición de “Teorías de la verdad”, y entonces no se sigue nada de tipo normativo, *o bien* se la retoma (explícita o implícitamente), y entonces el argumento cae en un círculo. No hay una tercera posibilidad.

Veamos, sin embargo, cómo procede Habermas mismo. Llega a la siguiente conclusión: “Si cualquiera que argumenta debe, entre otras cosas, hacer presuposiciones cuyo contenido se puede exponer en forma de las reglas del discurso de (3.1) a (3.3); y *si además asociamos con normas justificadas la noción de que ellas reglan las materias sociales según el interés común de los posibles participantes*, entonces cualquiera que emprende el intento serio de mantener *discursivamente* pre-

tensiones normativas de validez se compromete con las condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de U” (103).

Como premisas deben valer ahora, por tanto, no sólo las reglas del discurso de (3.1) a (3.3), sino que se introduce furtivamente como premisa adicional la proposición que puse en letra cursiva. Pero esta proposición es simplemente una reformulación de U misma. La deducción que efectúa Habermas tiene, por consiguiente, la forma lógica: De, primero, 3.1 a 3.3. y, segundo, U, se sigue U. Si se tacha la proposición puesta en cursiva, no se sigue nada. Si se la mantiene, se obtiene una tautología de la forma “si q y p , entonces p ”, y en ella las presuposiciones pragmáticas, aparentemente ineludibles, 3.1 a 3.3, ya no desempeñan ningún papel en absoluto.

En conexión inmediata con ello, Habermas se ocupa de su principio U. No me resulta claro si cree que puede derivar este principio del “discurso real”, a partir de condiciones que considera como forzosas de modo semejante a las condiciones que, en su opinión, llevan al principio U. No se mencionan, sin embargo, condiciones de este tipo. Habermas constata meramente: “Todos los contenidos, por muy fundamentales que sean las normas de acción a las que aluden, deben hacerse dependientes de discursos reales (o de discursos advocatorios realizados en sustitución de ellos) ...Una teoría moral que se extienda a ámbitos de contenidos debe ser entendida como una contribución al discurso mantenido entre los ciudadanos” (104).

En mi artículo “Lenguaje y ética” ya he señalado que Habermas encajona aquí una dentro de la otra dos esferas que hay que diferenciar: la moral y la política. Cuando habla de un “discurso mantenido entre los ciudadanos”, se trata al parecer de un discurso democrático, tal como lo exigimos siempre —y ciertamente sobre la *base* de convicciones morales— allí donde varias personas deben acordar reglas que conciernen a su actuar en común. En este caso domina el principio de la mayoría, donde un consenso completo generalmente no es posible, y el resultado tiene el carácter de una decisión colectiva para la cual vale el principio moralmente fundado según el cual los votos de todos los participantes tienen el mismo valor. Sería extraño que este procedimiento debiera valer también para las normas morales; sin duda nos vemos a menudo forzados a

decidir por votación sobre cuestiones morales —aunque evidentemente sólo allí donde tienen que alcanzar una condición política o legal, como por ejemplo en el caso de la cuestión del aborto—, y por supuesto sólo por medio de la votación es posible decidir acerca de la constitución de una política (a causa de su importancia, dado el caso, calificada). Todas estas decisiones tienen entonces el sentido de un compromiso, y los compromisos son necesarios también en la convivencia cotidiana, pero ello quiere decir, justamente, que los participantes o bien han definido las cuestiones como no morales, o bien han reconocido que no se pueden poner de acuerdo moralmente. Habermas parece opinar, empero, que las cuestiones morales pueden o deben ser decididas por un consenso que, por una parte, tiene la forma de un consenso político, pero que, por otra parte, no debe representar un compromiso y una resolución [*Dezision*] colectiva, sino un consenso completo. Me parece que esto es incoherente.

Afirmar que los problemas morales concretos pueden o incluso deben decidirse por medio de un discurso real, parece no sólo infundado sino también absurdo. Es ciertamente importante poner a prueba las convicciones morales propias sometiéndolas a discusión, lo mismo que las convicciones teóricas. Aquí vale el simple principio según el cual los demás pueden llamarme la atención sobre errores o perspectivas que yo no había visto. Pero Habermas cree que el discurso debe tener lugar directamente con los afectados por una decisión moral, mientras que, de hecho, ocurre lo inverso, porque los afectados por una decisión moral son inevitablemente parciales, cuando debemos estar interesados en una clarificación imparcial.

Quiero dar dos ejemplos. Supongamos que entre dos esposos existe un deber de fidelidad mutua y uno, sin embargo, le ha sido infiel al otro. Para el que ha hecho el salto se produce entonces el dilema moral acerca de si debe decírselo al otro, por respeto, o si debe callarlo, por consideración. ¿Debe examinar junto con el otro, en un “discurso real”, qué camino debe tomar? Se ve que el discurso real en este caso es incluso imposible, porque al decidir la inclusión del otro en la reflexión moral, ya se ha decidido el dilema a favor de una de las dos alternativas.

Como segundo ejemplo nos puede servir una situación imaginaria que se emplea frecuentemente para la crítica al utilitarismo. En una clínica se encuentran cinco pacientes que necesitan, todos, con urgencia, un trasplante de órgano para poder seguir viviendo; además hay un paciente que viene a una revisión médica y que posee todos los órganos que se requieren, y al médico le resulta imposible conseguir los órganos en otro lugar. ¿Debería discutirse con los seis afectados si la persona sana debe ser sacrificada a los otros cinco? Aquí se muestra cuán problemáticas son las decisiones morales con la participación de los afectados. Cada uno de los seis querría seguir viviendo, y si cada uno parte de sus intereses, se obtendrá una decisión por mayoría, la cual parece claramente inmoral. Ahora bien, sería posible, desde luego, que los cinco pacientes que necesitan un trasplante piensen de un modo tan moral que renuncien al resultado inmoral de la decisión por mayoría, pero el médico solo habría podido llegar a este resultado sin tantas tribulaciones, y si hubiese tenido dudas, habría podido pedir consejo a otros que no estaban afectados.

¿Existen realmente, más allá del ámbito político, situaciones en las cuales las decisiones morales se toman mejor en la discusión real con los interesados? Parece haber una razón realmente importante, pero sólo una, que con frecuencia hace necesaria la consulta a los interesados, a saber, cuando no conocemos sus deseos y necesidades. Este aspecto es el que menciona la regla 3.3 en el segundo artículo de Habermas (véanse pp. 158-9). Concretamente existe una razón moral, a la que, por su parte, no hay que elucidar discursivamente, sino que resulta del imperativo categórico, que nos obliga, en caso de prestar ayuda, a dejar que los afectados mismos digan qué quieren y, más allá de eso, nos obliga a entender la ayuda como auxilio para ayudarse a sí mismo: es el mandato de reconocimiento de la autonomía. Pero si me encuentro frente a un dilema moral, estoy obligado, en la medida en que esto atañe a los deseos y necesidades de los demás, a enterarme de aquéllos por medio de éstos (hasta donde ello sea posible; no lo es en mi ejemplo de los esposos), pero la decisión moral debo tomarla yo mismo. Únicamente en el caso de un cometido común con implicaciones morales (y el Estado es un ejemplo privilegiado de ello) ningún individuo tiene derecho a desautorizar a los

otros y a decidir por ellos; pero la decisión es entonces política y debe tener lugar en común, dado el caso por medio de un compromiso. Esta es precisamente la consecuencia de una norma moral que, por su parte, está tan poco fundada discursivamente como cualquier otra norma moral.

Con ello están refutadas las dos afirmaciones de Habermas: primero, que el imperativo categórico se pueda fundamentar a partir de una razón entendida específicamente como discursiva (suponiendo que la hubiera), y, segundo, que también la aplicación del imperativo categórico debe producirse en el discurso con los interesados, y no sólo están refutadas tal como él las ha desarrollado de hecho, sino que además se ha mostrado, en principio, que tal fundamentación es imposible y que la máxima discursiva de aplicación es en general absurda.

Existe, sin embargo, un argumento adicional para una moral comunicativamente fundada, pero que Habermas no incluye (por buenas razones, como veremos en seguida) y que parece tener, a primera vista, una fuerte plausibilidad. Me refiero al argumento que he mencionado de paso ya a propósito de la interpretación de Kant (véase p. 130): podría resultar natural creer que en el ámbito de la moral no hay que justificar simplemente proposiciones, sino acciones, y se podría decir que en este caso una acción sólo está justificada (en sentido de legitimada) si podemos justificarla con respecto al afectado, es decir, en última instancia, con respecto a cualquiera. Asimismo se podría decir que una acción (y entonces también la proposición correspondiente) sólo queda legitimada si puede ser justificada *frente* a los implicados, y *esto quiere decir*: si ellos pueden *aprobar* la acción (o la proposición correspondiente). Habría de este modo un estar justificado que, por su sentido, sería un estar-justificado-frente-a-*x*, y éste adquiere su sentido desde el asentimiento correspondiente de *x*.

Se puede precisar esta idea mediante un ejemplo que tiene un carácter de principio. Algunos hombres se asocian cooperativamente —por ejemplo en una política, en un Estado— y niegan a otros hombres, que se encuentran dentro de su ámbito de poder, ya sea algunos o todos los derechos que se arrogan a sí mismos; cuando a los otros los excluyen de todos los derechos, éstos son esclavos. Ahora bien, se puede decir: los que han sido privados de sus derechos, y aun si sólo son perjudica-

dos (piénsese en cualquier minoría), deberán aceptar dado el caso esta situación simplemente en razón de las relaciones de poder, pero no la aprobarán; y esta circunstancia de que no la aprobarán quiere decir, precisamente, que *frente a ellos* no puede ser justificada y que, por consiguiente, es ilegítima y, si se quiere definir de esa manera la razón en negrita, es ciertamente irrazonable e irracional.

Esta explicación suena atractiva, pero tiene su punto débil en el empleo ambiguo del término “aprobación”. Pues ahora hay que preguntarse de *qué tipo* de aprobación se habla aquí. ¿Se habla de aquella no-aprobación de los perjudicados que implicaría precisamente que asentarían si no fueran perjudicados? En este caso, sin embargo, las personas perjudicadas tienen en cuenta un determinado criterio moral, que constituiría la condición para su asentimiento y esto, a su vez, querría decir que la situación no es ilegítima porque no la aprueban, sino que no la aprueban porque es ilegítima (perjudicial). Pero en este caso el criterio precisamente no es el asentimiento en cuanto tal, sino la moral igualitaria.

Si, por el contrario, se hablara pura y simplemente de un asentimiento, ¿qué impediría a los perjudicados exigir más de lo que es justo? Cualquiera podría decir que asiente, en última instancia, sólo a la situación que para él es óptima, así por ejemplo, a aquella en la que tiene todo el poder. Si los perjudicados, en cambio, no quisieran ser los nuevos señores, sino que exigieran la igualdad, se trataría ya de un asentimiento calificado.

Esto significa, empero, que el asentimiento *en cuanto tal* no es esencial para el enjuiciamiento de la situación como injusta, como perjuicio. Toda persona no afectada puede reconocer tan claramente que es injusta como el afectado mismo. El hecho de que *en la práctica* las injusticias *salten a la vista* más y de modo más sensible a los afectados (aunque en absoluto siempre) es ciertamente un *factum* empírico, y lo es por la misma razón por la que, en el caso que discutimos antes, los participantes de la decisión sobre dilemas morales que se encuentran implicados en ellos son *menos* aptos para enjuiciarlos: en ambos casos es importante que los afectados son parte interesada, y parece tan plausible que al afectado un perjuicio le llame la atención de manera más rápida y sensible, como que

éste sea menos apto que alguien no afectado para ponderar su perjuicio con respecto al perjuicio de otro.

Los perjudicados reconocen más fácilmente la injusticia en comparación con los favorecidos, porque ellos mismos la perciben; esto hace comprensible que resulte aparentemente plausible decir que un comportamiento es injusto si el afectado no puede aprobarlo. Y también es del todo razonable decir que entonces no podemos justificar dicho comportamiento *frente a él*. Pero esto ha perdido ahora el significado de principio que parecía tener a primera vista. Pues las equivalencias de definición ya no funcionan como el argumento las había establecido, sino a la inversa. Según el argumento, una acción con respecto a x es justificada si x puede aprobarla; la posibilidad del asentimiento decide así sobre la justicia. Pero en realidad, el asentimiento legítimo se define, por su parte, por medio de la justicia, y ella decide también cuándo se puede justificar la acción frente a x .

Puedo expresarlo también de este modo: una acción puede justificarse frente a x (según una determinada concepción moral), precisamente cuando la acción concierne a x y está fundamentada (en esta concepción moral). La esperanza de una posible fundamentación práctica absoluta mediante el concepto de justificar-frente-a- x no se cumple por el hecho de que este concepto, por su parte, presupone, por medio del asentimiento calificado, directa o indirectamente una concepción de la justicia.

Vale la pena tener en cuenta también que el recurso al asentimiento ni siquiera favorece la concepción igualitaria de la justicia con respecto a los demás. En una sociedad donde no sólo se practica de hecho una concepción no igualitaria de la justicia sino que sus miembros la consideran además correcta (anclada en la noción del bien en la que creen), aquel que resulta perjudicado según el criterio de una idea igualitaria de justicia, asentirá también a esta situación. La circunstancia de que parezca tan natural que el interesado no puede asentir *moralmente* precisamente en ese caso, cuando, desde una concepción igualitaria de justicia, se ve juzgado como injusto, no depende de la situación comunicativa en cuanto tal, sino que se sigue del hecho de que la concepción igualitaria de la justicia pertenece a aquella noción del bien que parece tan natural

por las razones indicadas en la Lección 5; veremos, además, con ocasión de la clarificación del concepto de justicia, que a la igualdad (a lo igualitario) le corresponde una primacía; la concepción igualitaria de la justicia es aquella que queda cuando se suprimen todos los demás puntos de vista (dado el caso trascendentes) que podrían justificar una desigualdad. Esto no tiene nada que ver con la situación específicamente comunicativa.

La razón por la que igualmente fracasa este argumento a favor de una fundamentación específicamente comunicativa, tan plausible en la superficie, reside en la ambigüedad del concepto de asentimiento. Este es probablemente el motivo por el cual dicho argumento no se presenta en el caso de Habermas y, a lo sumo, resuena de manera marginal. Pues hemos visto que ya en “Teorías de la verdad”, Habermas ha reconocido que el consenso del que debe tratarse tiene que ser calificado (véanse pp. 154-55). Si se ha admitido esto y si, con todo, se quiere alcanzar además una fundamentación específicamente discursiva, es imprescindible dar el paso que encontramos en Habermas, el recurso a una “situación ideal de habla”, que reproduce, en un nivel si se quiere superior, las mismas conclusiones circulares contenidas en el argumento que hemos discutido aquí.

Notas

1. A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, 1978.

2. Véanse, por ejemplo, B. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 55 ss., y A. MacIntyre, *After Virtue*, p. 66 s. [*Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.]

3. En enero de 1970 tuvo lugar en Erlangen un encuentro en el que participaron, además de los representantes de Erlangen, Habermas, Apel, Wellmer (y yo), y en el que se confirmaron, por consenso, las intuiciones fundamentales. Asimismo, en mi primer curso sobre ética (en Heidelberg durante el semestre de invierno 1967/68) sostuve una concepción de justificación comunicativa, que repercute todavía en la tercera de mis conferencias sobre “Problemas de la ética”.

4. De manera más exhaustiva en mi artículo “Sprache und Ethik” [“Lenguaje y ética”], escrito en 1978, publicado en alemán en mis *Philosophische Aufsätze [Ensayos filosóficos]* (1992). Véanse allí pp. 295-314.

5. “Wahrheitstheorien”, en: H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Homenaje a W. Schulz, p. 257.

6. *Op. cit.*, p. 255 s.

7. Esta interpretación del principio de universalización no es algo obvio. R. M. Hare ha planteado un principio similar en un sentido esencialmente más débil, según el cual, si alguien emite un juicio moral, las situaciones que, desde el punto de vista cualitativo, son exactamente iguales deben juzgarse de igual manera. Este principio, que estriba en la mera semántica de las expresiones normativas, así como en general de todos los predicados, vale sin embargo para toda moral en general. De ninguna manera excluye que hombres de distinta condición sean juzgados de modo no igualitario o que la norma no se aplique universalmente, en el sentido de que las reglas morales se refieran únicamente al grupo. Hare ha supuesto, erróneamente, que este principio, que garantiza únicamente la *consistencia*, conduce a una moral igualitaria y universal como la del imperativo categórico, sin duda con una diferenciación ulterior que puedo omitir aquí. Esta moral contiene un principio sustancial que se puede fundamentar tan poco a partir de reglas lingüísticas semánticas, como puede el ético discursivo fundamentarlo a partir de supuestas reglas pragmáticas del lenguaje. Sobre la crítica a Hare véase mi artículo "Lenguaje y ética", *Ensayos filosóficos*, pp. 292-94. Una clara diferenciación entre las tres maneras mencionadas de cómo puede hablarse de universalización se encuentra en Mackie, *Ethics*, I, 4.

8. "Ética discursiva - Anotaciones para un programa de fundamentación", en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983, pp. 76, 101 s.; trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

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 contrapone 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, juva* (“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 obedecemos el 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, engaño a alguien sin que se dé cuenta? La respuesta de que él *sufriría* 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 introduce 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 vérnoslas 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 hace 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 compartimos 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 podía 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 pude 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 irreprochable: 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 convencer 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”.⁷

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 “perteneciente” 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*], Francfort, 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 lo 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. *Prokla (Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik)* 17 (1987), p. 166.

5. *Kultur und Ethik [Cultura y ética]*, Munich, 1923.

6. Véanse las conocidas 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-

junto las éticas ilustradas. En tercer lugar, esto tenía que dar lugar a su vez a una literatura ética que respondía con la reflexión sobre las deficiencias (supuestas o reales) de las éticas ilustradas y sobre las ventajas (supuestas o reales) de aquellas concepciones morales que preexistían como tradicionalistas, y en las cuales no estaba todavía en un primer plano la significación de la persona singular en cuanto individuo.

En consecuencia, hay que construir el andamio crítico de la propuesta que expuse como concepción moral moderna plausible, o simplemente como *la concepción plausible*, presentada en la Lección 5, en confrontación con toda una serie de planteos que difieren esencialmente entre sí. Como ya lo he destacado varias veces, la demostración de la falta de plausibilidad de todas las otras alternativas es un elemento esencial para hacer evidente la plausibilidad de una moral cuando ésta no pretende para sí una evidencia a priori.

Podemos definir las siguientes direcciones críticas que hay que distinguir claramente:

Una posición de excepción ocupa la discusión con los diversos intentos que —como Kant y la ética discursiva— no se conforman con la plausibilidad del imperativo categórico, sino que quieren reclamar para él una fundamentación absoluta, haciéndolo además con la ayuda de un extraño concepto de razón. En *este* nivel de la controversia no se rechaza el contenido conceptual de las otras posiciones sino únicamente sus ilusiones desmesuradas de fundamentación.

Por el contrario, todas las demás discusiones culminarán en el rechazo del contenido de los restantes tipos de posición, es decir, en la demostración de su falta de plausibilidad. Entre ellas podemos encontrar tres niveles distintos:

1. Las morales tradicionalistas se han mostrado ya como desacreditadas. Puesto que, de todos sus recursos posibles de justificación, sólo pueden recurrir a la autoridad, su alcance de validez está limitado al ámbito de aquellos que creen en dicha autoridad. Esto contradice el alcance no restringido que por su sentido propio posee el concepto de “bueno”. Parece irracional (en el sentido normal de la palabra), además, dejar en manos de una autoridad el poder de decretar como contenido moral todo aquello que ella quiera (y si hubiera límites vigentes para esa autoridad, deberían estar determinados des-

de otro lugar). Este no es un argumento contra la *fe* en cuanto tal, pero parece ser un argumento concluyente el que no sea lícito sustentar en una *fe* las exigencias recíprocas que nos ponemos en la *moral*. Cómo tenemos que comportarnos frente a las personas que, empero, se guían por la moral tradicionalista, es un problema que no voy a tratar en estas Lecciones —en última instancia es un problema de la educación adecuada, que nos impone, como cualquier educación correcta, que siempre pongamos en cuestión también nuestra propia posición—, pero una posición tradicionalista en cuanto tal debe considerarse ahora como fundamentalmente desacreditada.

2. La discusión más importante con la que se confronta la concepción kantiana correctamente entendida resulta de su oposición a las restantes concepciones ilustradas, esto es, a aquellas que no hacen suposiciones trascendentes y que, sin embargo, no se conforman con el contractualismo, que en cierto modo es la posición ilustrada mínima. Es la discusión más importante porque sólo estas concepciones pueden disputar a la kantiana su pretensión de ser la más plausible, la mejor fundamentada. Mi polémica con la moral de la compasión en la Lección anterior debe situarse en este nivel, y volveré a ella en forma más general durante la Lección 16, en la que incluiré en particular al utilitarismo.

3. Existen también intentos modernos y contemporáneos de rechazar las éticas y concepciones morales ilustradas en su totalidad. Dichas posiciones antimodernas procuran llamar la atención sobre las deficiencias que parece haber en la moral ilustrada específicamente moderna en cuanto tal, frente a la moral tradicionalista. Designaré a las posiciones éticas de ese tipo como conservadoras, aunque objetivamente sería más adecuado llamarlas “reaccionarias”, pero esta expresión posee una connotación peyorativa inconveniente: es propio de estas posiciones no el que *conserven* (*conservare*) o refuercen las concepciones tradicionalistas, sino que critiquen los planteos ilustrados recurriendo a las deficiencias que tienen o parecen tener frente a las interpretaciones morales tradicionalistas.

Es importante darse cuenta de la diferencia entre lo que designo como posiciones tradicionalistas y lo que llamo posiciones conservadoras. Quien se encuentra dentro de una moral tradicionalista *crea* en la autoridad vigente para ella. Por

el contrario, la posición conservadora es un fenómeno específicamente moderno, porque *Cree* tan poco en una autoridad como las posiciones ilustradas y sólo reflexiona sobre las ventajas de lo autoritario; por ello es o bien instrumentalista o bien nostálgica. Las posiciones conservadoras no son preilustradas como las tradicionalistas, sino contrailustradas, y puesto que las ventajas que señalan residen en el estar integrado en una moral y presuponen a su vez la fe, resulta difícil, en la medida en que no quieren retornar simplemente a la fe, apreciar qué se proponen realmente.

En Alemania hay una tradición ininterrumpida de este género desde Hegel que ha sido retomada en particular por Joachim Ritter y sus discípulos (ante todo O. Marquard y H. Lübbe) en una variante específicamente hegeliana. En la ética anglosajona las orientaciones de este tipo casi no tuvieron defensores durante las décadas de 1950 a 1970; la ética fue casi por completo utilitarista o bien estuvo representada por autores próximos a Kant como Hare, Rawls, Dworkin y Ackerman. Pero en la década de 1980 se impuso una corriente que es preciso denominar también conservadora y cuya palabra clave más importante es el "*communitarianism*". Se halla en una estrecha discusión con la tradición liberal de Rawls y otros, y no ha ganado la fuerza impulsora propiamente instrumentalista que se constata en particular en la escuela de Ritter. Entre sus representantes, muy distintos entre sí, pueden nombrarse especialmente M. Sandel, Ch. Taylor y, como figura quizá destacada, A. MacIntyre.

Pongamos en claro, en primer lugar, en qué consisten las comprensibles dificultades en las que se encuentran tanto la concepción kantiana como las restantes posiciones ilustradas frente a una moral tradicionalista. En esta última, el individuo tiene un cobijo seguro, como el niño en una familia. No se ve reflejado en ella como individuo. No tiene que reflexionar sobre las normas morales, sino que ellas le son dadas. Esto explica por qué, para todos los críticos de la Ilustración ética, se hallan en primer plano estos tres puntos de vista: 1. El individuo parece pertenecer a la comunidad de manera "natural". 2. La autonomía del individuo no tiene ningún valor sobresaliente. 3. Lo bueno está dado de antemano. Más allá de eso, autores como MacIntyre afirman que el individuo no tie-

ne en absoluto recursos para justificar una concepción moral; se puede preguntar: ¿No muestra acaso el estado relativista deplorable en el que nos encontramos hoy que el proyecto ilustrado de hecho ha fracasado?

Me voy a ocupar de dicha cuestión en conexión con MacIntyre. Pero reflexionemos antes en general sobre los tres puntos mencionados. Todos parecen llegar a la conclusión de que una moral tradicionalista resulta para el creyente más fácil e indiscutible. ¿No debemos replicar nosotros que sin duda eso es cierto, pero que el no estar dispuesto a examinar más profundamente el término “bueno”, al igual que todas las afirmaciones con pretensión de validez universal, contradiría su sentido? Puede constituir de hecho en muchos aspectos una existencia menos expuesta a las dudas el vivir dentro de una moral por así decirlo infantil, donde podríamos creer que está prescrito en todo punto cómo debemos ser; pero ya no podemos dejar de ser seres autónomos y, tanto en el proceso histórico como en el desarrollo individual, entramos en un estadio en el que nos hallamos ante la elección de aceptar nuestra situación tal como es, o de emprender una regresión. Incluso si se pudiera mostrar que dentro de la Ilustración ya sólo es posible el contractualismo y ninguna moral propiamente dicha, esa sería entonces nuestra situación. La fe no se deja instrumentalizar.

¿Cómo hay que entender ahora el reproche conservador, formulado ya por Hegel, pero también por el comunitarismo, según el cual la moral ilustrada es individualista? Hay autores que cuestionan el presupuesto individualista de manera sociohistórica, y desde luego es correcto considerar el individualismo como un fenómeno moderno, vinculado al sistema socioeconómico del capitalismo. Pero si con esta referencia se cuestiona la voluntad del individuo como punto de partida del principio de la moral ilustrada —la objeción contra todas estas morales sería la misma, no importa que se piense de modo kantiano, utilitarista o siguiendo a Schopenhauer—, se comete una falacia genética. Es tan cierto que determinadas condiciones socioeconómicas pueden ser presupuestos empíricos para poder formular realmente las preguntas éticas, como lo es que deben cumplirse otras condiciones genéticas determinadas para que alguien, por ejemplo, pueda aprender a contar.

El hecho de que un niño deba tener cierta edad para poder contar no relativiza el concepto de número. Tampoco se relativiza la expresión “bueno” una vez que se ha comprendido que con ella no sólo se vincula una exigencia recíproca sino una pretensión de validez general, y que el último recurso de toda disputa moral sólo puede tomar como referencia el querer de los individuos.

La objeción según la cual suponemos una imagen determinada del ser humano, dado el caso modificable, cuando formulamos desde sus principios los interrogantes éticos —sin premisas trascendentes— parece correcta si se considera el contractualismo como único resultado pensable (éste supone, de hecho, que todo individuo sólo se interesa por sí mismo). La objeción es incorrecta, sin embargo, si el recurso al querer y, en última instancia, la autonomía del individuo tienen aquel sentido metódico sin el cual no se pueden interrogar en absoluto las normas establecidas. Muchas veces se supone aquí erróneamente que el recurso a la autonomía del individuo implica suponer que el individuo es un ser presocial y que por eso lo social sólo sería pensable como cooperación instrumental, cosa que ocurre en el contractualismo. El sentido metódico del recurso al querer del individuo —de todo individuo— y a su autonomía consiste tan sólo en no aceptar nada meramente dado de antemano; el individuo debe poder apropiarse conscientemente de su ser social, el cual se admite sin duda alguna que le pertenece, pero debe también poder repudiarlo en la medida en que lo reconoce como ilegítimo o no puede identificarse con él. El significado metódico del recurso ilustrado a los individuos reside sólo en el hecho de que el querer de los individuos es el único trasfondo pensable de apelación no trascendente a partir del cual se puede justificar la esfera práctica. Esto no implica que los individuos no reconozcan precisamente que los contextos sociales e intersubjetivos son inherentes a su propia comprensión última de sí mismos. Lo único, en cuanto al contenido, que está excluido para una posición ilustrada, es que los individuos, como quiere Hegel, reconozcan una entidad supraindividual válida en sí misma y a partir de la cual ellos deberían obtener su propio valor; esto es imposible, porque, sin premisas trascendentes, ¿cómo se legitimaría, en su validez intrínseca, el supuesto va-

lor propio de este todo que sería más que la suma de sus partes? En cuanto tal sólo se lo podría establecer arbitrariamente, y el argumento según el cual dicha interpretación beneficiaría justamente al individuo, porque su vida sería más fácil, ya que estaría seguro y libre de dudas al considerarse como parte de un todo, es peculiarmente erróneo, puesto que entonces se recurriría nuevamente a un valor determinado de los individuos, pero que a su vez no estaría legitimado.

Con ello no deben negarse las considerables dificultades que conlleva la Ilustración, en particular cuando determina la conciencia general y la cultura como un todo; dichos problemas pueden tornarse tan grandes que podrían destruir la cultura. Pero no se puede anular retroactivamente la Ilustración, y ciertamente no por medio de argumentos instrumentales que son a su vez ilustrados pero que no son ya morales. Ahora bien, puesto que la Ilustración lleva consigo estas dificultades, y un equilibrio del individuo en su relación consigo mismo y con las normas, en la fase de la autonomía, sólo es posible en un nivel superior de la reflexión, los argumentos conservadores vuelven a aparecer siempre de nuevo como en olas y encuentran una resonancia que resulta comprensible.

Antes de ocuparme del libro de MacIntyre, voy a presentar las posiciones de Hegel y de la escuela de Ritter sólo esquemáticamente, a modo de un xilgrabado, por medio de algunas palabras clave, porque una interpretación efectiva de Hegel nos llevaría muy lejos, y la que correspondería a la escuela de Ritter no parece lo suficientemente importante para que valga la pena hacerlo.¹

La gran palabra clave de Hegel es “eticidad” [*Sittlichkeit*]. La palabra “moralidad” queda reservada para la concepción moral kantiana, cuya característica particular ha visto Hegel en el punto de partida en la mera “subjetividad”. La eticidad, por el contrario, representa para él una moralidad cuyas normas son consideradas como esencialmente preexistentes en su validez por los miembros de la comunidad. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel entendía la eticidad todavía en conexión con la conciencia moral griega anterior a los sofistas, aproximadamente en el sentido de lo que he caracterizado como moral tradicionalista. Pero en sus obras tardías como la *Filosofía del derecho* y la *Enciclopedia*, la “eticidad” se encuentra

sistemáticamente detrás de la “moralidad”, con lo que queda expresado, al mismo tiempo, que puede haber una eticidad que es más elevada que la moralidad en sentido kantiano y que ha atravesado a ésta. La idea de Hegel consiste en que la eticidad así entendida, según su planteo teórico, vincula la subjetividad de la libertad con la “objetividad” (previamente dada) de las costumbres. Pero entiende lo objetivo, que luego será el Estado, como lo “sustancial” (*Filosofía del derecho*, §§ 257 ss.), y a los individuos como sus “accidentes” (§ 145). Las “instituciones” del Estado son “las leyes que existen en y para sí”, es decir, que valen incondicionalmente: tienen “una autoridad y un poder absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza” (§ 146). Hegel aclara lo que aún puede quedar como libertad del siguiente modo: “El individuo se libera en el deber para la libertad sustancial” (§ 149). “La verdadera disposición de ánimo [*Gesinnung*] ética” es “la confianza” (en el Estado y sus instituciones) (*Enciclopedia*, § 515). Así “realiza” la persona “sin la reflexión de una elección (!) su deber” (*Enciclopedia*, § 514). La “virtud” es “la simple adecuación de los individuos a los deberes de las circunstancias a las que pertenece (!), la rectitud” (*Filosofía del derecho*, § 150).

De las ideas de la ética conservadora recién resaltadas, Hegel mantiene, en primer lugar —en su concepto de la eticidad y de las caracterizaciones de la virtud, deber, etc., que resultan de ella— la *preexistencia* de las normas; en segundo lugar sostiene la tesis extrema de la prioridad de lo social por sobre lo individual, a lo cual ya no se atienen los neohegelianos actuales: a) que lo dado previamente no consiste solamente en las costumbres, sino en “el Estado”, y b) que el Estado es el todo sustancial, y que los individuos deben considerarse como accidentes; “que el individuo exista da lo mismo para la moralidad objetiva, que es lo único que permanece y es el poder” (*Filosofía del derecho*, § 145, agregado); c) en contraste con los hegelianos alemanes contemporáneos, Hegel nunca justifica su posición, al menos no explícitamente, con la ganancia instrumental que los individuos pueden obtener de ella; la fundamenta explícitamente a partir de su sistema: unidad de subjetividad y objetividad. En el hecho de que la llamada objetividad sin duda logra fácticamente el predominio, como lo hacen patente las citas, también se manifiesta una admiración adi-

cional por el poder y la realidad; es difícil ver qué aspecto tendría un equilibrio verdadero entre subjetividad y objetividad en ese nivel (lo encontraremos en Hegel más adelante en un nivel más abarcador). Desde el inicio de su filosofar, Hegel estuvo completamente convencido de que el mundo moderno estaba determinado por un “desdoblamiento” entre lo subjetivo y lo objetivo, y que era necesario “reconciliarlos”.²

Los conceptos de escisión y reconciliación han sido retomados por Joachim Ritter en un uso nuevo y peculiar. Su lema reza: “reconciliación de origen y destino”. Mientras que los opuestos, que Hegel encuentra escindidos y quiere reunir, están bien justificados en su planteo sistemático, la significación de las nociones de origen y destino es de entrada poco clara. Debe observarse aquí que Ritter y su escuela no piensan ya en dimensiones del sistema, sino sólo en dimensiones históricas, suponiendo que eso se pueda hacer realmente en filosofía. El “origen” representa la tradición, el “destino”, el progreso, y éste no se considera ya moralmente, como en la Ilustración, como progreso de una conciencia moral ilustrada y del bienestar de la humanidad, sino tan sólo como progreso de la economía moderna. Las ideas políticas y sociales de la modernidad se entienden únicamente como anexos de la economía moderna y no se consideran ya a su vez valorativamente. Esto corresponde a una concepción hoy en día habitual de “progreso”, como cuando se habla de países “desarrollados” y “subdesarrollados”. Lo característico de la concepción de Ritter y de su escuela es, empero, que se han vuelto ciegos para la problemática moral específicamente moderna, lo que tuvo como consecuencia que lo valioso en su totalidad se trasladara al “origen”. Este es el sentido de la expresión “reconciliación de origen y destino”. El papel de la referencia al origen debería consistir entonces en el cuidado de las tradiciones, y el cuidado de las tradiciones se entiende como “compensación” por las deficiencias del progreso económico-técnico.³

Esta concepción es, desde luego, el parto de un muerto. Pues, aunque es sin duda importante la conciliación de las múltiples tradiciones culturales particulares con la cultura universal de la modernidad, esta conciliación se torna justamente imposible si, en primer lugar, se omiten los componentes morales de la modernidad como tal, y, en segundo lugar, no se ve

que la tarea moral primordial de la modernidad consiste en la separación, que hay que entender a su vez moralmente, no de las tradiciones, sino de su carácter de validez tradicionalista. Pues, ¿cómo han de ponerse de acuerdo entre sí las diversas culturas en cuanto a la moral, si tienen como única fuente moral su tradición particular?

Sin embargo, de lo que se trata en nuestro contexto es del vaciamiento completo de contenido de lo moral que implica dicha concepción. Este vaciamiento está esbozado ya en el concepto hegeliano de eticidad, según el cual la virtud consiste en “la simple adecuación de los individuos a los deberes de las circunstancias a las que pertenece”. La virtud no consiste entonces en una actitud de principio independientemente de las circunstancias. El único recurso para determinar esta actitud radicaba, para Hegel, en la moralidad kantiana, sobre la cual debía construirse la eticidad. Si desaparece esta referencia de respaldo, sólo queda la cita de Hegel que mencioné antes. Ahora bien, en la medida en que lo moral o las costumbres no son ya un tema propio sistemático en la escuela de Ritter, sino que ocupan simplemente el lugar de lo que nos viene dado de antemano por el origen —las tradiciones—, no se contrapone a las morales ilustradas una moral conservadora, sino que lo dado de antemano se glorifica en y por sí mismo, no porque sea esto o aquello (o porque se crea en una autoridad correspondiente), sino *porque está dado de antemano*. Cómo se pudo filosofar de este modo en la Alemania posterior al nazismo, es un secreto de estos autores. Hermann Lübbe explica en su manifiesto pedagógico “Nueve tesis sobre el ‘coraje para la educación’”: “Nos dirigimos contra el error según el cual la escuela puede ‘capacitar’ a los niños ‘para la crítica’ en la medida en que los educa para aceptar sin cuestionar lo dado de antemano”.⁴

Puesto que, en mi opinión, no existe en el círculo de la escuela de Ritter ningún intento de emprender una crítica de la ética ilustrada —sea en su versión especial kantiana, sea en un sentido más amplio— y, menos aún, de desarrollar una alternativa, ella no ofrece ningún punto de referencia para una discusión sistemática. Por el contrario, el libro *Tras la virtud*⁵ de Alasdair MacIntyre presenta una crítica detallada de la ética ilustrada, junto con un intento de ofrecer una alternativa mediante una reflexión histórica. Este libro merece una

discusión en detalle. La polémica con MacIntyre lleva, históricamente, a Aristóteles (Lecciones 12 y 13) y, sistemáticamente, al concepto de virtud (Lección 11). Finalmente, veremos que la ética de la Ilustración debe ser complementada recurriendo a la noción de virtud, de una manera que ya ha sido profundizada por Adam Smith (Lección 15).

MacIntyre se encuentra, en cuanto al método, más próximo a la tradición alemana que a la ética anglosajona: opina, en primer lugar, que toda moral debe entenderse históricamente y, en segundo, que se puede considerar cada moral sólo como moral de su época, esto es, sociológicamente, en cuanto moral de una determinada constelación social: dos supuestos muy cuestionables.

En cierto modo, yo también planteo la problemática ética como algo histórico, y concuerdo con la caracterización más general que hace MacIntyre de la situación histórica en la que nos encontramos: nuestro presente se distingue por el hecho de que —como observa correctamente MacIntyre contra Hegel y los neohegelianos alemanes— no estamos determinados ya por lo dado de antemano, y que nos entendemos en última instancia de manera individualista. Sin duda la evaluación que efectúa MacIntyre de esta situación es diametralmente opuesta a la mía, y de igual modo se opone la conclusión que ambos extraemos para la reflexión ética. Yo evalúo la situación de la autonomía individual positivamente, precisamente por la profundidad que gana con ella la problemática de la justificación de la moral; ella nos obliga a plantear el problema de la moral en cuanto liberada de premisas dadas de antemano por la tradición. MacIntyre la evalúa negativamente, porque opina que no existe un concepto del bien moral que esté libre de tradiciones y de funciones dadas de antemano.

Esta imbricación social de lo moral aparece como mera tesis al comienzo del libro; MacIntyre proporciona su fundamentación más adelante. Se funda en una interpretación específica de la tradición aristotélica y en un concepto funcional del bien. Volveremos más adelante a ello.

MacIntyre no critica, por tanto, las modernas concepciones morales individualistas simplemente a partir de una concepción de otro tipo, que se supondría entonces como un dogma, sino que, según su pretensión misma, la crítica resulta del

análisis interior: en su opinión las éticas ilustradas actuales y pretéritas prueban ser no sólo en sí mismas incoherentes, sino un residuo de posiciones anteriores que remiten en última instancia a Aristóteles. La visión de la historia de la ética que tiene MacIntyre es, por consiguiente, una específica visión teórica de la decadencia, similar a la concepción heideggeriana de la historia del ser.

Cuando digo que mi interpretación es también histórica, ella no lo es, desde luego, de un modo tan fundamental como en el caso de MacIntyre. Para mí, como para cualquier ética ilustrada, lo específico de nuestra situación histórica es que permite y exige plantear el problema de la moral de modo ahistórico, una concepción que debe parecer absurda para MacIntyre si toda moral está referida a las tradiciones.

De lo que se trata, por tanto, es de aclarar la manera como MacIntyre desarrolla su historia de la decadencia. Se puede tener presente ya de antemano cuán difícil resulta una tesis tan radical acerca de la unidad entre moral y constelación social, así como entre moral e historia, como la que él sustenta. He señalado ya en la Lección 1 que es fácil entender qué quiere decir la aclaración sociológica e histórica de una moral en tercera persona —aparentemente se puede desenmascararla y relativizarla de este modo—, pero que apenas es pensable, sin embargo, cómo puede entenderse a su vez de modo sociológico e histórico aquella moral de la que uno mismo cree poder disponer de manera fundada (en primera persona).

Veremos la razón por la que MacIntyre pudo creer que se podía sostener al menos la tesis sociológica también en lo positivo (su teoría de las “prácticas”). Por el contrario, la tesis histórica la deja caer tácitamente en lo positivo. En la segunda parte del libro esboza una concepción de lo moral, de las “virtudes”, que parte de la tradición aristotélica, pero que llega a ser independiente. Para efectuar esta modificación de lo históricamente preexistente en el aristotelismo, se ve obligado a seguir simplemente sus propias intuiciones. Este último paso de su historia de la decadencia no es ya histórico. También en este punto su historia de la caída es ciertamente similar a la historia de la decadencia del ser según Heidegger. En ambos casos, el camino hacia el pasado no lleva a una edad de oro, porque el origen no es decisivo en cuanto tal y sin modifi-

caciones, sino que es a su vez acomodado al presente. Este paso de MacIntyre parece problemático, no ya en cuanto a su contenido, sino en principio y metodológicamente. Puesto que, al menos explícitamente, mantiene la tesis histórica, este último paso lo da sin la reflexión correspondiente y se expone, por lo tanto, al reproche de arbitrariedad.

Ahora bien, la arbitrariedad de los puntos de vista es precisamente lo que MacIntyre cree poder destacar como característica de la conciencia moral *existente en la actualidad*. La conciencia moral actual y su reflejo en la filosofía son, para él, la fase final de la historia de la decadencia. Sostiene que no tenemos ya ninguna concepción moral unitaria a partir de la cual podamos argumentar. MacIntyre intenta corroborar esta tesis en tres niveles. Para el primero ofrece ejemplos de respuestas contradictorias a preguntas morales de nuestro tiempo que él considera irreducibles. La indisolubilidad de los puntos de vista morales —este es el segundo nivel— halla su correspondencia filosófica en el emotivismo y también en el existencialismo. En el tercer nivel, esta desorientación la apoya en una interpretación de la realidad social en la que, según MacIntyre, no sólo se reducen todas las relaciones humanas a la manipulación, sino que cae en el olvido incluso la diferencia entre una relación intersubjetiva instrumental y una no instrumental, en la que los hombres serían respetados como fines (23).

Voy a referirme brevemente a estas tres incriminaciones. Los ejemplos de puntos de vista morales contradictorios que menciona MacIntyre se refieren al pacifismo, al aborto y a criterios contrapuestos de justicia. Supongamos que dichas controversias sean realmente tan insolubles como afirma MacIntyre: ¿qué se habría demostrado con ello? Para poder probar la fuerte tesis de la arbitrariedad de los puntos de vista morales no basta que MacIntyre diga que algunas cuestiones en la discusión contemporánea son susceptibles de controversia, sino que diga que todas lo son, al menos las más importantes. Más adelante mostraré que aquellas concepciones contrapuestas de la justicia en la modernidad, aducidas por MacIntyre, reposan en una suposición de la igualdad de derechos que es común a ellas (a diferencia de las concepciones tradicionalistas de justicia) (Leción 18). Se puede decir en general: un principio como el

kantiano del respeto universal, implica excluir como inmorales una cantidad de posibilidades, pero no necesita contener ningún procedimiento positivo completo de decisión. Esto significaría que puede haber una comprensión moral moderna completamente unitaria, que sin embargo deja abiertas en el margen cuestiones importantes. Creo que esto es lo que se corresponde con la realidad efectiva de la conciencia moral moderna. Parece evidente, de todos modos, que hay en la modernidad —aun con anterioridad a la fuerte tesis kantiana muy extendida— un ámbito central de la moral que no es susceptible de controversia: el del contractualismo. Es significativo que MacIntyre no se ocupe en todo el libro de la moral contractualista; puesto que ella constituye un ámbito central común a todas las morales, la tesis de las bases históricas de toda moral quedaría, al menos en parte, relativizada desde el comienzo. Más allá de este ámbito central parece haber, sin embargo, un amplio consenso en el sentido del principio kantiano, como se evidencia por ejemplo en la concordancia universal, al menos verbal, acerca de al menos una parte de los derechos humanos; los derechos humanos tampoco son mencionados en el libro de MacIntyre.

Es sorprendente que MacIntyre, cuando trata las concepciones morales tradicionalistas, especialmente en la exposición de la moral en la Atenas clásica, se ocupe positivamente del hecho de una contradicción insoluble (142), pero no nos revela por qué razón mide, en este respecto, con dos varas distintas la moral moderna y la tradicional. Se habría esperado, además, que MacIntyre, tras desarrollar su propia concepción de la moral orientada por Aristóteles, mostrara que esta concepción puede resolver las diferencias que en la modernidad han quedado abiertas. Puesto que no lo hace —y resulta fácil darse cuenta de que esto no sería posible en absoluto—, permanecen abiertas como tales aquellas diferencias que puso de relieve, tratándose de diferencias que no sólo quedan pendientes para la conciencia moral contemporánea sino que representan auténticas cuestiones abiertas.

Puedo aquí pasar directamente al tercer nivel de la crítica que efectúa MacIntyre al presente. Se le puede conceder con facilidad que el obrar instrumental y manipulativo se tornan predominantes en la vida moderna, tal como ocurre, por ejem-

plo, en la burocratización, que él enfatiza especialmente, al igual que en la economía capitalista, pero, ¿se sigue de ahí la compacta tesis que MacIntyre construye a partir de ello, según la cual la conciencia moderna habría perdido el *sensorium* [la sensibilidad] para la diferencia entre un comportamiento instrumental y uno que implica que los hombres se respetan como “fines en sí mismos”? El discurso moderno sobre los derechos humanos, por ejemplo, es absolutamente incomprensible sin esta diferenciación. ¿En qué medida puede suponer MacIntyre realmente que el lector de su libro puede entender en general el problema al que él remite en vista de la extendida instrumentalización de nuestra vida y de nuestra conducta, cuando dicho lector es un hijo de su época, más aún, cómo puede entenderlo él mismo? ¿No habría que decir, más bien, que aquello que expresa la fórmula abreviada de Kant del hombre como fin en sí mismo es justamente una concepción específicamente moderna? ¿Es acaso una casualidad el que nos podamos entender acerca de ello usando una fórmula que proviene de Kant? Si esto es así, se puede anticipar desde ahora que MacIntyre emplea un potencial moral específicamente moderno que luego, después de remontarse a la tradición aristotélica, no puede ya recuperar.

El emotivismo, que MacIntyre considera en el segundo nivel de su crítica, consiste especialmente en la tesis, elaborada por Ayer y Stevenson, según la cual, cuando designamos algo como bueno y especialmente como moralmente bueno, queremos decir: “Yo lo apruebo; hazlo tú también”. Según el emotivismo, los juicios de valor deben, por un lado, expresar el sentimiento “pro” propio y, por el otro, inducirlo en aquellos a los que hablamos.⁶

MacIntyre objeta aquí con razón (p. 13) que la aprobación conlleva una pretensión objetiva de justificación, y que aquel que formula un juicio moral nunca lo entiende en el sentido de que está expresando solamente una preferencia subjetiva. No es justa, en cambio, la objeción hecha con frecuencia contra el emotivismo, según la cual éste niega el hecho de las argumentaciones y justificaciones morales. La tesis subjetiva del emotivismo se refiere únicamente a los principios de una determinada concepción moral, y la pregunta acerca de cómo se puede argumentar entre los principios de diferentes interpre-

taciones morales me parece sin duda de una fundamental importancia; no obstante, las demás éticas apenas la tienen en cuenta y mucho menos lo hacen las morales tradicionalistas a las que recurre MacIntyre.

MacIntyre intenta ahora incluir su crítica al emotivismo de tal manera dentro de la crítica a la comprensión moral contemporánea, que afirma que es preciso considerar al emotivismo como el reflejo especular de la arbitraria comprensión actual de la moral, pero que también él mismo se habría dejado llevar por un malentendido al considerar su tesis como una interpretación apropiada de los juicios morales en general, incluso en épocas pasadas, cuando ellos tenían aún sus pretensiones de justificación normales. Esto no puede ser convincente, pues desde la perspectiva del emotivismo se podría replicar que todas las concepciones antiguas de la moral tuvieron sólo una pretensión parcial de fundamentación y presupusieron su principio de manera no justificada. Pero también a la objeción correcta mencionada antes, según la cual el emotivismo interpreta erróneamente el sentido de los juicios morales, podría responderse desde el emotivismo con una *error-theory* como la entiende Mackie: quienes juzgan moralmente creen erróneamente en algo objetivo. MacIntyre se ha tomado el emotivismo demasiado a la ligera. No hay que entenderlo simplemente de un modo descriptivo, sino como teoría del desenmascaramiento. Ciertamente tiene razón MacIntyre al afirmar que un defensor del emotivismo debería honestamente abandonar el lenguaje moral. Pero esto estaría plenamente en consonancia con el emotivismo.

Si es cierto, como afirmé en la Lección 5, que existe una conciencia moral moderna dotada de un principio determinado, a saber, el que articuló Kant, habría que atenuar la tesis de MacIntyre diciendo que el emotivismo no refleja la ingenua conciencia moral moderna, sino exclusivamente la desorientación de la filosofía moral moderna, y ciertamente también el extendido sentimiento de relativismo que coexiste con la conciencia moral decidida. Y si la concepción moral de MacIntyre se revelara finalmente como arbitraria, el emotivismo habría recuperado también al propio MacIntyre.

Pero también más allá de esto, el emotivismo debería ser tomado en serio. Tiene razón exactamente en la medida en

que no se logra cumplir la pretensión de justificación contenida en los juicios de valor. Parece ser en todo caso convincente en cuanto a los juicios estéticos, y si fuera correcto que la comprensión moral moderna es indeterminada en sus márgenes, las controversias morales deben aparecer en dichos ámbitos como emotivas. No se trata de algo que se pueda relativizar por medio de la historización.

Ahora bien, en el primer paso, con que MacIntyre se remonta hacia atrás en la historia, deduce la falta de orientación y la arbitrariedad de la conciencia moral y la filosofía moral actuales del “derrumbe” de la filosofía ilustrada. Este comienza con Kierkegaard (39 ss.). En la medida en que Kierkegaard en *Entweder Oder* [O lo uno o lo otro] caracteriza el salto de la existencia estética a la ética como una decisión, sacrificaría el carácter racional de la moral y, en la medida en que luego entiende la existencia ética como racional, incluso se contradiría a sí mismo. Es preciso rechazar ambas objeciones. Con Kierkegaard, el factor voluntario en lo ético se coloca ciertamente en un primer plano. Pero no es contradictorio considerar a lo ético en su inmanencia como racional y afirmar, sin embargo, que el paso *hacia* lo racional (si se quiere, con Kant, entender lo ético de este modo) debe ser entendido como voluntario y ya no fundamentable. Dejar de considerar lo ético en su inmanencia como racional sería un paso ulterior en la acentuación del factor voluntario; ésta sería la opinión que yo mismo sostengo.

MacIntyre tiene razón cuando dice que la concepción ética de Kierkegaard remite a Kant y que se dirige a ella como la más próxima. MacIntyre simpatiza evidentemente con la fórmula del fin-en-sí-mismo del imperativo categórico, pero sostiene que Kant no proporciona buenas razones para ese principio (46). A continuación enumera algunas de las conocidas preguntas capciosas contra la primera fórmula del imperativo, lo que está en realidad por debajo del nivel de este libro. Únicamente en el capítulo siguiente trata de mostrar, en una crítica a A. Gewirth, que la moral no puede justificarse a partir de la razón (66 s.). Estoy de acuerdo, desde luego, con esta tesis. Pero una cosa es mostrar que el contenido de la concepción kantiana no puede ser justificado a partir de la razón, y otra completamente distinta es rechazar el contenido de dicha

concepción en cuanto tal. Para mí fue decisivo que el contenido de la concepción de Kant tuviera su peso independientemente de la fundamentación kantiana, y uno de los puntos esencialmente débiles del libro de MacIntyre consiste en que no elucida en absoluto en cuanto a su contenido la concepción de Kant.

En lugar de eso, en el capítulo sexto, tras una crítica también al utilitarismo, MacIntyre ataca los conceptos de *derechos y bienes*, que con razón considera como los conceptos fundamentales de la ética moderna. Declara a ambos simplemente como “ficciones”. Con respecto a los derechos, MacIntyre reitera meramente la vieja objeción de Bentham; no hay en realidad derechos naturales, sino que son estipulados, pero no se convierten por ello en ficciones, salvo que se declare como ficción todo aquello que no está dado por naturaleza. De la correcta crítica al concepto unitario de los bienes, tal como estaba presupuesto en el utilitarismo, en particular en el de Bentham, no se sigue tampoco que se pueda renunciar, en general, en la ética a un discurso sobre los bienes y los males. Incluso Kant presupone, desde luego de manera implícita, una concepción de lo que es bueno y en particular malo para los hombres.⁷

Una vez que MacIntyre cree haber probado la inconsistencia de la totalidad de las concepciones ilustradas de la ética, plantea el paso siguiente de su historia de la decadencia: los contenidos por los que se orientaban las distintas éticas de la Ilustración son, en su origen y, por consiguiente, en su significado, remanentes incomprendidos de la tradición aristotélica enriquecida por el cristianismo; remiten por lo tanto, por sí mismos a ella y sólo pueden comprenderse en su sentido sustancial por medio del retorno a dicha tradición (51 s.). Esta tesis, central para el desarrollo de la argumentación histórica de MacIntyre —su historia de la decadencia—, es sin duda la más débilmente justificada de todo su libro, y MacIntyre se contradice incluso a sí mismo cuando admite, más tarde, que la posición antigua a la que recurrieron los ilustrados era ante todo la de la Stoa. Si MacIntyre se hubiera confrontado realmente con el contenido, en particular, de la posición kantiana, habría tenido que observar que su trasfondo no es en absoluto histórico, sino que, como vimos, es el contractualismo. Esto es tan

claramente apreciable en Kant, que resulta difícil entender cómo se lo puede pasar por alto.

MacIntyre no ofrece ningún punto de apoyo concreto para su extraña tesis según la cual la tradición aristotélica constituye el reservorio de contenidos para las concepciones de la ética ilustrada, y ciertamente no lo hay. Por significativo que pueda parecer este punto débil a partir de la propia perspectiva de MacIntyre acerca de la historia de la decadencia, su retorno al aristotelismo tiene que ser tomado en serio, independientemente de dicha tesis. Podría ocurrir que, sin tener en cuenta los contextos históricos que se han malinterpretado, fuera posible mostrar, como lo cree MacIntyre, que la concepción de la tradición aristotélica es más poderosa que los conceptos ilustrados. Sólo que entonces las remisiones inmanentes a la historia no pueden ser ya decisivas. Se tendría que recurrir en este caso a un criterio objetivo, y veremos todavía cuál será dicho criterio para MacIntyre.

Ante todo es para él un hecho que el proyecto ilustrado ha fracasado tan radicalmente que no constituye ya alternativa alguna frente a la tradición aristotélica. Por eso titula el capítulo 9, que se puede considerar como el último de la primera parte, “¿Nietzsche o Aristóteles?” Nietzsche habría radicalizado el repliegue a la voluntad que se constata ya en Kierkegaard, y representaría también la posición voluntarista-subjetivista más radical, tanto frente al emotivismo como frente al existencialismo. También esta apreciación de Nietzsche frente al emotivismo tiene que resultar cuestionable. MacIntyre opina que sólo Nietzsche estuvo dispuesto a modificar el lenguaje moral. Pero hemos visto ya que más bien se puede considerar la actitud del emotivismo como una disposición para la modificación del lenguaje, y que el emotivismo es la posición escéptica propiamente dicha, mientras que Nietzsche se atiene al lenguaje de los valores y quiere emprender únicamente una “transvaloración de todos los valores”. Nietzsche vio correctamente que no es posible una justificación racional de una moral y que nos encontramos retroyectados a nuestro querer. Pero a partir de ello construyó una nueva metafísica, como si la única salida que quedara consistiera en el hecho de que la voluntad puede estar dirigida hacia sí misma, es decir, hacia su

intensificación: voluntad de poder, y ésta debe ser a su vez la fuente de nuevas estipulaciones de valor.

Si, en cambio, el encontrarse retroyectado al propio querer se entiende de una manera libre de prejuicios, ello no quiere decir entonces que el querer en cuanto tal se convierta en su propio contenido, sino que uno se ve remitido a la pregunta: ¿qué es lo que quiero? La voluntad no es remitida a ella misma como fuerza aislada, sino que nosotros nos vemos remitidos a nuestros sentimientos, deseos y motivos. La pregunta: “¿Qué quiero, cómo quiero vivir?” reconduce a la antigua pregunta, de hecho aristotélica, “¿Qué puede hacerme feliz?”, y es esta pregunta, como veremos más adelante, la que puede remitir justamente a la moral.

Ahora bien, Nietzsche ha tomado la voluntad de poder como base para una moral supuestamente más elevada, la “moral de los señores”: bueno es aquello que nos hace más fuertes a nosotros, los “nobles”. MacIntyre observa con razón que Nietzsche se ha inspirado para ello en la moral de las sagas heroicas, pero el intento de trasponer tal concepción a la modernidad es insostenible, porque no tenemos ningún criterio de rango preexistente en la tradición, por lo que la moral de los nobles tan sólo puede convertirse en una moral de los más fuertes.

La posición de Nietzsche es un antecedente del fascismo, pero, si se quiere verla, como hace MacIntyre, como alternativa, en su planteo mismo no es más que una alternativa a la moral, disfrazada de moral. La alternativa no reza: “Nietzsche o Aristóteles” sino “poder o moral”, como he intentado mostrar tentativamente en la Lección 5. La opción a favor del poder es la opción a favor de la *lack of moral sense*.

El recurso de MacIntyre a Nietzsche no significa, desde luego, que dicha posición le resulte simpática, pero sin duda pudo poner un énfasis especial a su idea de que el “proyecto” de la Ilustración se había “derrumbado”, en la medida que supuso que la única posición sincera que le quedaba al individualismo era la de Nietzsche. No hay, además de Aristóteles y Nietzsche, “ninguna tercera alternativa” (118). Y por eso la pregunta clave es: “¿Puede aún ser reivindicada la ética de Aristóteles o algo similar a ella?” Este es el tema de la segunda parte del libro de MacIntyre.

En la pregunta recién mencionada debe subrayarse la restricción “o algo similar a ella”. Pues MacIntyre tiene, en primer lugar, una serie de reservas con respecto a la concepción específica de Aristóteles (52, 162 s.), de las cuales la más fuerte se dirige contra la teleología pretendidamente metafísica de Aristóteles (veremos en la Lección 12 que esto es un error y que hay que plantear en otro punto los reparos efectivos contra Aristóteles); en segundo lugar, MacIntyre quiere ver la ética aristotélica únicamente como la encrucijada principal de una tradición de las virtudes cuyos comienzos sitúa en los tiempos homéricos o bien en general en las diversas épocas heroicas (capítulo 10), y que lleva, pasando por la moral ateniense (capítulo 11), por Aristóteles mismo (capítulo 12) y por las transformaciones durante la Edad Media (capítulo 13), hasta la Ilustración. Este recorrido histórico —que vale la pena leer en detalle— sólo tiene como resultado, sin embargo, que existen al menos cinco éticas de la virtud, que se superponen parcialmente, pero que se contradicen en su totalidad (183), y es esta confusa situación la que lleva a MacIntyre a dar un paso, en el capítulo 14, que desde su perspectiva histórica debe parecer un *tour de force*: bosqueja una concepción propia sobre la “naturaleza de las virtudes”, aparentemente apoyada en Aristóteles, pero que históricamente flota libremente en el espacio.

Esta concepción es también bastante curiosa en lo que atañe a su contenido. MacIntyre no define las virtudes, como lo hace Aristóteles y toda la tradición que lo sigue, como aquellas disposiciones que nos capacitan para realizar en comunidad de manera excelente el ser-humanos en cuanto tal, sino como las disposiciones que nos capacitan para realizar excelentemente *determinadas actividades*, que llama “prácticas”. Entiende por “práctica” una actividad cooperativa que no está dirigida instrumentalmente a un bien exterior a ella, sino que se efectúa por ella misma. Nombra como ejemplos juegos tales como el ajedrez y el fútbol, también las artes, las ciencias y la vida familiar, finalmente “la política en sentido aristotélico”. Pero los juegos se encuentran especialmente en primer plano. En un juego se ve con bastante claridad que es necesaria, en particular, la virtud de no hacer trampa si se juega por el juego mismo y no con otro fin que pudiera alcanzarse con la victoria (188). El carácter cooperativo que supuestamente deben po-

seer todas estas “prácticas” es más difícil de reconocer en las actividades del artista y del científico. Y en el caso de la “política en sentido aristotélico”, uno se pregunta si no entra en juego aquí otra dimensión, puesto que se trata ciertamente de una manera de vivir en común en su totalidad y no ya de actividades cooperativas limitadas como los juegos; sin embargo, lo específico de dicha dimensión no es elaborado en este punto.

MacIntyre resalta sin duda el hecho de que el concepto de las “prácticas” (que no ha sido definido de modo particularmente claro) no es en y por sí suficiente, sino que es preciso añadir dos dimensiones más, desarrolladas en el siguiente capítulo (el 15): primero, las “prácticas” deben acomodarse a un todo de la vida, y segundo, se debe vigilar que las instituciones en las que se ejercitan sean portadoras de tradiciones (222). Estos añadidos suscitan empero sólo más preguntas sin poder resolver las muchas inseguridades precedentes. Por iluminadoras que parezcan las reflexiones de MacIntyre según las cuales todas las acciones humanas deben tomarse en el contexto de un todo de la vida (es preciso asentir a su crítica de las frecuentes teorías atomistas de la acción), esta orientación por la vida individual sale sin embargo de nuevo fuera del contexto de la comunidad —de la “política en sentido aristotélico”—, y si MacIntyre subraya que en las actividades comunes se trata de un bien común (*the common good*) y que las virtudes deben entenderse a partir de allí (219), ésta sigue siendo una mera tesis, y el tema de un bien común no se explicita más detalladamente. El resultado es que se obtiene un catálogo de virtudes que se orienta primariamente por las “prácticas” y que se completa sólo en forma puntual con las dimensiones restantes.

En virtud de ello la posición de MacIntyre parece quedar rezagada tras la propia concepción de Aristóteles, que conoceremos en las Lecciones 12 y 13; es importante entender ahora qué es lo que lo obligó a seguir esa extraña dirección. Dos puntos de vista me parecen haber sido relevantes para ello.

Hemos visto que MacIntyre ha interpretado la cultura actual como meramente instrumental. Esto lo ha llevado al parecer a indagar una clase de actividades que hacemos por sí mismas, y de este modo obtuvo su planteo de las “prácticas”.

Pero aquí ha tenido efectos fatales una ambigüedad en la diferenciación entre lo instrumental y lo no instrumental. Podemos, desde luego, diferenciar, por un lado, aquellas acciones que efectuamos sólo como medio para otra cosa de aquellas que realizamos por sí mismas, o bien en las que perseguimos un fin de tal modo que queremos al mismo tiempo los medios por sí mismos (el violinista, por ejemplo, toca para ser mejor, pero al mismo tiempo toca simplemente por tocar). Ciertamente es una diferenciación importante, pero no es *moralmente* importante. Esta última se refiere a lo comunitario, y aquí debemos distinguir el tratar a *los otros hombres* sólo como medios o, en la formulación kantiana, al mismo tiempo como “fines en sí mismos”. En esta segunda diferenciación, la primera no se refiere simplemente a lo comunitario, puesto que en ella no se trata en absoluto de los “fines en sí mismos”, sino simplemente de fines: éstos se definen como aquel propósito que el individuo quiere realizar por sí mismo, aun cuando se considere dentro de una comunidad. Aunque en el caso de las “prácticas” las demás personas cumplan también un papel al margen sin que en ellas sean meramente instrumentalizadas, la idea de respetarlas como fines en sí mismos es, sin embargo, más abarcativa y más fundamental, y no puede ser entendida de ninguna manera a partir de las “prácticas”. Ahora bien, para dicha idea es fundamental el concepto de derechos, que MacIntyre creía poder tirar por la borda en su crítica de la Ilustración. La Ilustración ha dado en realidad una aclaración definitiva de aquello que él tiene en mente, y el recurso a la teoría aristotélica de las virtudes, para no hablar además de su limitación a las “prácticas”, no ofrece ninguna conceptualidad que pueda alcanzar esta idea.

La segunda razón por la que MacIntyre cree necesario ocuparse de las “prácticas” se puede encontrar en otro aspecto de su crítica a la cultura moderna. Un punto de vista central de su crítica al individualismo consiste en que los hombres no se definen más por los papeles determinados que cumplen en la sociedad. MacIntyre no advierte que fue un progreso decisivo de la Grecia clásica y luego también de Aristóteles, tal como él mismo expone estas posiciones, no considerar más a las virtudes como especificadas por los roles, sino como virtudes de los hombres en cuanto hombres (132 s.). El hecho de que un hombre en

la modernidad no se *defina* ya como relativo a un rol, no quiere decir que no se *comprenda* a partir de roles.

Ahora bien, MacIntyre supuso que es inherente al concepto del bien en general que se lo deba entender de modo específicamente funcional (58). Decir que un hombre es bueno es algo que debe resultar naturalmente de su rol correspondiente, de igual modo que decir que un reloj es bueno resulta de la función de un reloj (“*man’ stands to ‘good man’ as ‘watch’ stands to ‘good watch’*”, 57) [“‘hombre’ es a ‘buen hombre’ como ‘reloj’ es a ‘buen reloj’”]. Veremos que MacIntyre, en este punto, apela erróneamente a Aristóteles. Aristóteles observó correctamente que las virtudes del hombre no pueden considerarse como análogas a las virtudes de los objetos o de las actividades que se entienden funcionalmente en vista de un fin determinado. Ahora bien, ésta era la razón por la cual MacIntyre pensó que debía recurrir, más atrás de Aristóteles, a la moral de la cultura homérica (véase especialmente p. 126 s.). Me parece que su interpretación, incluso de esta moral, como referida a los roles, es excesiva. Es correcto que el rey guerrero homérico realizaba un rol determinado y que se trataba del buen cumplimiento de dicho papel, pero no era cualquier rol, y Homero se refiere exclusivamente a las virtudes de los reyes guerreros y de sus mujeres porque ellos, sin duda todavía en ese rol, representaban, sin embargo, ya de manera ejemplar la humanidad en cuanto tal. La errónea orientación por el concepto de función y rol fue lo que llevó a MacIntyre a buscar el ser-bueno del hombre en “prácticas” específicamente definidas.

Sería una mala interpretación del potencial que encierra la concepción kantiana decir que no contiene el deber de cumplir bien los roles correspondientes. Es cierto, sin duda, que tal cosa no aparece en Kant mismo, pero la encontramos en la investigación, sumamente próxima a Kant, que efectúa B. Gert acerca del concepto *duty* [deber].⁸ Gert no designa aquí con “deber” al deber moral en cuanto tal, sino al deber de cumplir bien la tarea correspondiente que alguien ha asumido en un contexto cooperativo. Hay que decir, incluso, que el cumplimiento del deber en este sentido es ya un componente necesario de la cuasi moral (en una banda de ladrones se exige también que todos cumplan bien con la tarea asumida o asignada). Este con-

cepto de deber es relativo a los roles, pero no está especificado por ellos. Se refiere al papel *correspondiente* en cada caso y por lo tanto no se puede formular universalmente. El deber en esta acepción juega desde luego un papel decisivo en todo sistema burocrático. Todo ciudadano espera moralmente, según el imperativo categórico, que los funcionarios públicos cumplan bien su papel.

En contraste con el optimismo insustancial de la escuela de Ritter, MacIntyre termina en un profundo pesimismo, aun cuando se guarda de dicha interpretación (262). La vida moral, tal como se le ha mostrado, no puede ser realizada en una sociedad moderna, y por eso lo único que resta es el repliegue en pequeñas *communities* [comunidades], y —según la última frase del libro— debemos “esperar un nuevo san Benito, ciertamente muy distinto” (263). No debería ser por sí mismo objetable que MacIntyre llegue a un resultado semejante, aunque tal objeción sería plausible a partir de su propia perspectiva, según la cual la realidad social de una época y su conciencia moral forman una unidad. Es perfectamente pensable que aquella conciencia moral que, según mi concepción, es específicamente moderna y halla su expresión en el imperativo categórico, fracase igualmente ante la realidad del presente, capitalista, con grandes Estados burocráticos e internacionalmente dispersa.⁹ La concepción a la que se inclina el hegelianismo, según la cual una moral “capta su época en el pensamiento” y que todo lo demás es un “vano deber” [*itiles Sollen*], no puede ser a su vez moral. El conformismo es una falta de principios y no puede ser el criterio de una concepción moral correcta.

Por consiguiente, sólo podemos criticar la posición de MacIntyre de manera inmanente. Su argumentación contra las éticas ilustradas en general y contra la concepción kantiana en particular, mostró ser insostenible, excepto en lo que atañe a la pretendida racionalidad de la posición kantiana. También pude mostrar que, aparentemente, una concepción de lo no instrumental próxima a Kant es lo que, de manera oscura, se encuentra detrás de la propia idea de MacIntyre, de tal suerte que su propia posición se debe, inconscientemente, en última instancia a la Ilustración. Pero debido a su punto de partida funcionalista es preciso rechazar en general como planteo ge-

nuinamente moral la posición contraria que desarrolla MacIntyre. La moral, por su sentido mismo, tiene que ver con la excelencia objetiva del hombre en cuanto ser cooperativo en general, pero no con la excelencia de determinadas funciones o roles: una moral tradicionalista puede pensar, ciertamente, esta excelencia en cuanto ser humano como diferenciada según roles, pero esto mismo es imposible para una moral moderna, porque no dispone de ningún potencial de justificación que pueda asignar, como dados de antemano, a distintas personas diferentes posiciones y roles dentro de un todo social.

Sin duda la última consecuencia mencionada no se encuentra en MacIntyre. Pero si nos preguntamos ahora en qué medida mi metacrítica a MacIntyre podría caracterizar también a otras concepciones morales de tipo conservador, un no igualitarismo semejante sería una consecuencia plausible del planteo funcionalista. Una moral moderna, es decir, aquella que no tiene elementos tradicionalistas dados de antemano en su potencial de justificación, es necesariamente individualista e igualitaria, y esto significa que debe rechazar tanto el proyecto hegeliano, según el cual el todo es más que la suma de sus partes, como la idea, que se vincula con facilidad a aquella, de que distintas personas, de acuerdo con su posición en el todo, puedan tener un valor moral en sentidos diversos.

Notas

1. Sobre Hegel véanse mis consideraciones en *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* [Autoconciencia y autodeterminación], p. 345 ss. He expuesto y criticado extensamente las concepciones éticas de Hegel en sus escritos tempranos hasta la *Filosofía del derecho* en un curso en Berlín, "Die Ethik bei Hegel und Marx" ["La ética en Hegel y en Marx"] (semestre de invierno 1980/81).

2. Véase *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* [Diferencia entre los sistemas filosóficos de Schelling y Fichte], *Werke*, II, Francfort, Suhrkamp, pp. 20-22.

3. Véanse aquí especialmente O. Marquard, "Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften" ["Las ciencias del espíritu como ciencias de la Ilustración"] (1986), en *Philosophische Aufsätze* [Ensayos filosóficos], p. 453 ss. Sobre el concepto de compensación en Ritter, Marquard y Lübke, véase G. Lohnmann, "Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen" ["Respuestas neoconservadoras modernas a las experiencias de la pérdida de sentido"], en: R. Faber, *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart* [Conservadurismo en la historia y en el presente], Würzburg, 1991.

4. Véase mi crítica exhaustiva en *Ethik und Politik* [Ética y política], Francfort, 1992, pp. 17-26.

5. Londres, 1981. Cito según la segunda edición (1985) del original en inglés.

6. Véase especialmente el fundamental artículo de Ch. Stevenson, “The Emotive Meaning of Ethical Terms” [“El significado emotivo de los términos éticos”], *Mind*, 1937, reproducido en: Stevenson, *Facts and Values* [Hechos y valores], New Haven, 1963, pp. 10-31.

7. Véase aquí en especial la posición de B. Gert en *The Moral Rules* [Reglas morales]. Gert parte directamente de una lista de los males.

8. *The Moral Rules*, capítulo 6, p. 121 y ss.

9. Véase mi ensayo “Perspectiven auf den Dritten Weltkrieg: Kurzfristige und langfristige Interessen” (1987) en: *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, 2, Berlín, 1988, p. 115 ss.

Undécima Lección

Virtudes

En las cinco primeras Lecciones expuse mi interpretación de la ética y procuré mostrar cómo puede plausibilizarse la concepción kantiana de la moral. De la 6 a la 10 critiqué otros planteos distintos, por razones en parte formales (Lecciones 6 a 8) y en parte, materiales (Lecciones 9 y 10). Toda reflexión filosófica acontece en un ir y venir entre la aclaración de las ideas propias y la discusión con las ideas de otros: el llamado método hermenéutico. En lo que sigue (Lecciones 11 a 15) voy a invertir la secuencia: para algunos de los temas pendientes, partiré de la interpretación de los planteos disponibles históricamente dados, y a partir de allí intentaré avanzar en mis propias clarificaciones.

En lo tocante al contenido, se trata de dos grupos. El primero trataría de lo que sólo he aludido someramente en la Lección 5, es decir la problemática de la motivación para considerarse como miembro de la comunidad moral. Ya entonces señalé que debe ser retomada en el contexto de la cuestión de la felicidad, donde Aristóteles la plantea en particular.

El segundo concierne a la pregunta de si la concepción del imperativo categórico es suficiente tal como Kant la desarrolla a partir del contractualismo (y como yo la expuse asimismo hasta aquí). Se puede preguntár: el principio fundamental kantiano, el imperativo categórico, es decir, la pregunta “¿Cómo se quiere, desde la perspectiva de cualquiera, que todos obren (o sean)?”, ¿no remite acaso a algo que excede el conjunto de las reglas contractualistas de la acción? Veremos que Adam Smith, partiendo de un principio que corresponde al kantiano, esboza una teoría de la moral más amplia en ese sentido. Es

decisivo aquí que aquello que se desea desde la perspectiva de cualquiera no consiste únicamente en determinadas *acciones*, sino también en *actitudes*, es decir, maneras de ser. Por eso he formulado el imperativo categórico de tal forma que dé cuenta de dicha posibilidad: ¿Cómo se quiere que obren o sean todos? El concepto de manera de ser que da la pauta aquí corresponde a la noción tradicional de carácter, y tradicionalmente el buen carácter está representado por el término “virtud”.

En su retorno a la tradición aristotélica, para MacIntyre el concepto de virtud desempeña un papel fundamental. En la Lección previa intenté mostrar que su tentativa de entender la noción de virtud remitiéndose a la de función representa una interpretación equivocada de Aristóteles, que además es desorientadora. Pero con ello no quiero desacreditar la intención profunda de MacIntyre, que se comprueba también en muchos otros éticos contemporáneos, de recuperar el concepto de virtud que la ética moderna por largo tiempo ha desatendido. Sin embargo, no me parece promisorio querer reforzar, como hace MacIntyre, una moral de las virtudes frente a la moral moderna de las reglas; parece, en cambio, razonable y, como veremos, incluso necesario, complementar la moral de las reglas mediante una moral de las virtudes. Es una empresa de este género complementario la que hallamos en Adam Smith. Ante todo es importante desde el comienzo considerar como incorporables a la interpretación kantiana únicamente aquellos conceptos de virtud que se pueden exigir de modo universal y desde la perspectiva de cualquiera.

Ambos grupos, el de la felicidad y el de las virtudes, pueden elaborarse de la manera más adecuada partiendo de Aristóteles. En él constituyen incluso una problemática unitaria, de una manera, por cierto, que resulta más bien confusa y que se revelará como carente de sentido a partir de la cosa misma, aun cuando no se puedan negar las conexiones entre los dos temas.

Tiene sentido por sí mismo exponer el planteo aristotélico y su teoría de las virtudes (Lecciones 12 y 13), sobre todo para contrarrestar los malentendidos en los que incurre MacIntyre. La concepción de Aristóteles está, empero, llena de dificultades, y la idea de MacIntyre acerca de que hoy en día se puede construir algo inmediatamente a partir de ella probará estar

equivocada. Sin embargo, en la teoría aristotélica de las virtudes encontramos un punto de partida desde el cual tiene sentido, tanto retomar la problemática de la felicidad y, en virtud de ella, la relación entre el bienestar y la moral en conexión con los problemas modernos (Lección 14), como hacer fructífera para la concepción moral kantiana la teoría de las virtudes a partir de la base universalista que le da Adam Smith (Lección 15).

En la Lección de hoy quiero emprender una clarificación preliminar sobre el concepto de virtud. De ella debe resultar el sentido de dicha noción, así como aquello que hay que entender por moral específica de las virtudes o por sus componentes. La primera cuestión se refiere a qué es aquello que en general distingue una moral de las virtudes de una moral de las reglas. Resultarán de aquí además distintos grupos de problemas que a su vez deben diferenciarse. Y una aclaración previa del concepto de virtud parece necesaria incluso para una interpretación adecuada de Aristóteles, y no puede obtenerse a partir de ella misma, porque Aristóteles introduce la noción en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* de una manera tal que le permite jugar con ciertas ambigüedades que normalmente no son advertidas y que deben discriminarse.

La palabra “virtud”, cuando se la emplea filosóficamente, sirve de traducción al término griego *areté*. Vinculada estrechamente con palabras que pertenecen al grupo de “bueno” —el superlativo griego de “bueno” (*agathon*) es *ariston*—, *areté* denota todo tipo de propiedad excelente. Lo que MacIntyre ha pasado por alto es que *areté*, en griego, lo mismo que *agathon* (y nuestro “bueno”), desde el comienzo no se emplea únicamente para el bien en sentido funcional (ni tampoco en el sentido “técnico” enfatizado antes, p. 50), sino también para el ser-así [*So-Sein*] que es aprobado moralmente.¹ Es decir, aunque en griego no hay nada más natural que hablar de la “virtud” de un objeto útil o de un gimnasta, esto no significa que, cuando se habla de las virtudes de los hombres en cuanto tales, se las entienda funcionalmente: se refieren a las propiedades del carácter *dignas de aprobación* (dignas de elogio).

Lo que MacIntyre observa acertadamente, sin embargo, es que las reglas éticas modernas no renuncian en modo alguno al concepto de virtud (232 s.). También para ellas consiste la

virtud en el carácter, esto es, en una disposición firme de la voluntad, y precisamente la de querer el bien (véase p. 101), que para ellas se define, a su vez, mediante una regla (así, por ejemplo, en el caso de Kant, pero también en el del utilitarismo). Puesto que en los filósofos modernos la virtud se define como la disposición de la voluntad para obrar según la regla por la que se determina el bien, existe en primer lugar, por ejemplo para Kant, sólo *una* virtud y, en segundo, ésta es la razón por la que el concepto de virtud se vuelve secundario (así lo entiende, correctamente, MacIntyre, p. 233).

Lo que debería caracterizar, por tanto, a una ética de las virtudes es que el ser-bueno no es *reducible* a las reglas. ¿Cuándo ocurre esto? Se podría señalar, para empezar, que en las éticas de la virtud se presenta siempre una pluralidad de virtudes, pero podemos tener también una pluralidad de reglas sin que se sigan de un principio unitario, como ocurre con el Antiguo Testamento. Tenemos que distinguir, por consiguiente, entre el principio y las reglas; bajo el título de principio podemos considerar el punto de vista unitario para toda una concepción moral, como es el caso, en Kant, del imperativo categórico. Hay que observar, sin embargo, que es perfectamente pensable que bajo el principio no se encuentren reglas, o no sólo ellas, sino también virtudes. Justamente esto ocurre en el caso de Adam Smith. Smith posee, con su espectador imparcial, un principio semejante al imperativo categórico: el espectador imparcial aprueba aquello que es deseable desde la perspectiva de cualquiera, y esto no tiene que ser una acción guiada por reglas, sino que puede ser un ser-así, una actitud o una postura, es decir, una virtud. Un ser-así es, por supuesto, siempre una disposición de obrar en el sentido de una propiedad del carácter (por ejemplo amabilidad, generosidad, espíritu de conciliación). ¿Qué es lo que prohíbe entonces definir la disposición de obrar por medio de una regla?

La respuesta más sencilla, que encontramos también en Adam Smith,² dice: su excesiva complejidad. Veremos, empero, que la verdadera razón está a un nivel más profundo, precisamente porque, como se indicará a propósito de Aristóteles, en el caso de actitudes que podemos tener en el trato mutuo, como por ejemplo la amabilidad o la cortesía, no se trata de acciones en sentido habitual, que se definen por los efectos

propuestos, sino de aquello que Aristóteles llamaba *energeiai* (actividades). Con ello se vincula el hecho de que las virtudes son obligaciones positivas. Esto vale también para las virtudes que mencionamos, por ejemplo, la generosidad (veremos luego por qué la generosidad no se puede reducir a la regla de ayudar a los demás). Sólo cuando se observa que las obligaciones positivas adquieren en las éticas de las virtudes un peso que no tienen en las éticas de las reglas, llega a ser comprensible por qué se produce una excesiva complejidad. Para no complicar demasiado las cosas desde el comienzo, quiero prescindir por ahora de este aspecto adicional de las actitudes en lugar de las acciones y de la proliferación de obligaciones positivas que de él resultan, y atenerme sólo al simple hecho de la complejidad excesiva. Lo que es moralmente correcto en cada caso, escribe Adam Smith, es a tal punto complicado y diferenciado, que lo simplificamos de manera inadecuada cuando intentamos someterlo a reglas. En este punto entra en juego el concepto de la facultad práctica del juicio (*phronesis*), tan importante para Aristóteles. Sólo aquel que tiene buen ojo, que puede juzgar bien, puede reconocer en el caso particular si y cómo hay que obrar, por ejemplo, con generosidad. Este juicio, sin embargo, puede estar sujeto a un principio, como para Adam Smith: lo que reconoce como correcto quien juzga bien en el caso particular es el hecho de si se debe obrar o comportarse así desde la perspectiva de cualquiera.

Ahora bien, parece claro que aquellos mandatos para la acción que son decisivos para la cuasi moral del contractualismo no exhiben una complejidad de ese tipo: ahí basta seguir las sencillas reglas de mantener las promesas, de no dañar a los demás, y, dado el caso, de ayudarlos. Sólo la última obligación mencionada es indeterminada (precisamente porque es positiva) y podría depender del buen ojo, pero puesto que ocupa un lugar más bien marginal en el contractualismo, y las partes contratantes pueden complementarse mutuamente en cuanto a su buen ojo, es factible inmunizarse contra este punto débil. Dado que Kant construye su principio sobre la base de los contenidos contractualistas, encontramos *aquí* la razón por la cual la concepción moral kantiana es una ética de las reglas.

En el utilitarismo la cosa es distinta. Pues el principio utilitarista no es solamente un principio para juzgar sino que contie-

ne además, por su sentido mismo, un cálculo de la decisión acerca de cuál acción es la moralmente requerida (aunque esto sea, desde luego, irrealizable en la práctica). En el utilitarismo, por consiguiente, el principio es al mismo tiempo la regla concreta, y las virtudes no pueden tener en principio un lugar independiente. La moral de Kant, por el contrario, es una moral de las reglas no porque se funda sobre un principio, sino porque el principio es pensado de tal modo que se refiere a los contenidos del contractualismo, o, para expresarlo de manera que precise mejor el contenido, porque Kant piensa el principio de tal modo que se concretiza de una forma tal que permite *enumerar* las máximas prohibidas, es decir, las reglas de acción. La razón de que la moral kantiana se haya desarrollado exclusivamente como moral de las reglas reside en el hecho de que también Kant, aun cuando no visualiza las complejas situaciones de acción con las que el utilitarismo por su parte sí se ha confrontado, sostiene que pueden *especificarse* las acciones prohibidas y mandadas. Pero esto significa que la moral kantiana, contra la opinión corriente, no es una moral de reglas porque posea un principio de enjuiciamiento unitario, y esto quiere decir, a su vez, que el principio kantiano se puede ampliar sin duda más allá de la moral de reglas, como lo encontraremos en Adam Smith.

Puesto que la moral contractualista constituye la base mínima de contenido para toda moral, parece inevitable considerar el *onus probandi* [el peso de la prueba] de manera inversa que como aparece en MacIntyre, es decir, partir de la moral de las reglas y entender la moral de las virtudes sólo como un complemento de la moral de reglas. MacIntyre cree que puede proceder de manera inversa por dos razones. La primera, la histórica, se viene abajo, primero, porque la historia de la decadencia que plantea ha probado ser falsa; segundo, porque nuestros comienzos históricos se encuentran divididos en este respecto: la moral griega es una moral de virtudes, y la judía, una moral de las reglas; tercero, porque aquello que es históricamente anterior no tiene por qué ser lo realmente primero. La segunda y concreta razón de MacIntyre es su errónea interpretación del bien moral como un bien funcional y la suposición, igualmente incorrecta, de que los griegos consideraban las virtudes de modo funcional.

El concepto de virtud resulta ser en MacIntyre una trampa que él mismo se ha puesto. Si no se parte de un principio determinado (y en lo posible universal), la noción de virtud lleva a listas de virtudes que varían incesantemente, y de esta manera se produce la desorientación historizante de MacIntyre, que intenta resolver con la arbitrariedad de su nueva definición de virtud.

Una razón adicional por la que me parece importante considerar como fundamental la moral de las reglas es el hecho de que la moral orientada por el concepto de virtud es incapaz de enjuiciar moralmente las leyes del Estado. Las leyes son reglas, y aquellos éticos modernos que se inclinan por orientarse *primariamente* por la noción de virtud, tienen por esa misma razón una tendencia a una ética exclusivamente individual; por eso MacIntyre pasa prácticamente por alto la dimensión política de la moral moderna. (Puede ser, desde luego, que un Estado sólo sea bueno si sus ciudadanos cultivan determinadas virtudes —volveré luego sobre este asunto—, pero ello puede entenderse igualmente como un complemento para una buena constitución y para buenas leyes, de la misma forma que la moral de las virtudes puede considerarse, en general, únicamente como complemento de la moral de las reglas.)

Con respecto al concepto de virtud entra en juego ahora una complicación ulterior con consecuencias importantes. Una virtud es una buena disposición de la voluntad, pero esto puede tener un doble sentido: puede significar que es buena para un fin, en particular para los fines propios, o que es buena en sí misma, moralmente buena. En la exposición de la noción de virtud que hace Von Wright,³ que me parece la más penetrante entre las interpretaciones contemporáneas, las virtudes se dividen en aquellas que se refieren al bienestar propio y aquellas que se refieren al bienestar de los otros. Esta distribución proviene de Hume y la encontramos de forma análoga en Philippa Foot.⁴ En dicha distribución reside ya una sistematización bajo un principio, cuyo alcance es tal que llega, incluso, al extremo de hacer prescindible la noción de virtud. El principio general de las virtudes es, tanto para Von Wright como para Hume, el utilitarista, según el cual ellas son útiles: las virtudes son las disposiciones útiles de la voluntad. Como Aristóteles, también Von Wright considera estas virtudes como la

actitud de dominio sobre los afectos correspondientes, pero, a diferencia de Aristóteles, la orientación por la utilidad le ofrece un criterio unitario. Las virtudes más relevantes referidas al bienestar propio que se obtienen de esta forma son la valentía y la moderación; las más importantes en relación con el bienestar de los otros son la benevolencia y la justicia.

Ahora bien, esto muestra que la orientación por el concepto de virtud sugiere ampliar el discurso sobre las virtudes más allá de lo moral, y para los éticos actuales que piensan en la dirección de lo “ético” de Bernard Williams (véase p. 37), esto resulta ser una atracción adicional, que se incrementa más aún si uno se orienta, como MacIntyre, por el doble sentido aristotélico de la expresión “bien”, en la que ya no se diferencia claramente entre lo que es bueno y lo que es bueno para mí.

Aun prescindiendo de las tendencias que siguen determinados autores como Williams y MacIntyre, ahora se torna claro, empero, que el concepto de virtud como propiedad del carácter es fundamental también para la problemática mencionada antes —la felicidad o el bienestar— si se la considera independientemente de la moral. Ello es reconocible, por ejemplo, en las virtudes de la valentía y la moderación a las que nos referimos. Visto puramente desde el punto de vista de una teoría de la felicidad, se podría decir: existen determinadas propiedades del carácter (como la valentía y la moderación) cuyo desarrollo es una condición necesaria para que alguien pueda tener bienestar, independientemente de sus fines particulares.

Se anuncia aquí ya la ambigüedad con la que aparecerá el concepto de virtud en Aristóteles. Es por ello imprescindible que distingamos conceptualmente con claridad las dos nociones de virtud, es decir, los dos conceptos de “buena propiedad del carácter”, a fin de evitar las confusiones que se producen en Aristóteles. El criterio al que me referí recién a propósito de Von Wright y Hume no es satisfactorio para este fin, puesto que, con la distinción entre “útil para mí” y “útil para los otros”, se presupone ya una concepción moral determinada, la utilitarista, al igual que una concepción determinada de lo que es bueno para el individuo. La caracterización formal de “una moral” que ofrecí en la Lección 3 permite una definición de

“virtud moral” que no debería ser discutible: una propiedad del carácter es moralmente buena si es digna de elogio (desde la perspectiva de quienes así la juzgan). Podemos distinguir de la virtud en este sentido unívocamente moral las otras propiedades buenas del carácter, que son provechosas para la persona que las posee (desde luego, siempre desde la perspectiva de quienes así las estiman).

Una vez efectuada esta diferenciación conceptual, queda naturalmente a nuestro criterio considerar también como morales las propiedades provechosas del carácter; sólo que ahora está claro que esto no es una consecuencia analítica, sino que depende de si reprobamos a aquel que no posee las propiedades del carácter útiles para sí mismo. Esto es sin duda así en las morales tradicionalistas, y nos parece también plausible decir que quien es cobarde o no se puede moderar, es decir, quien no puede controlar sus afectos, es digno de reprobación y, dado el caso, de desprecio. Esto significaría, empero, que incluso dentro de la moral moderna deberíamos reconocer las obligaciones para consigo mismo. Las razones por las cuales dichas obligaciones no parecen fundamentables, al menos en la concepción kantiana, consisten, en primer lugar, en que no parece advertirse de qué modo deben poder seguirse del principio básico, del imperativo categórico; en segundo lugar, en que esto parece atentar contra la autonomía del individuo.

Ocupémonos primero del segundo argumento. Aquí se sugieren dos argumentaciones. En primer lugar, habría que prevenir contra un desgaste excesivo de la idea de autonomía: se debe distinguir qué es lo que hay que excluir moral y penalmente. Desde el punto de vista legal, cualquiera puede, en una visión moderna, hacer con su vida lo que quiera, mientras no perjudique el bienestar de otros. ¿Debe valer lo mismo para el juicio moral? La persona que, por ejemplo, no quiere moderarse, es libre de ser como quiera, pero su comportamiento resulta digno de reprobación. Sonaría por cierto extraño si alguien quisiera decir que sería indignante que alguien se comportara de manera incontrolada. Quizás empleamos la palabra “indignante” únicamente en la tercera persona, mientras que en la segunda hablamos de “resentimiento”, es decir, cuando el otro es afectado negativamente. Pero aunque no estuviéramos indignados con él, de todos modos lo reprobaríamos y lo

despreciaríamos. De inmediato voy a poder precisar esto con mayor claridad.

El segundo hilo de argumentación sería que en una moral moderna sólo es lícito reconocer aquellas virtudes y vicios con respecto a la propia vida que pretenden universalidad, y solamente pueden serlo aquellas propiedades del carácter cuya posesión es provechosa o perjudicial para una persona, sin importar los fines que ella pueda tener. Esto se aplica a las dos virtudes cardinales referidas a sí mismo que menciona Von Wright. Por el contrario, se podría decir que aquellas “virtudes” como las que reseña MacIntyre a partir del catálogo de virtudes de Benjamin Franklin (183), tales como el esmero, el afán de ganancia, sólo son hipotéticamente provechosas, a saber, dependen de determinados fines que se propone el individuo. Esto quiere decir: los fines especiales que se propone el individuo son moralmente neutrales y permanecen completamente del lado de la autonomía del individuo también desde la perspectiva moral. Esto permitiría una distinción razonable dentro de las virtudes o los vicios referidos a sí mismo: aquellas que representan exclusivamente condiciones necesarias para determinadas concepciones de vida, o también aquellas que se refieren a determinadas convenciones sociales moralmente neutrales, de un lado, y, del otro, aquellas que son condiciones necesarias para proponerse cualesquiera fines o concepciones de vida; solamente las últimas podrían considerarse en un caso dado como morales, esto es, en el caso negativo exigen la reprobación y el desprecio.

Ciertamente se trata de una diferenciación importante. Pero no se ha dado todavía un argumento por el cual, dentro de una concepción kantiana, este grupo estrecho de virtudes referidas a sí mismo debiera considerarse como moral. Aquí se insinúa una revisión conceptual completamente distinta. He presupuesto en las Lecciones 2 y 3 que en el empleo gramaticalmente absoluto de los grupos de palabras “tiene que” y “bueno” se expresan sin duda matices diversos, pero que ambos grupos son coextensivos. El uso lingüístico y las correspondientes maneras de comportamiento parecen indicar ahora que el empleo gramaticalmente absoluto de “bueno” tiene mayor alcance que el relativo al “tiene que”. En el empleo absoluto de “tiene que” se desliza siempre la exigencia mutua, y cuando es vulnerada nos

indignamos, sentimos resentimiento, experimentamos culpa. Es sumamente plausible que juzguemos a alguien como bueno o malo en cuanto *hombre* (y no en cuanto cocinero, etc.), sin que esto implique sentimientos específicamente morales. Es admisible definir de este modo el sentimiento de desprecio, y el sentimiento positivo opuesto es entonces la admiración. Podemos admirar sin duda a los hombres en cuanto a su propiedad de ser cocineros o pianistas, pero también es sumamente razonable admirar a un hombre en cuanto hombre, y no obstante sin connotación moral alguna. Opinamos, por ejemplo, que lleva su vida de manera ejemplar, que ha formado las propiedades del carácter referidas a sí mismo que uno mismo también querría tener.

A partir de aquí es posible diferenciar de manera coherente también los afectos negativos referidos a sí mismo de la vergüenza “central” y del sentimiento de culpa, que hasta ahora había considerado indistintamente. La vergüenza es el sentimiento de pérdida de la autoestima, es decir, está esencialmente referida a la conciencia de “no ser bueno”; este afecto tiene tanto alcance como sea razonable “no sentirse bueno”, comenzando por propiedades que uno no puede remediar —uno se avergüenza de un defecto físico, también por la mala conducta de aquellos que forman el grupo de pertenencia—, pasando por la vergüenza de no desarrollar las aptitudes que son importantes para uno (el violinista que toca mal), hasta llegar a lo que he denominado, en forma indiferenciada, vergüenza central, y que puede formularse ahora como el sentirse despreciable; esto admitiría las dos formas de experimentar el comportamiento propio como moralmente malo —indignante— o meramente como reprobable, despreciable. La vergüenza moral se diferencia del concepto más amplio de vergüenza central en virtud del sentimiento de culpa. El correlato positivo de la vergüenza central es la admiración en cuanto ser humano (referida a los otros), y sólo allí donde se vinculan vergüenza y sentimiento de culpa tiene aquélla un sentido específicamente moral. La vergüenza se refiere a lo “no bueno”, el sentimiento de culpa a la violación del “tiene que”.

Pero no sólo tiene la vergüenza central mayor alcance que la culpa, no sólo tiene el empleo gramaticalmente absoluto de “bueno” mayor alcance que el correspondiente a “tiene que”, sino que también se verifica lo inverso: hay un recubrimiento

de ambos. También el “tiene que”, es decir, lo que llamé la sanción interna, puede tener mayor alcance que la fundamentación por medio de “bueno/malo”. Este es el criterio que me permitió diferenciar, en la Lección 2, sin extraer esta conclusión adicional, entre las reglas convencionales y morales. Aquello que experimentamos como un sentimiento irracional de culpa reposa probablemente también sobre una sanción interna, que nos resulta inexplicable porque no está vinculada ya sea en general con una valoración o bien con una valoración que pudiéramos reconstruir conscientemente.

Esta diferenciación entre “tiene que” y “bueno” —ambas entendidas en sentido gramaticalmente absoluto—, es decir, entre la dimensión de la admiración en cuanto hombre, a la que corresponde del lado negativo el desprecio, y la dimensión de la reprobación específicamente moral, a la que pertenecen la indignación, el resentimiento y el sentimiento de culpa, conserva en todo caso su correcto sentido aun si se pudiera mostrar que es preciso considerar moralmente las virtudes fundamentales referidas a sí mismo (que no se refieren a las concepciones de vida especiales).

¿Es preciso hacerlo? Se podría decir, en primer lugar: quien no posee dichas virtudes no puede tampoco obrar de modo moralmente responsable. El famoso ejemplo, que se puede variar a voluntad, es aquel del hombre que no puede controlarse en el consumo de alcohol y que por ello pone en riesgo a los demás. La razón por la que estas no virtudes referidas a sí mismo se considerarían inmorales sería indirecta: quien posee propiedades del carácter que le impiden comportarse en general de manera responsable, no está tampoco en condiciones de comportarse responsablemente con respecto a los demás.

Pero se podría poner en duda el hecho de que es posible aplicar este argumento a todas las virtudes referidas a sí mismo que pretendan universalidad. ¿Qué ocurre en el caso de virtudes como la ataraxia, la serenidad, que todos desean para sí mismos, aunque no al extremo de la apatía? Es factible que se pudiera construir aquí un argumento indirecto similar. Veremos, sin embargo, que Adam Smith ha desarrollado un argumento ingenioso y, según creo, convincente, acerca de cómo se puede considerar a las virtudes universales referidas a sí

mismo a partir del imperativo categórico, es decir, de antemano como virtudes del comportamiento intersubjetivo (Leción 15).

Notas

1. Véase por ejemplo el uso lingüístico en Theognis, v. 147 y *passim*.
2. *Theory of Moral Sentiments* [Teoría de los sentimientos morales], parte 3, capítulo 4.
3. *The Varieties of Goodness*, capítulo 7.
4. "Virtues and Vices" ["Virtudes y vicios"], en su libro *Virtues and Vices*, Oxford, 1978, pp. 1-18.

8

Duodécima Lección

La *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: las dificultades de su planteo

A diferencia de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no resulta en absoluto obvio cuál es realmente el tema de la *Ética a Nicómaco*. He señalado antes que la expresión “ética”, que significa en griego “teoría del carácter”, es muy poco reveladora (p. 33). Pero tal como Aristóteles explicita su tema en los primeros cinco capítulos del libro primero, los términos del problema parecen quedar claros. La pregunta es aquella por el bien más alto y más abarcador para el individuo. En el término “bien” reside una dificultad lingüística sobre la que he llamado la atención antes (p. 102), pero esto no debe perturbarnos por el momento. Lo que se quiere decir está claro. Podemos reformular la pregunta sin utilizar la palabra “bien” de este modo: ¿Qué es lo que los hombres queremos en la vida en última instancia y como un todo? Aristóteles la elucida cuando explica que la respuesta trivial a esta cuestión reza: que nos vaya bien (*eu prattein*) (1095a 19). La cuestión, entonces, es: ¿cuándo decimos que un hombre se encuentra bien? Como respuesta, también trivial, a esta pregunta, Aristóteles menciona “la felicidad”, *eudaimonia* (1095a 18). Se ha puesto en duda si esta palabra griega se traduce bien como “felicidad”, pero creo que no nos equivocamos si lo hacemos así, porque lo que importa es el hecho de que con dicho término parece expresarse la respuesta trivial y obvia a la pregunta “¿Qué quiero en la vida?” Así quiere Aristóteles que se la en-

tienda (1095a 17s.). Todos, dice, están de acuerdo en que quieren ser felices y en que quieren que les vaya bien, y la cuestión es ahora: ¿*dónde* ven la felicidad? O bien: ¿cómo la determinan?

Hasta aquí parece claro que el tratado aristotélico que lleva el título “*Ética*” no es una ética ni una teoría moral, sino una teoría de la felicidad. Pero hay que preguntarse, desde luego: ¿Por qué es importante para Aristóteles preguntarse por la felicidad? Y aquí entra en escena inmediatamente la moral. La pregunta de Aristóteles es, sin duda, en qué consiste la felicidad, pero no es tan inocente como suena, pues el propósito es mostrar que la felicidad consiste en el considerarse moralmente, y para ello es preciso, naturalmente, decir también algo acerca de en qué consiste la moral. De nuevo, no sería erróneo afirmar que el libro es una ética en nuestro sentido, es decir, una filosofía de la moral, pero es desde luego importante advertir que y por qué se plantea la pregunta por la moral indirectamente de esta manera: por medio de la pregunta por la felicidad.

Aristóteles es aquí por completo un discípulo de Platón. La contribución de Platón para comprender en qué consiste la moral es relativamente pequeña, porque le parece más o menos clara a partir de la tradición, y toda la problemática se concentra para él en la discusión con los llamados sofistas, los ilustrados y escépticos de su tiempo, que hacen jugar a su favor la vida del bienestar, del placer y del poder contra la sumisión bajo la moral tradicional. Por eso, la cuestión de la moral se reduce para Platón a la pregunta de si tenemos buenos motivos para ser morales. Puesto que los sofistas plantean a sus adversarios la pregunta acerca de por qué están dispuestos a renunciar a la felicidad por los valores morales, Platón los obliga a plantear la cuestión a favor de la moral de tal manera que intenta mostrar —especialmente en el *Gorgias* y en la *República*— que justamente la vida moral es la única vida feliz.

En este sentido, Aristóteles emprende el mismo camino, pero mientras que Platón en sus diálogos polémicos siempre dice explícitamente desde el comienzo que se trata de la relación entre la felicidad y la moral, el desarrollo de la argumentación de la *Ética a Nicómaco* es mucho menos transpa-

rente. En lugar de mostrar, como Platón, que un tema es condición del otro, ambos se entrelazan mutuamente.

Pero este primer paso que da Aristóteles (en el capítulo I, 3) se vincula todavía muy estrechamente a Platón en lo que concierne al método; más tarde lo abandona, para efectuar, en I, 6, un planteo completamente nuevo y que le parece decisivo. En I, 3 Aristóteles sigue un método que emplea también con frecuencia en otros contextos, cuando pregunta en primer lugar: ¿cuál es pues la opinión de la gente acerca de la felicidad? Si se toman en cuenta las formas de vida de los hombres, se obtienen tres respuestas: muchos buscan claramente la felicidad en el placer, otros en la vida contemplativa y otros, por último, en la vida política, en la que se persigue el honor, y el honor remite a la virtud. Ahora bien, Platón se habría ocupado a continuación de la dialéctica interna de estas concepciones de vida; desde su perspectiva se debería haber mostrado que la vida que busca el placer es un malentendido, y que la vida virtuosa es la única que posibilita el bienestar. Platón habría discutido así las respuestas de sus adversarios siguiendo sus consecuencias y eventuales contradicciones, y —podríamos preguntar— ¿no es ésta la única vía correcta?, ¿podemos hacer alguna otra cosa?

Aristóteles ciertamente lo cree así, pues renuncia a un procedimiento dialógico semejante, deja simplemente donde están las tres concepciones de la vida y procura en I, 6 ocuparse del problema con un planteo completamente nuevo, por así decirlo, a partir de la cosa misma. El Platón autor de diálogos (posiblemente no el Platón maestro de la Academia) hubiera dicho seguramente que ocuparse del asunto a partir de las cosas mismas y no entrando en discusión con las opiniones disponibles es algo imposible, y yo creo que habría tenido razón. Pues no hay aquí ningún asunto por sí mismo ante la vista; la cosa de la que se trata —la felicidad— nos está dada sólo subjetivamente y, en consecuencia, en opiniones.

El nuevo planteo en I, 6 se produce de manera abrupta, y la apreciación justa del planteo aristotélico de la moral filosófica depende de la comprensión correcta de la ruptura entre los cinco primeros capítulos y el sexto, y de la complicada serie de pasos en las primeras treinta líneas de dicho capítulo.

Al comienzo uno sólo puede, aparentemente, sentirse escandalizado, pues Aristóteles explica: para todas las cosas

que tienen una función (*ergon*), el bien consiste en el cumplimiento de dicha función, y —se puede completar— en este sentido llamamos a las cosas buenas y malas. Y puesto que los hombres tampoco están inactivos y evidentemente tienen una función, aquello que hace que una vida parezca buena debe ser la buena realización de dicha función (1097b 24-33).

Este es, naturalmente, el lugar donde MacIntyre cae en la trampa con su concepción según la cual Aristóteles entiende el bien moral, las virtudes, en un sentido funcional. Pero más allá de MacIntyre, este punto se convirtió, para gran parte de la interpretación y la tradición aristotélicas, en el punto de partida de la concepción según la cual Aristóteles construye su idea de lo moral sobre aquello que considera como la naturaleza del hombre. La *cosa* a la que habría retrocedido Aristóteles, contra la opinión corriente, sería una representación de la función, es decir, de la naturaleza del ser humano. Esto condujo a la idea de que se presenta aquí una concepción metafísica, y hemos visto ya con anterioridad (p. 68) cuán oscuro es el recurso a una presunta naturaleza, en la que el pensamiento introduce disimuladamente todo tipo posible de asuntos normativos que luego deben ser inferidos por arte de magia como consecuencia moral.

En la tradición aristotélica, I, 6 es el pasaje decisivo en el que Aristóteles se ha ofrecido como referencia para la apelación a una naturaleza humana; una “teleología metafísica”, como la llama MacIntyre. Consideremos ahora cómo hay que entender realmente el texto y dónde residen las dificultades reales.

En primer término, es innegable la ruptura entre los capítulos 1-5, por un lado, y 6, por el otro. En lugar de partir de las opiniones que tienen los hombres acerca del bien (en el sentido de felicidad), Aristóteles quiere partir, como dije, de la cosa misma. La cosa tendría que ser, empero: el sentido de la felicidad. En lugar de ello, se introduce aquí un concepto completamente distinto del “bien”. “El bien”, como se lo entiende en los primeros capítulos, es aquello a lo cual tendemos, según dice Aristóteles en el capítulo primero. Sería comprensible si, como lo hace en un pasaje posterior (III, 6), hubiera sustituido aquello a lo que se tiende fácticamente por lo “digno de esfuerzo”, aquello que “en verdad queremos” (1113a 23). Este sería un salto

en el que cabría suponer una construcción metafísica. Pero en I, 6 Aristóteles recurre a un sentido totalmente distinto de la expresión “el bien”: “el bien” no en el sentido de aquello a lo que tendemos o deberíamos tender (probablemente siguiendo III, 6), sino “el bien” en el sentido de aquello para lo que algo existe.

Este paso, que sin duda parece en primera instancia sofístico, se remite a un pasaje al final del libro I de la *República* de Platón, donde Sócrates confunde a su contrincante Trasímaco con la misma presunta ecuación del bien como lo querido con el bien como el fin propuesto. El diálogo previo con Trasímaco había concluido con la aparente derrota de este último, ocasionada por dicha ecuación, pero, puesto que Platón no retoma de nuevo esta equiparación, parece bastante claro que se trata de una de esas manipulaciones irónicas deliberadas con las que los diálogos socráticos pretenden suscitar la reflexión del lector. Se trata, entonces, en el caso de Platón, de un truco de prestidigitación que no se toma en serio; pero, ¿puede Aristóteles haber querido convertir este sofisma en la base de su ética?

Es evidente que Aristóteles cree que aquello que a primera vista tiene que parecer un *quid pro quo*, debe tener un sentido racional. Para ello es preciso tomar en cuenta dos suposiciones adicionales que sostiene Aristóteles en este contexto y de las cuales nombra en este pasaje por lo menos la primera, aun cuando lo haya hecho a modo de indicación. Si se pregunta por el “para qué” [*Wozu*] de la “efectuación” (*ergon*) de un ser viviente, no hay que entenderla en su sentido funcional corriente, como cuando decimos que el hacha existe para cortar leña, o el ojo, para ver. El ser viviente no existe para otra cosa como el hacha o el ojo, sino que su “función” consiste únicamente en su autoconservación. Si preguntamos por el para qué de un ser viviente, éste consiste exclusivamente en vivir y en vivir bien.¹ Esta es, pues, la suposición “metafísica” que hace Aristóteles y ella parece ser, en cuanto tal, tanto correcta como inofensiva; en particular, no encierra ningún aspecto normativo oculto (hasta ahora).

La segunda suposición adicional consiste en que, según Aristóteles, aquello a lo que *tiende* un ser vivo, en especial el hombre, es, en última instancia, su vida o su ser.² Aquello a lo

que todos tienden es a vivir y a vivir bien. Esto parece ser tan trivial como la tesis del primer capítulo, que nos vaya bien. Con la tesis según la cual se trata de nuestra vida —una tesis que Heidegger incorpora en su proposición según la cual de lo que se trata en el hombre es de su ser [*um sein Sein geht*]—, se acentúa meramente que el bienestar cuestionado debe referirse a la vida en su totalidad. Lo mismo está contenido también en la expresión “felicidad”.

Con estas dos suposiciones adicionales se remedia aquello que a primera vista parecía una ruptura entre los cinco primeros capítulos y el sexto. Pues si la función de los seres vivientes y en especial del hombre consiste en el vivir y en el buen vivir, y vivir y vivir bien es aquello a lo que todos tendemos, el bien por el que se interroga parece ser idéntico al bien del que se hablaba antes. Podría inclusive decirse: lo que Aristóteles expone aquí es solamente aquello que subyacía tácitamente en las tres maneras de vivir mencionadas en I, 3: son las tres configuraciones del buen vivir.

Esta interpretación permite integrar el planteo nuevo de I, 6 en el cuestionamiento de los cinco primeros capítulos. La pregunta sigue siendo: en qué consiste la felicidad, en el sentido subjetivo del primer capítulo, donde la pregunta rezaba: qué quiere decir que alguien está bien. ¿O debe entenderse ahora la felicidad en un sentido de alguna manera objetivo, de tal modo que no sea el sentimiento del hombre el que decide cuándo es feliz, sino que es feliz cuando efectúa bien aquello para lo que existe, lo cual sin duda es su vida, hacia la que se dirige de todos modos su esfuerzo subjetivo? Ustedes lo estarán observando: la auténtica dificultad de I, 6 reside en que este capítulo se mantiene en un estado peculiar y peligroso de suspensión entre la versión subjetiva referida primero y la versión que en la palabra “efectuación” suena objetiva. El planteo a partir del concepto de efectuación en los primeros enunciados del capítulo deja abiertas ambas vías; si se toman en consideración las dos suposiciones adicionales, no se puede hablar de ruptura, pero al menos ella es ahora posible.

En las proposiciones siguientes, la efectuación de la vida específicamente humana es distinguida de la vida de los otros animales mediante la introducción del concepto de *logos*. Aquí, y también en lo que sigue de la *Ética a Nicómaco*, la mejor

manera de traducir esta palabra es usando el término “deliberación” [*Überlegung*]. Mientras que los demás animales se determinan en referencia a su bienestar exclusivamente por sus sentimientos de placer o displacer, estos últimos, en el caso de los seres humanos, se pueden gobernar por deliberación. No tenemos solamente sentimientos y afectos, sino también la posibilidad de entrar en relación con ellos en forma deliberada, y nuestro bienestar, nuestra felicidad en sentido subjetivo, depende de que lo hagamos bien. Este paso parece convincente y no prejuzga nada a su vez a favor de un concepto de felicidad entendido de algún modo como objetivo.

La noción de deliberación se vincula inmediatamente, tanto en el texto de I, 6 como a partir del tema mismo, con el concepto de *areté*, y es únicamente aquí donde debe decidirse la cuestión de si Aristóteles, con el nuevo planteo del concepto de efectuación, quiere dar un giro objetivo al problema de la felicidad. La noción de *areté* podría interpretarse, en un primer momento, también de una manera inocua. He dicho antes: tan pronto como nos comportamos de modo deliberado con respecto a nuestros afectos, es preciso preguntar si lo hacemos bien o mal. Pero, ¿qué quiere decir esto? ¿Cuál es la medida de la deliberación correcta? Si Aristóteles hubiera sostenido estrictamente la versión subjetiva, tendríamos que decir: la medida sólo puede ser relativa al sentimiento, desde luego no a los sentimientos y afectos particulares a los que se refiere la deliberación, sino al bienestar duradero, que por su parte debería ser el efecto de esta referencia de la deliberación a los sentimientos particulares.

En el libro segundo (capítulos 4 y 5), Aristóteles proporciona algunas indicaciones acerca de qué debemos entender por *areté* psíquica. Aquí se nombra la característica ya aludida según la cual una *areté* psíquica debe entenderse siempre como una *hexis*, como un “comportarse” con respecto a los afectos y, además, como una disposición firme de la voluntad para elegir (*prohairesis*) acertadamente entre los sentimientos; la elección es el resultado de una deliberación (III, 4-5). Todas estas características dejan abierta la cuestión de cómo hay que entender la medida de la deliberación. ¿Con respecto a qué adoptamos en la *areté* una determinada posición en el continuo de nuestras posibilidades afectivas? ¿Es el punto de vista el bien-

estar mismo, o lo es algo dado previamente? Si es esto último, pero únicamente en este caso, quedaría decidido que en I, 6 se produce una ruptura con respecto al planteo de los primeros cinco capítulos, y entonces debería mostrarse exactamente cómo tiene que entenderse dicha ruptura, que consiste en el otro concepto del “bien” silenciado por Aristóteles.

Aristóteles mismo sugiere, cuando introduce el concepto de *areté*, que la quiere considerar objetivamente, en estrecha analogía con el empleo de *areté* en su uso funcional: del mismo modo que hablamos de la *areté* de un guitarrista, debemos hablar de la *areté* del hombre en cuanto hombre (1098a 9). Este pasaje es el que más se aproxima a la interpretación de MacIntyre acerca de una concepción funcional en Aristóteles. Ahora bien, ¿cómo debemos entender la analogía con el guitarrista, si la actividad de la que se trata en el caso del hombre en cuanto hombre no es otra cosa que la efectuación de su vida afectiva misma?

Una interpretación funcional pura y simple parece entonces quedar excluida. Podría proporcionar un punto de apoyo para una comprensión en cierto modo objetiva un capítulo de la *Física* donde Aristóteles examina las virtudes del alma en analogía inmediata con las virtudes del cuerpo (*Física* VII, 3). La virtud corporal es, en especial, la salud, pero decimos, también de los demás seres vivos —animales y plantas—, no sólo que están bien si no están enfermos, sino que también es inherente a ellos ser fuertes y robustos (*euhexia*, 246b 7); éstas son virtudes corporales. Aristóteles esboza ahora, en la *Física* VII, 3, un concepto analógico de perfección corporal y anímica: así como la virtud del alma debe entenderse como una determinada constitución armónica con respecto a los afectos propios, así también la perfección corporal, apoyándose, sin duda, en la medicina de su tiempo, tiene que entenderse como una determinada constitución armónica de los humores y estados del cuerpo (la palabra griega *pathos* significa tanto “estado” como “afecto”). En virtud de ello se podría decir —y se trata de un lugar común que ha sido retomado una y otra vez hasta la psicoterapia moderna— que de lo que se trata en el hombre, ahora en un sentido irrisoriamente subjetivo y objetivo, es de su salud anímica (y corporal). Tendría una “vida felizmente lograda” [*gegücktes Leben*] —como se traduce a veces *eudai-*

monia, a fin de destacar este matiz del concepto de felicidad que se desliza en lo objetivo— aquel que es anímicamente sano. Ya Platón entendía la vida buena del alma como salud anímica (*República* 445e), pero este punto de vista no era para él decisivo ni lo es tampoco para Aristóteles, evidentemente porque es demasiado indeterminado. Pues resulta mucho menos claro cuándo alguien es anímicamente sano que cuándo alguien lo es corporalmente. Y si el bienestar no es el último criterio para ello, podría entonces introducirse cualquier clase de interpretación. El recurso a la salud anímica parece casi tan peligroso como la apelación a la naturaleza del hombre. Habría que temer componentes normativos ocultos.

Por consiguiente, tendremos que entender la referencia a la salud más bien en un sentido metafórico. Quizá pueda hablarse de un sano bienestar, pero qué cosa sería un bienestar sano es algo que debería decidirse a partir del bienestar mismo. Esto nos remite a una diferenciación de las expresiones placer, alegría y bienestar. Encontramos ya planteos sobre ello en Aristóteles, pero no han sido profundizados hasta Erich Fromm. Una teoría de la felicidad que la entienda realmente de modo subjetivo —como bienestar— depende de tales diferenciaciones. Y dichas diferenciaciones en el conjunto positivo de estados afectivos parecen necesarias si *areté* ha de entenderse en este sentido subjetivo como aquella propiedad del carácter que es condición para que a uno le vaya bien.

En I, 6 Aristóteles deja traslucir este sentido subjetivo durante la discusión acerca de la *areté* y la felicidad, pero al mismo tiempo sugiere una comprensión objetiva de *areté*. Sin embargo, esta última no puede tener el sentido funcional (o para decirlo con Von Wright: técnico) inspirado por la comparación con el citarista. El sentido completamente natural que se presenta a los asistentes de la lección de Aristóteles es el de la virtud moral, común en el uso lingüístico. Aristóteles no lo hace todavía explícito aquí, pero en la elucidación subsiguiente de las virtudes en la *Ética a Nicómaco* resulta completamente claro, puesto que las *aretai* aparecen referidas al elogio y la reprobación (1106b 26 y *passim*).

De esta manera, lo propiamente cuestionable del desarrollo de la argumentación de este capítulo I, 6, decisivo para todo el planteo de problemas de la *Ética a Nicómaco*, no es ni el salto

que constaté del objeto del querer al para qué (Aristóteles puede, como vimos, integrar ambos puntos de vista de manera iluminadora), ni tampoco es la orientación por lo funcional, supuesta por MacIntyre y plausible, de hecho, por el ejemplo del guitarrista (también en virtud del punto de partida en el *ergon*, la efectuación), sino el tránsito tácito de aquello que puede ser denominado virtud en el sentido de la disposición a la felicidad, a la virtud en sentido moral, es decir, de la pregunta por el bien como el objeto propiamente querido, al bien como lo aprobado socialmente. Se puede reprochar a Aristóteles que haya omitido la elaboración del concepto de virtud moral en cuanto tal, así como ha pasado por alto la elaboración del concepto de moral en general. Como consecuencia de ello, toda la teoría aristotélica de las virtudes oscila entre dos posibilidades: si se trata de las virtudes de la felicidad o de las virtudes morales. Aristóteles quiere mostrar, desde luego, del mismo modo que lo quiso Platón, que sólo es feliz aquel que tiene virtudes morales. Pero habría sido más adecuado comenzar por separar claramente ambos conceptos. Entonces hubiera sido posible preguntar de manera más nítida hasta qué punto uno es condición del otro.

Se sigue de ello para nuestra interpretación de la teoría aristotélica de las virtudes que debemos tener en cuenta ahora las dos preguntas: ¿qué ofrece la teoría aristotélica de las virtudes para una teoría de la moral? y ¿qué ofrece para una teoría de la felicidad?

Notas

1. Véase, sobre todo, para el contraste con el hacha y el ojo, *De Anima*, II, 1. En la *Ética a Nicómaco* I, 6 se menciona de modo breve, pero suficientemente inequívoco, la tesis según la cual en los seres vivos el *ergon* —la efectuación— es la vida (1097b 33).

2. Véase en la *Ética a Nicómaco* el capítulo IX, 7 y 9.

Decimotercera Lección

La teoría aristotélica de las virtudes

Sería admisible resolver la dificultad que resultó del planteo aristotélico —¿se trata de las virtudes de la felicidad o de las virtudes morales?— de una manera tal que preguntáramos qué le sirve a Aristóteles de medida para la deliberación práctica. En la deliberación práctica (*phronesis*) se trata de comportarse correctamente con respecto a los sentimientos inmediatos, los afectos, y he señalado ya que, según sea la felicidad o el elogio la medida de este “correctamente”, las virtudes se mostrarán como virtudes de la felicidad o como virtudes morales. Aristóteles menciona, sin embargo, el “término medio” (*meson*) como medida de la deliberación, y este concepto es tan indeterminado que puede ser entendido tanto en un sentido como en el otro.

Examinemos primero los textos relevantes. La noción de término medio es introducida en II, 5. Previamente se había aclarado que una virtud es una disposición firme de la voluntad en referencia a un ámbito de afectos o a un ámbito de posibilidades de obrar,¹ pero con ello la virtud sólo queda clasificada dentro del género *propiedad del carácter*, y la cuestión es ahora: ¿qué distingue una propiedad del carácter buena de una mala, la virtud (*areté*) del vicio (*kakía*)? La respuesta dice que la virtud es en cada caso el término medio (*meson*) entre un exceso y un defecto con respecto al continuo de un ámbito de afectos o del correspondiente ámbito de acciones. Pero también aquí Aristóteles hace suya una idea que ya había elabo-

rado Platón (*El político*, 283 s.). Así, por ejemplo, la valentía es el término medio correcto entre la cobardía y la temeridad, es decir, el término medio correcto con respecto a (*peri ti*) los afectos temor y osadía (III, 9), y la generosidad es el término medio correcto, con respecto al ámbito de acción del dar y el recibir dinero, en contraposición con la prodigalidad y la mezquindad (IV, 1).

Aquí se plantea, desde luego, inmediatamente la cuestión de si “el término medio” es en general un principio auténtico. Ciertamente no, si se entiende por principio un criterio por el cual se determina dónde se encuentra la línea que divide el exceso del defecto, y se puede preguntar ahora: si el principio no proporciona dicho criterio, ¿no es entonces una fórmula vacía?

Aristóteles mismo menciona esta dificultad en un único pasaje, que es ineludible e importante sistemáticamente, del libro VI. Si respondiéramos, dice, por ejemplo, a la pregunta cómo hay que sanar a alguien, diciendo solamente: cuando se encuentra el término medio, cuando no se hace ni demasiado ni excesivamente poco, no se habría indicado nada con ello; si se ampliara la respuesta de tal modo que se dijera: el experto es quien decide dónde está el término medio, se habría dicho también muy poca cosa, puesto que la cuestión sería ahora: ¿según qué criterio decide el experto?² El lector espera que Aristóteles lo informe sobre dichos problemas en este libro VI, consagrado a las llamadas virtudes intelectuales y, en particular, a la prudencia práctica (*phronesis*). Esto, sin embargo, no sucede. Pues el juicio de la prudencia práctica (*phrónimos*) es para Aristóteles el criterio último.³ Ya ha dicho, cuando introduce el principio de término medio (y lo repite para la exposición de las virtudes particulares): el término medio consiste en el hecho de que uno experimenta placer o displacer allí “donde uno debe y por aquellas cosas y con respecto a quienes y en vista de aquello y de la manera que se debe” (1106b 21 s.). Prudente o sabio es aquel que reconoce precisamente esto, y para ello no se pueden proporcionar reglas. Observen ustedes que en la determinación citada por la que se especifica el término medio, se mencionan ya con el “debe”, que aparece repetidamente, criterios morales que, sin embargo, conscientemente son dejados de lado.

El resultado es más insatisfactorio de lo que Aristóteles admite. Pues no basta decir que no se puede decidir mediante reglas cómo hay que obrar, sino que esto se puede proporcionar únicamente en el caso particular. En el caso particular puede ser proporcionado ciertamente por quien es juicioso, y uno se pregunta entonces, ¿qué es lo que determina a quien es juicioso? Evidentemente nos movemos en círculo. Lo determinante en última instancia es lo que fácticamente se aprueba. ¿No es preciso decir, por consiguiente, que Aristóteles toma su criterio simplemente de la moral vigente de su tiempo? ¿Y no se decide con ello igualmente que la cuestión de la que partí en esta Lección se resuelve inequívocamente a favor de una concepción de las virtudes como virtudes morales?

Seguramente es ésta, en gran medida, la explicación correcta. Pero no se puede abandonar el problema en este punto, como se hace habitualmente, sino que en realidad comienza aquí. ¿Es efectivamente una mera fórmula vacía el recurso al término medio entre los extremos? ¿No ha topado aquí Aristóteles con algunos aspectos genuinos de lo moral, en los cuales el término medio en el sentido de *equilibrio* [*Ausgewogenheit*] posee un significado sustancial? Ello presupone, sin duda, que podemos identificar a su vez los extremos por sí mismos y no sólo en cuanto exceso y defecto del término medio.

En lo que dice explícitamente, Aristóteles nos deja aquí en la estacada. Pero podemos avanzar en estas cuestiones en la medida en que nos ocupamos del contenido de su teoría de las virtudes. No basta decir que Aristóteles es un hijo de su tiempo, pues de hecho parece recurrir poco o nada a los juicios morales, que efectivamente dependen de su época.⁴ Por eso no se puede decir, tampoco, que Aristóteles considera la moral que nos presenta de una manera tradicionalista. El criterio para la aprobación no es una tradición preexistente. Pero, ciertamente, tampoco menciona otro criterio.

En primer lugar parece razonable preguntarse qué tipo de relación existe entre las virtudes expuestas por Aristóteles y las obligaciones tal como las conocemos a partir del contractualismo y de la posición kantiana, las obligaciones negativas, positivas y cooperativas. Aquí resulta aproximadamente el siguiente cuadro: exclusivamente la obligación positiva de ayudar encuentra una correspondencia en una virtud, la genero-

sidad. Las obligaciones cooperativas en sentido estricto (mantener las promesas) parecen faltar en Aristóteles. Por el contrario, ha dado cuenta de las obligaciones negativas, tan fundamentales para la concepción kantiana, mediante uno de sus conceptos de justicia (1130b 30 ss.). MacIntyre lo señala (p. 150 ss.), aunque afirma, con razón, que la exposición aristotélica es más bien “crítica” en este punto. En nuestro contexto es suficiente que Aristóteles reconozca ampliamente este ámbito de lo moral, y podemos quizás agregar que para dicho ámbito valen ciertas reglas (se trata de aquellas que aplica un juez cuando repara una injusticia que se ha cometido). Aunque Aristóteles no habla explícitamente de reglas, dice sin embargo que la expresión “término medio” tiene aquí otro significado, precisamente el de reparación (1133b 32). Aquí valen las reglas porque se trata de *acciones* que están prohibidas.

Se sigue de ello que el ámbito que Aristóteles tiene en vista aquí con el tema de las virtudes no es un equivalente, quizá mal definido, de las obligaciones de la acción y de la omisión de la concepción kantiana, sino que *complementan* a ésta —con razón o sin ella, desde una perspectiva universalista—, y en este complemento reside, ciertamente, en primer lugar, una ampliación esencial del mandato *positivo* más allá de la obligación kantiana exclusiva de ayudar en caso de necesidad, y, en segundo lugar, lo que es mandado no consiste en *acciones* sino en *actitudes*.

La cuestión resulta, ahora, cómo hay que entender este complemento, que dentro de la ética aristotélica podemos considerar como un complemento de la justicia, y la pregunta siguiente se refiere a si dicho complemento es ajeno a la perspectiva de una moral universalista (al hecho de que se debe obrar y, dado el caso, ser del modo que sería deseado desde la perspectiva de cualquiera). Es importante aquí atender al hecho de que casi todas las virtudes enumeradas por Aristóteles son virtudes sociales: conciernen a la manera como nos comportamos con respecto a los otros y no caen, en todo caso, bajo el veredicto según el cual, en una ética entendida modernamente, hay que mantener al margen de la moral la manera como uno conforma su propia vida. Entre las virtudes que expone Aristóteles, hay una para la cual no vale esto, la moderación (*sophrosyne*),

y para una segunda, la valentía, sólo lo hace dentro de ciertos límites (puesto que la valentía es aquella intrepidez que se manifiesta particularmente donde se trata del bienestar de la comunidad). Que Aristóteles tiene en cuenta ante todo las virtudes sociales, se ve también en el hecho de que la virtud en cuanto actitud conduce a los afectos, y en la circunstancia de que, en la *Retórica*, los afectos se presentan como referidos en general a las otras personas (véase 1378a 25 *epi poiouis*). En la enumeración de los afectos en la *Retórica*, ello únicamente no se aplica al caso del temor (véase 1382a 21 s.). En la enumeración correspondiente, en la *Ética a Nicómaco* (1106b 21 s.), también el deseo queda excluido de este esquema; el deseo, que Aristóteles necesita como base para la virtud de la moderación no entra por lo demás en la definición de los afectos. Recordemos aquí que estas dos virtudes no son sociales, pues son las dos virtudes cardinales con respecto a uno mismo, que hay que entender, dado el caso, moralmente, tal como lo hacen Hume y Von Wright (véase p. 223)

Es preciso advertir, además, que Aristóteles no dice en absoluto, para la mayoría de las virtudes, que se refieran a determinados ámbitos del afecto, sino a determinadas acciones o comportamientos (*praxeis*). Así la munificencia es el justo medio entre el dar y el recibir dinero, al igual que la *megaloprepeia* (generosidad). Análogamente, la *megalopsychia* (magnanimidad), en cuanto término medio adecuado entre la vanidad y la pusilanimidad relativas a la búsqueda de honores y el comportarse con respecto a honores recibidos, está referida primariamente a acciones, y asimismo, por último, las virtudes del comportamiento en la convivencia social: amabilidad, veracidad (en contraste con la desvergüenza, por un lado, y la ironía, por el otro) y la amistad (*philia*) (véase II, 7). Ahora bien, se debe observar que las acciones de las que aquí se trata no se definen por un estado final que se persigue. Aristóteles diferencia las acciones en este sentido, que denomina movimientos, de aquellas acciones que pueden llamarse actividades (*energeiai*) y que tienen su fin en sí mismas.⁵ Aquellas acciones a las que las virtudes se refieren en la *Ética a Nicómaco*, son todas actividades (que Aristóteles llama también *praxeis* en sentido estrecho), pues en caso contrario estarían referidas a lo útil, y tanto lo útil como lo perjudicial son

incorporados por Aristóteles al ámbito de la justicia (1134a 8, véase también 1129b 2). Las actividades y las acciones referidas a fines pueden, desde luego, entrecruzarse:⁶ la *praxis* del comportamiento generoso, por ejemplo, implica que se llevan a cabo acciones particulares de ayuda referidas a fines, pero el comportamiento generoso mismo es una actividad y tiene su fin en sí mismo. Ahora vemos *por qué* es imposible proporcionar reglas de acción para las virtudes en el sentido de Aristóteles (al contrario que para las virtudes de Hume y V. Wright). No es debido a su excesiva complejidad, sino porque no se refieren en absoluto a acciones que se puedan definir por la mención de sus fines. Aristóteles reflexiona así sobre un hecho fenoménico que desde un principio no se puede determinar mediante reglas. Ahora se comprende también mejor en qué medida el ser-así expresado en la virtud es aquel que ante todo es aprobado, y las acciones en las que se manifiesta lo son sólo secundariamente y en la medida en que dicho ser-así se muestra en ellas. Comportarse generosamente, por ejemplo, es la *energeia* (actividad) de la que se trata, y únicamente puede ser alcanzada si se efectúan determinadas acciones referidas a fines —cuáles sean, es algo que reconoce el experto—, de modo en principio análogo como, por ejemplo, nadar es una *energeia* (actividad) que sólo puede efectuarse cuando se llevan a cabo ciertas acciones con los brazos y las piernas con ese propósito.

¿Qué sentido tienen entonces todas estas virtudes sociales en cuanto maneras de ser-así? Tomemos como ejemplos la generosidad y las virtudes de la sociabilidad. La generosidad es caracterizada como la virtud del “dar y recibir”. En ella la persona adopta una actitud determinada en el continuo de estos comportamientos interhumanos. Lo que importa aquí con respecto a la virtud no es primariamente la efectuación de esta o aquella acción de dar o recibir con su fin determinado, sino que dicha acción con su finalidad se realiza *por una actitud* determinada con respecto al otro. Ella consiste en un equilibrio entre el derroche y la mezquindad. En la mezquindad, uno desoye a los demás; en el derroche, uno viene, por así decirlo, sin que lo llamen. De manera análoga, en otra dimensión del comportamiento interhumano, la amabilidad es un equilibrio entre la adulación y la grosería.

El equilibrio no es ahora una fórmula vacía, puesto que los extremos tienen un sentido propio: representan las posibilidades polares deficientes dentro del vínculo que traba la persona con las demás en las diversas dimensiones de la convivencia. Todas estas virtudes sociales son excelencias del comportamiento en el que nos abrimos o nos cerramos a los otros. El comportarse con respecto a los demás es como un acto de balance entre la pérdida de la relación y el perderse a sí mismo, entre la autonomía y la dependencia. Los extremos son por su parte maneras de ser identificables, y ésta es la razón por la cual el equilibrio no es una fórmula vacía.

Una virtud inherente a la amabilidad es la cortesía. Ella permite elucidar mejor la relación entre la actitud y las acciones en las que se manifiesta. Veremos que la cortesía es una manera de dar a entender que se respeta al otro y, en esa medida, es una virtud fundamental. Nos sucede con frecuencia que llegamos a otros países donde no conocemos sus costumbres de cortesía. ¿Se saluda con una reverencia, un apretón de manos, un abrazo, un beso, o sólo verbalmente? Estas son las acciones con las que una sociedad determinada expresa que reconoce a los otros. De sociedad en sociedad dichas acciones son diferentes. Quien conoce otras culturas sabe que no reside nada en esas acciones en cuanto tales, pero que son dentro de una cierta sociedad los símbolos convencionales para expresar una actitud que no es, por su parte, convencional. El “hombre juicioso” (*phronimos*) en una determinada sociedad es el que sabe cuándo y quién debe saludar a quién. Se puede entender ahora qué parte de las virtudes destacadas por Aristóteles depende de las costumbres vigentes en una sociedad y qué parte eventualmente corresponde a una exigencia moral atemporal. No se ha mostrado hasta aquí que ser cortés, amable, generoso, etcétera, sean exigencias morales universales; por el momento sólo importa ver que la circunstancia de la formación de su expresión convencional en cada caso diferente no es una razón en su contra.

Los dos aspectos puestos en relieve, el hecho de que el equilibrio tiene en las diversas virtudes un contenido material, que debe considerarse como un estar referido que permanece autónomo, y el hecho de que hay que distinguir entre la actitud expresada de forma no convencional y sus configuraciones

convencionales, no son mencionados por Aristóteles, pero se imponen tan pronto como uno se ocupa más detenidamente de las virtudes sociales tal como él las describe. Veremos en la próxima Lección que únicamente en la filosofía moderna, debido a la orientación por el esquema sujeto-objeto, surgió un punto de vista que permite captar conceptualmente esta estructura bipolar, y solamente en Adam Smith encontraremos un criterio que posibilita un enjuiciamiento moral universal de estas actitudes.

¿Pueden incorporarse a este esquema también las restantes virtudes mencionadas por Aristóteles? En su exposición, no sólo para la moderación, sino también para la temperancia (moderación en la ira) y otras reacciones afectivas al comportamiento y al bienestar y malestar de los otros, parece ser decisiva la desaprobación tanto del anegamiento por el sentimiento o el afecto respectivo como la insensibilidad para el afecto, el embotamiento. Quien no experimenta ira, celos, envidia o placer en las situaciones correspondientes, no está abierto al mundo o bien no está abierto a los bienes y males correlativos, que la mayoría de las veces se encuentran en la convivencia. Incluso esta apertura posee una bipolaridad, aunque no se trata de aquella que existe entre la persona y los otros. Por eso resulta más difícil identificar los extremos en cuanto tales y definir, de ese modo, el sentido preciso del equilibrio. Sin embargo, también estas virtudes parecen incluirse en el esquema que encontramos en las virtudes específicamente sociales, aun cuando no de un modo tan fácil. Hay que decir, con todo, que estas virtudes, puesto que no son interhumanas, aunque incluyen una referencia a los otros, como en la ira, son autorreferenciales, de tal modo que, cuando volvemos a centrarnos en la diferencia entre virtudes morales y virtudes de la felicidad, podremos esperar entenderlas más bien como virtudes de la felicidad. Por ahora nos falta ciertamente un criterio para dicha diferenciación. Aristóteles no hace ninguna distinción entre estas dos clases de virtudes —las sociales (interhumanas) y las autorreferenciales—, y podemos interpretar esto considerando que en una ética adherida todavía a una moral tradicionalista lo moral aún no tenía por qué estar restringido a lo social.

Hay que preguntar ahora también, a la inversa, si las virtudes sociales no tienen que considerarse al mismo tiempo como

virtudes morales y como virtudes de la felicidad. Esto debería hacernos dudar también con respecto al contenido de la diferencia, aparentemente estricta, entre ambos tipos de virtudes, la que quedó teóricamente borrosa por el planteo de Aristóteles.

Aunque Aristóteles se orienta, en cuanto al contenido, indudablemente por la moral de su tiempo, y su terminología en la doctrina de las virtudes es por completo de tipo moral, sin embargo, si pudieran encontrarse en él realmente tentativas de una fundamentación de su teoría de las virtudes y, en especial, de su orientación por la idea del equilibrio, estas tentativas deberían poder hallarse ante todo en su teoría del placer, puesto que una fundamentación específicamente moral falta en él incluso en cuanto a su concepto. Sería plausible, por tanto, suponer que las diferenciaciones correspondientes se encuentren en sus dos comentarios sobre el placer, en los capítulos VII, 12-15 y X, 1-5 de la *Ética a Nicómaco*. He señalado ya que la justificación de que una forma determinada de vida es mejor para nosotros que otra sólo es pensable subjetivamente y que únicamente puede razonarse mediante una diferenciación dentro del discurso acerca de la felicidad, la alegría, el goce y el placer.

Los comentarios de Aristóteles sobre el placer o la alegría (*hedoné*) son con razón famosos, y han sido objeto de nuevos estudios en nuestro tiempo,⁷ pero resultan insuficientes para nuestra cuestión. El núcleo de la teoría aristotélica consiste en que el placer no es algo que podamos buscar por sí mismo, sino que lo que buscamos son las actividades correspondientes en las que la alegría es algo que se produce por añadidura y que indica que aquello que hacemos con gusto transcurre libre de trabas (*anempodiston*, 1153b 11). Aristóteles intentaba probar aquí ante todo que no puede construirse ninguna contraposición entre la virtud y el bienestar. Para quien la efectúa por sí misma, la actividad virtuosa es precisamente aquella que se hace con alegría si está libre de trabas. Pero lo que necesitaríamos sería algo más: la prueba de que la actividad no virtuosa es menos placentera. Aristóteles da un paso en esta dirección sólo en su comentario en el libro VII, y también allí únicamente con referencia a los placeres corporales, cuando intenta aclarar por qué los placeres corporales son más

buscados por la mayoría y, por otro lado, por razones subjetivas, son menos dignos de esfuerzo. La razón es que hay una gradación en estos placeres (1154a 8 ss.) y que por ello, por una parte, el contraste con el dolor es constitutivo para ellos y, por la otra, siempre puede perseguirse un placer más intenso; para el inmoderado es característico que no quiera el placer corporal en cuanto tal, sino su exceso (1154a 20). A ello se contraponen la alegría por actividades que no incluyen dolor y que por eso tampoco tienen la posibilidad de un exceso (b 15 s.).

Un punto débil de la totalidad de las teorías antiguas sobre el placer es ciertamente su orientación por una sola palabra (*hedoné*), y ante este hecho uno podría preguntarse si, en general, es razonable emplear el mismo término cuando hacemos algo *con gusto* y por el *placer* corporal. En la próxima Lección me ocuparé de las distinciones que efectúa Erich Fromm y que van mucho más allá de la teoría aristotélica. La diferencia que establece Aristóteles en el libro VII no puede ser satisfactoria en su contenido, porque no es suficiente para su problemática de las virtudes diferenciar el placer corporal de la alegría por las actividades; más bien necesitaríamos una indicación sobre el carácter “placentero” del equilibrio en comparación con el placer de dejarse llevar afectivamente que experimenta quien no vive equilibradamente, y no sólo con respecto a los placeres corporales sino también a los sentimientos en el conjunto de los ámbitos de la vida.

Aristóteles elabora, empero, una diferenciación semejante en otro lugar, y en el mismo sentido que era ya decisivo para la distinción realizada en el tratado sobre el placer: los seres humanos tienen una conciencia del tiempo, y por ello sólo puede ser satisfactorio aquel bienestar que tiene una cierta constancia y que no se experimenta durante un momento, como el placer corporal, y por el contraste con el dolor o la ausencia de placer. Ahora bien, la característica de la momentaneidad es propia también de los sentimientos no corporales inmediatos; si uno se abandona a los sentimientos y afectos inmediatos en cuanto tales, uno se experimenta como el juguete del capricho de los sentimientos y las circunstancias, se ve expuesto a un vaivén y un caos de sentimientos.

Aristóteles se refiere a estos problemas en su exposición sobre la amistad, donde se pregunta, en IX, 4, si se puede ser amigo de uno mismo. La respuesta dice: sólo el virtuoso es

amigo de sí mismo, el malo no puede serlo. Vale aquí como criterio para la amistad que uno tenga un sentimiento empático para con el amigo tanto en las situaciones positivas como en las negativas (1166a 7 ss.), y que uno quiera vivir con la persona de quien es amigo (1166a 7). Quien es virtuoso tiene una actitud constante (y esto posibilita, a la inversa, tener amistad genuinamente con otros, véanse 1166b 29 y VIII, 4), lo que significa que para él una misma cosa es siempre agradable o desagradable (1166a 28); por eso quiere vivir siempre consigo mismo (a 23). Quien por el contrario es juguete de sus sentimientos y su vida interior se encuentra en agitación (b 19), huye de sí mismo (14). “Cuando vivir así es algo muy desgraciado, se debe huir de la maldad con todas las fuerzas e intentar ser bueno” (b 27 s.).

En esta frase Aristóteles expresa la vinculación entre moral y felicidad que habíamos echado de menos hasta aquí. Puesto que en ninguna parte elabora estructuralmente lo moral en cuanto tal, esta vinculación resulta, por cierto, insatisfactoria. En particular hay que decir que la relación que Aristóteles afirma aquí se refiere al conjunto de las virtudes de equilibrio, desde luego también a aquellas de las que puse en duda si se las puede considerar como específicamente morales en cuanto al contenido.

La noción de término medio no aparece en este capítulo, y se podría interpretar de modo más débil la tesis del capítulo, de manera tal que dijera que toda moral, no importa con qué contenido, representa una determinada concepción de vida y, en esa medida, algo constante frente los azares de la vida afectiva. Sin embargo parece más adecuado entender la tesis de Aristóteles según la cual “la virtud es algo constante” (1156b 12), también en cuanto al contenido en el sentido de una concepción del equilibrio. El pasaje correspondiente en la *República* de Platón también habla a favor de ello (443d-e), donde Platón dice, a propósito de las virtudes, que él “ha llegado a ser amigo de sí mismo”. En este punto resulta claro que también para Platón lo decisivo es el estar de acuerdo consigo mismo y el equilibrio. El hombre, cuando se vuelve virtuoso, llega a ser uno consigo mismo. La expresión “ser amigo de sí mismo” podría despertar dudas sobre si se considera la diversidad como constitutiva de la amistad. Aristóteles enfatiza cier-

tamente, en la exposición sobre la amistad, el aspecto de la igualdad, pero podemos prescindir de esta cuestión, puesto que la idea de la amistad consigo mismo es, tanto para Platón como para Aristóteles, una metáfora del ser uno consigo mismo.

No se debe descartar el capítulo IX, 4 de la *Ética a Nicómaco* como si fuera abstruso porque el fragmento correspondiente en Platón representa sin duda el punto sistemático más alto de la teoría de las virtudes en la *República*.

Notas

1. N. Hartmann habla de “ámbitos de la vida”. Subraya con razón que toda virtud es el modo de comportamiento correcto con respecto a un *peri ti*. Véase “Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik” [“Las dimensiones de valor de la *Ética a Nicómaco*”], Berlín, 1944 (*Abhandlungen der Preussischen Akademie*), p. 6 s., reproducido en sus *Kleinere Schriften* [Escritos menores], Berlín, 1957, II, p. 191 ss.

2. Véase el capítulo VI, 1 completo y, en particular, 1138b 29 ss.

3. Véase 1107a 1 y *passim*.

4. La valentía guerrera y la *megaloprepeia* (generosidad) no parecen constituir de ningún modo excepciones sólo porque las condiciones para ellas presuponen una parte determinada de la comunidad y una zona de conflicto; si estas condiciones se cumplen, es decir, si se dan esos ámbitos vitales, dichos caracteres son efectivamente dignos de aprobación.

5. Véanse *Metafísica* IX, 6 y mi *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* [Autoconciencia y autodeterminación], p. 211 s.

6. Véase *Autoconciencia y autodeterminación*, *ibíd.*

7. Véanse G. Ryle, *Dilemmas* [Dilemas], Oxford, 1954, capítulo 4, y A. Kenny, *Action, Emotion and Will* [Acción, emoción y voluntad], Londres, 1963, capítulo 6.

Decimocuarta Lección
Erich Fromm acerca de la
felicidad, el amor y la moral;
Hegel sobre el reconocimiento;
¿qué motiva la actitud moral?

A propósito de la interpretación de la teoría aristotélica de las virtudes han surgido planteos, en primer lugar, para una ampliación de la moral, en el sentido de si las virtudes sociales pueden y quizás incluso deben ser incorporadas a un planteo universalista —me ocuparé de ello en la próxima Lección—; en segundo lugar, para una teoría de la felicidad. Parece razonable proseguir ante todo con este segundo componente del planteo que en Aristóteles no está diferenciado. Hemos visto que reconoce bajo el título de justicia un ámbito central de la moral que puede ser considerado como moral de las reglas, pero que identifica, más allá de eso, actitudes que no pueden referirse a reglas. Actitudes de equilibrio entre el abrirse y el cerrarse frente a los demás hombres y frente a los afectos propios.

De esta forma surgieron dos dificultades, con respecto a las cuales Aristóteles nos dejó en la estacada. En primer lugar, hablar de abrirse y cerrarse es ya una interpretación: Aristóteles mismo no ofrece indicaciones sobre cuál es para él la estructura unitaria de las diversas virtudes; tampoco tiene conceptos para designar la polaridad entre autonomía y dependencia, sobre la cual creí poder llamar la atención en las distintas virtudes. El segundo defecto es la prueba, que se detuvo en el comienzo, de

que sólo el vivir dentro de dichos equilibrios, tal como los tiene en cuenta Aristóteles en las virtudes, nos permite ser felices y posibilita el bienestar.

En nuestro tiempo, Erich Fromm ha retomado estos dos puntos. Fromm publicó dos trabajos durante la década de 1940 que debemos considerar fundamentales para su concepción ética; el primero, enfocado de una manera más histórica, el segundo, más sistemática: *El miedo a la libertad* (1941) y *Ética y psicoanálisis* (1949).¹ Ambos están estrechamente vinculados y su autor mismo quiere que se los considere así (EP 7). Fromm se remite en EP explícitamente a Aristóteles (40). También la ética de Fromm se entiende como una teoría del carácter (69 ss.), y ve asimismo la pregunta fundamental de la ética en la cuestión de la felicidad (21 ss.). Y podemos observar también en su caso que, si bien de un modo distinto que Aristóteles, se produce una transición inmediata de la felicidad a la moral. Voy a prescindir, por el momento, de este paso, que se revelará como insatisfactorio. La concepción de Fromm se puede tomar en primer término puramente como una teoría de la felicidad, de tal manera que se obtiene aquí una base razonable a partir de la cual nos podremos ocupar de la pregunta por los motivos del ser moral, que quedó pendiente desde la Lección 5.

La cercanía a Aristóteles tiene, empero, mayor alcance aún: Fromm se orienta también por una noción de nivelamiento y la entiende de una manera bastante similar a la que resultó en la interpretación de Aristóteles durante la Lección anterior, esto es, como “equilibrio” entre el hombre y su mundo circundante (62), como unidad entre autonomía y dependencia (111). Fromm proporciona, además, en EP IV, 3, una fenomenología de las diversas formas de la satisfacción subjetiva (felicidad, alegría, placer), la cual —sin que sea del todo explícito— apoya subjetivamente la teoría del carácter que al comienzo expone más bien a la manera de una tesis.

La concepción fundamental de Fromm puede caracterizarse como “polaridad entre la subjetividad y la objetividad”. En este sentido, Fromm se mantiene dentro de la tradición de la filosofía moderna del sujeto-objeto, en la forma particular, referida a lo práctico, que ha alcanzado con Hegel. Hegel produce un viraje en la filosofía del idealismo alemán, de tal suerte

que puede entender directamente como “tarea de la filosofía” “la superación de la contraposición consolidada entre la subjetividad y la objetividad”; “cuando desaparece de la vida de los hombres el poder de unificación y los opuestos han perdido el dinamismo de su relación y de su efecto recíproco y adquieren independencia, entonces surge la necesidad de la filosofía”.² Hegel elabora esta concepción en su *Fenomenología del Espíritu* (1806). Volveré más adelante sobre ello. En todo caso, un camino directo conduce desde esta interpretación, pasando por las reflexiones sobre el extrañamiento en los *Pariser Manuskripte* [*Manuscritos de París*] de Marx, hasta la concepción de Fromm.

Es preciso preguntar, sin embargo, si hablar de “relación y efecto recíproco” entre “sujeto y objeto” es adecuado para aquello que Hegel y Marx tienen en vista, y en particular, para la concepción de Fromm. Pues desde el modo como era considerada esta relación en la tradición gnoseológica anterior a Hegel, no se comprendería por qué puede ser necesario aquí un equilibrio particular. Fromm no concede ninguna importancia especial a esta terminología, y en ML desarrolla el tema del que se ocupa, tanto desde el punto de vista sistemático como histórico, más orientado por el contenido y por consiguiente de un modo más adecuado. Fromm parte aquí, como también en EP, de un estado de cosas que define como constante antropológica, según el cual todo hombre —además de las necesidades condicionadas fisiológicamente, que tiene en común con otros animales—, en la medida en que, cuando crece, sale de la unidad con sus “vínculos primarios” y se vuelve consciente de su individualidad, tiene “la necesidad” de “estar referido al mundo fuera de sí mismo”; esto es, “la necesidad de evitar la soledad” (21). Una cara del “proceso de crecimiento de la individuación” es “el crecimiento de la fuerza del sí mismo”, y Fromm entiende por el “sí mismo” aproximadamente la “autonomía”; la otra cara es “el progresivo aislamiento” (29). Fromm entiende esto tanto ontogenéticamente, en el desarrollo del niño, como también históricamente: en la modernidad, en especial debido al capitalismo, el individuo se separa de sus relaciones tradicionalistas preexistentes y alcanza su plena libertad, la cual sin embargo experimenta inicialmente como negativa, y “tiene que intentar huir completamente de la libertad cuando no consi-

que pasar de la libertad negativa a la positiva" (111). Según Fromm, este "escape de la libertad" es lo que conduce, por un lado, al "carácter autoritario" y de ahí al fascismo, y, por otro, al conformismo en las democracias modernas. Fromm precisa la situación del hombre moderno en sus impresionantes análisis sobre la época de la Reforma y el desarrollo del capitalismo. Destaca como particularmente característico el sentimiento de impotencia del individuo que lleva al "carácter autoritario", cuyas dos caras ve Fromm en el sadismo y el masoquismo: sometimiento hacia arriba, aspiración al poder y hostilidad hacia abajo y hacia afuera.

De esta manera, Fromm hace, por una parte, una suposición básica antropológica y, por otra, coloca su análisis en el contexto histórico de la modernidad. Las dos caras son solidarias, puesto que Fromm considera el desarrollo del hombre hacia una conciencia de la individualidad como un desarrollo necesario hacia sí mismo, que posee sin embargo sus peligros específicos. Las posibilidades del carácter del hombre moderno que Fromm señala en ML no son más que aquella forma más estricta de las posibilidades de carácter del ser humano en general, como serán explicitadas más sistemáticamente en EP. La expresión "libertad positiva" puede parecer problemática; pero lo que Fromm quiere decir con ella lo demuestra mediante dos conceptos: primero, el del autodesarrollo, que es el desarrollo de capacidades entendidas como capacidades para realizar actividades en sentido aristotélico; segundo, en la medida en que dichas capacidades están esencialmente referidas al mundo circundante y, en particular, son sociales, se torna decisiva la noción de equilibrio entre el lado subjetivo y el lado objetivo. Esta terminología adquiere ahora un sentido más específico, en la medida en que el lado subjetivo se entiende como autonomía y el lado objetivo como el acceso a los hombres y a las cosas. Lo que Fromm se propone concretamente se apreciará claramente en los caracteres unilaterales que describe en la caracterología de EP.

Por un lado, habla de una orientación "receptiva" y "explotadora". Con la primera, adopta el concepto del carácter oral de Freud y con ambas al mismo tiempo, los caracteres masoquista y sádico, definidos como determinantes en ML. Fromm es consciente de que su construcción se basa, sobre todo, en

Freud, pero se diferencia de él en cuanto que no considera el carácter correspondiente como una fuerza pulsional que queda fijada en una determinada fase evolutiva, sino en el sentido de *cómo* se configura la vinculación con el otro: para Fromm los otros no son objetos de las pulsiones del individuo, sino que éste trata de desarrollar su relación con los otros. El carácter masoquista y sádico, tomados en conjunto, representan la orientación unilateral por el polo objetual, y esta orientación es simbiótica, referida al ser devorado o al devorar: lo decisivo es el poder, es decir, el sometimiento y el dominio. Esta unilateralidad se produce porque no se percibe la propia autonomía, ni se reconoce la del prójimo. El error inverso de la orientación unilateral por el polo subjetivo se describe en EP como el replegarse-sobre-sí, con la forma extrema de la destructividad: es el carácter anal tal como lo define Freud. Aquí el individuo se atiene exclusivamente a sí mismo y es incapaz de relacionarse. Fromm destaca como cuarto carácter “improductivo” la “orientación por el mercado”; se trata de una “categoría en sí misma”, que no se adecua al esquema de las unilaterales características de los restantes caracteres “improductivos” (orientación primariamente a un polo): en la “orientación por el mercado”, que corresponde aproximadamente al “se” de Heidegger, la persona no conforma ningún carácter específico, sino que se comporta tal como los demás lo desean en cada oportunidad, o bien tal como cree que puede venderse mejor.

Desde luego, todos estos caracteres, al igual que los “improductivos”, sólo pretenden ser tipos ideales, que en cada uno de nosotros se combinan en proporciones diversas (EP 127 ss.). Mientras parece ser algo característico de todos los caracteres improductivos el que sean en cada caso reacciones diversas a la impotencia y a la soledad, el carácter productivo consiste en que logra realizar la caminata de difícil equilibrio entre los dos polos, repliegue-sobre-sí (autonomía unilateral) y vinculación (EP, cap. 3, II B 3). Se llama “productivo” porque una persona semejante, en lugar de desarrollar aptitudes de fuga, es “activa” en el sentido aristotélico, y sólo puede serlo en la medida en que se complementan mutuamente la propia actividad y el reconocimiento de la independencia del otro, la autonomía y la vinculación. Fromm ve esto ante todo en el amor

“productivo”, al que tiende a llamar también a menudo pura y simplemente “amor”: entregarse y recibir forman una unidad; en el amor y la amistad satisfactorios cada uno necesita al otro y mantiene, sin embargo, su independencia. Al mismo tiempo, Fromm intenta mostrar esta actitud también en todo acceso satisfactorio a las cosas, a lo otro no humano. El pensamiento, por ejemplo, es sólo productivo si no reproduce meramente lo que tiene ante sí de manera receptiva ni tampoco lo reconfigura exageradamente, es decir si no permanece sólo en su superficie ni se esparce en lo fantástico (EP 104 s.). Podría agregarse que toda discusión con otros y con sus ideas, es decir, todo interpretar, debe buscar un término medio adecuado entre la aceptación y la interrogación crítica.

Por la manera como Fromm contrasta en el tercer capítulo de EP el carácter productivo con los caracteres improductivos, su concepción puede fácilmente parecer más bien tética, en particular en cuanto a las calificaciones valorativas como “productivo” e “improductivo”. La tesis según la cual se trata de disposiciones de las que depende que una persona pueda o no ser feliz, es decir, que le pueda o no ir bien subjetivamente, sólo puede apoyarse, naturalmente, en la demostración de que, en tanto nos mantengamos en las unilateralidades improductivas, no podemos alcanzar una satisfacción efectiva. Si se admite que incluso los caracteres improductivos pueden llevar al placer o a la satisfacción, pero que ésta no puede ser “efectiva”, deben, en primer lugar, diferenciarse cualidades diversas del bienestar subjetivo, y, en segundo lugar, ello debe suceder de tal manera que la medida de la evaluación sea, por su parte, subjetiva. Esto es lo que procura mostrar Fromm en EP IV, 3.

Este capítulo puede leerse como un intento de profundización de los desarrollos aristotélicos sobre el placer. Si se tienen presentes las diferenciaciones de Aristóteles, las explicaciones de Fromm adquieren una claridad sistemática adicional. Debemos recordar aquí que Aristóteles pone de relieve en particular la peculiaridad de aquella alegría que sentimos con ocasión de las actividades que hacemos por sí mismas. Aristóteles distingue de la alegría en este sentido el placer corporal. Fromm adopta esta diferenciación. Llama a este placer “satisfacción”; al igual que Aristóteles, la considera como “liberación de una

tensión dolorosa” (198). Ahora bien, es característico de todas las necesidades condicionadas fisiológicamente que con su satisfacción “también finaliza la tensión” (199). “Por su índole propia están sometidas a un cierto ritmo” (201). Pero existen asimismo deseos que no están condicionados fisiológica sino psicológicamente, que se basan igualmente en una “carencia”, esto es, se dirigen a la “liberación de una tensión dolorosa”, pero no como reacción a las necesidades que se presentan rítmicamente, sino como reacciones ante una “insatisfacción en la persona misma” (201). Esto último es, por supuesto, una interpretación valorativa, pero Fromm destaca como característica fenomenológica el que estos deseos son “insaciables” (*ibíd.*). Su tesis dice a este respecto que los deseos básicos específicos de los caracteres improductivos —por ejemplo el deseo de simbiosis sádica o masoquista— son en este sentido insaciables. Fromm habla aquí también de “avidez” [*Gier*]. Quien es ávido de poder, de dinero, etc., quiere siempre más; toda cantidad determinada lo deja insatisfecho. Fromm llama “alegría irracional” al placer correspondiente; es irracional porque la meta es como una *Fata Morgana* [espejismo] y con cada satisfacción queda de nuevo insatisfecho. Una actividad de este tipo, que no conduce a ninguna satisfacción pura (es decir, a una que no contenga ningún displacer) puede denominarse también compulsiva, y en este sentido es irracional.³ La persona ávida no puede hacer otra cosa que seguir adelante siempre insatisfecha. La alegría irracional definida de esta manera tiene en común con la satisfacción de las necesidades corporales que en ambos casos se trata de una vivencia de placer que sigue a una tensión previa (“carencia”), sólo que en el caso de las necesidades psíquicas la tensión no se disuelve, sino que con cada satisfacción vuelve a instalarse de nuevo y, en consecuencia, el placer queda ligado siempre al displacer. Fromm distingue ahora de ambos la “alegría auténtica”, que caracteriza siguiendo a Aristóteles como un fenómeno de añadidura (205). No experimentamos alegría en este sentido cuando se suprime una carencia, sino cuando estamos activos, y resulta ahora bastante plausible la tesis según la cual la condición de posibilidad para estar activo de esa manera consiste en el carácter equilibrado, puesto que todo carácter unilateral entre los polos de sujeto y objeto tiene una necesidad básica imposible de satisfacer.

Me parece que Fromm cubre con éxito los dos huecos esenciales que deja la teoría aristotélica de la felicidad. En primer lugar, dentro de la tradición que remite a Hegel, se interesa en una estructura de la vida humana que desde el comienzo está caracterizada de modo bipolar; los dos polos son identificables ahora como el ser para sí y la autonomía, por un lado, y la vinculación, por el otro, de tal suerte que el equilibrio definitivamente no puede ser considerado como una fórmula vacía; a esto se agrega que el contenido de la noción de equilibrio que resulta de ello se aproxima mucho a las formas de equilibrio que observamos en Aristóteles, el equilibrio en el dar y recibir, en el abrirse y replegarse. En segundo lugar, Fromm ha logrado diferenciar la felicidad y la alegría, tal como se la puede alcanzar en el equilibrio entre autonomía y vinculación, de la pseudosatisfacción a la que pueden llevar las demás actitudes; y lo ha logrado de una manera tal que el carácter productivo aparece como algo subjetivamente digno de esfuerzo; no se trata ya de un postulado normativo, que venga de algún modo objetivamente de afuera. Aristóteles no había decidido en qué sentido son satisfactorias o insatisfactorias las actitudes unilaterales, y únicamente dejaba en claro, en la *Ética a Nicómaco* IX, 4, que sólo por el equilibrio se puede alcanzar una constancia en la satisfacción. La caracterización que hace Fromm de la “alegría irracional” puede considerarse como una precisión de esta concepción.

Ahora bien, el llegar a entender que merece la pena aspirar al carácter equilibrado no conduce por sí mismo todavía a obtenerlo. También a Aristóteles le parece casi imposible tener o lograr un buen carácter cuando la socialización ha sido mala (véase *Ética a Nicómaco* III, 7). En la teoría de Fromm se añade a esto que la socialización depende a su vez de la estructura de la sociedad, que los diversos sistemas sociales históricos han favorecido en cada caso una determinada deformación del carácter (EP 94 s.) y que bajo las condiciones sociales actuales parece difícil existir de una manera —para decirlo con la fórmula de Marx— no enajenada. Fromm se ha enfrentado a este problema una y otra vez, véase en especial el apéndice a ML. Estas cuestiones, que conciernen a las condiciones y obstáculos psicológicos y sociológicos para la formación de un carácter equilibrado, exceden sin duda nuestra problemática, por deci-

sivas que sean en última instancia. Nuestra cuestión es ciertamente la de la motivación para la moral. Resulta claro que sólo puede abordarse si se tiene una idea del bienestar subjetivo. En este nivel abstracto es posible hablar con sentido acerca de si y por qué se quiere ser moral, es decir, es preciso partir de un supuesto determinado acerca del bienestar que parezca plausible, y más allá de esto se puede, pero no es necesario, preguntar por las condiciones sociales de este bienestar (y con ello del desarrollo de la motivación moral).

Si preguntamos ahora por la relación entre el carácter logrado y la actitud moral en el propio Fromm, resulta que intenta resolver esta cuestión de un plumazo. Declara: “El amor a una determinada persona implica el amor al ser humano en cuanto tal”, y de allí se sigue que: “el amor exclusivo por una persona es una contradicción en sí misma” (ML, 96).⁴

Quien ama, en general, a una persona, ama al prójimo y en esa medida es moral. Ahora bien, esta conclusión pretende referirse, de todas maneras, únicamente al amor productivo y no a sus formas simbióticas corrompidas. Fromm no ha mostrado en ninguna parte, sin embargo, que y en qué medida, si amamos a alguien, amamos en esa persona al ser humano y, como consecuencia, a todos los hombres. En particular esto no se sigue de la definición de amor que da en este pasaje: “El amor es una afirmación apasionada de un ‘objeto’” (ML, 96). Fromm tiene razón, por cierto, cuando rechaza el “amor romántico” como un malentendido: la concepción según la cual existe una sola persona que puede amarse (AA, 12). Pero no se desprende de ello que la afirmación apasionada de la que habla no esté referida a la individualidad particular de una persona. Fromm parece haber llegado a esta extraña concepción ante todo porque sobreestima la relación activa en el amor. El amor es “por sobre todo un dar y no un recibir” (AA, 33). Esto contradice su propia teoría del equilibrio, según la cual se debería decir: el amor es a la vez un dar y un recibir. La primera afirmación que hace en AA dice que la mayoría de las personas tienen una idea equivocada del amor, porque aquello que buscan es ser amados (11). Pero es un error patente invertir esto. También para Aristóteles la reciprocidad es esencialmente inherente a la amistad: la reciprocidad del querer bien y del querer estar juntos. De niños experimentamos el amor, como

dice Fromm mismo más adelante (AA, 50 s.) incluso primariamente como un ser amado, y también la relación amorosa madura puede entenderse únicamente como una reciprocidad entre el amar y el ser amado. Ya por esta razón se puede, como dice Aristóteles, tener amistad sólo con unos pocos, y Fromm afirma más adelante también con respecto al amor en sentido estricto, que “sólo puedo unirme con total intensidad a una única persona” (AA, 67).

Fromm tiene así quizás una idea correcta, cuando quiere fundar la motivación para la moral en el amor equilibrado, pero con seguridad esta conexión no puede establecerse de un plumazo como él lo propone. No sólo es erróneo que el amor a un individuo pueda implicar inmediatamente el amor al prójimo; tampoco parece acertado entender la actitud moral meramente como amor al prójimo. La apelación a la Biblia tampoco ayuda aquí gran cosa, en primer lugar porque dicho recurso a una autoridad no es válido, y en segundo lugar porque es preciso comprender la proposición bíblica ciertamente como “ama a tu prójimo pues él es como tú”, y porque entonces quedaría por aclarar cómo hay que entender la palabra que se traduce como “amor”. Parece equivocado considerar la actitud moral como amor al prójimo por dos razones: primero, porque el amor a partir del carácter individualmente afectivo es más que una actitud moral; segundo, porque la moral es, en otro sentido, algo más que el amor: en cuanto respeto al otro es otra clase de afirmación del otro. Esto se reconoce ya en el hecho de que los problemas morales, en especial cuando están implicadas varias personas, no se pueden resolver por medio del simple mandamiento del amor al prójimo. Puede ocurrir —y este sería el núcleo de verdad de la concepción de Fromm— que aquello que llama amor implique una actitud moral, pero para poder afirmarlo es preciso reconocer antes, además del amor, una segunda forma fundamental, estructuralmente distinta, de la afirmación intersubjetiva. Fromm concede esto implícitamente cuando precisa que el amor verdadero implica “respeto” (AA, 38 s.), pero no elabora lo que esto significa.

Si es correcta esta interpretación de las dos clases diferenciables de afirmación intersubjetiva —y debe ser correcta si es acertada la descripción que hice en las primeras Lecciones de la actitud moral como basada en un tipo determinado de exi-

gencias recíprocas—, la idea fundamental de Fromm, según la cual el amor y la moral son solidarias, se puede desarrollar solamente si, en lugar de afirmarse su identidad, se prueba que se encuentran en una relación de implicación.

En Hegel encontramos ya una concepción de este tipo, y la noción fundamental de Fromm acerca del equilibrio en la unidad sujeto-objeto se remonta a aquél. En la *Fenomenología del Espíritu*,⁵ Hegel presenta una serie de “figuras de la conciencia”, y pretende mostrar que cada miembro de la serie contiene en sí mismo una contradicción, de tal suerte que el miembro siguiente se caracteriza porque suprime dicha contradicción y con ello arriba a una nueva, y así sucesivamente hasta llegar al “Espíritu absoluto”. En esta serie, sin embargo, existen nudos decisivos donde la figura siguiente puede ser descrita al comienzo de modo tan abstracto que funciona como representante de la totalidad de la serie ulterior. Un nudo semejante es el tránsito, dentro de la sección “Autoconciencia”, de la “apetencia” al “reconocimiento”. Hegel denomina apetencia a la primera forma de la autoconciencia práctica, que se podría designar tal vez como autoafirmación. El sí mismo [*Selbst*] busca afirmarse frente a su objeto, y la forma más primitiva de hacerlo consiste en la “aniquilación” del otro (139). Esta figura de la conciencia corresponde aproximadamente al amor sádico de Fromm. Al igual que para él, esta conciencia, según Hegel, persigue un fin que no puede alcanzar nunca: busca una clase de satisfacción que produce nuevamente la misma insatisfacción. Si la conciencia de poder (Hegel no utiliza la palabra en este contexto) frente al objeto consiste en aniquilarlo en cuanto autónomo, con la autonomía del otro se desvanece también el goce del poder. Si la apetencia fuera consciente de este hecho, debería modificar su relación con el objeto.

De acuerdo con el método de la *Fenomenología del Espíritu*, parecería que esta comprensión, que apunta más allá de la figura, es algo que sólo posee el filósofo y no la figura misma (74). Pero esto lo conduce a mostrar la figura siguiente como la consecuencia interna del fracaso de la anterior. En el caso de la apetencia, ello sucede en dos etapas. La primera es: sólo si se reconoce la autonomía en lo que se tiene delante, el objeto tiene la independencia que hace provechoso incorporarlo

y someterlo. Pero una independencia semejante la tiene únicamente otra persona. Por eso “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (139). Mas esto lleva a la segunda etapa, y únicamente ella proporciona la nueva figura: la otra autoconciencia debe ser “reconocida” como autónoma (141). La relación con el otro ya no es la apetencia, sino el reconocimiento. Hegel emplea esta palabra sin complemento. ¿Como qué se reconoce al otro? En lo que sigue se aclara qué es lo que entiende Hegel por reconocimiento: reconocer como libre, autónomo. Hegel señala ahora, como ya lo había hecho Fichte,⁶ que el reconocimiento sólo es posible como reconocimiento mutuo: “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (143).

He dicho antes que en este giro está contenido un nudo central que caracteriza en principio toda la serie de las figuras subsiguientes. Hegel lo expresa cuando dice: “Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del Espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el Espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (140).

El reconocimiento mutuo es denominado por Hegel de modo muy general como “libertad e independencia”. De la moral hablará únicamente en un pasaje posterior de la *Fenomenología*. Pero no se trata en este lugar tampoco de interpretar a Hegel, sino de hacer fructífera su idea de un tránsito de la apetencia al reconocimiento para la cuestión del tránsito necesario del amor premoral a la moral. El reconocimiento de alguien como libre encierra una ambigüedad. ¿Se quiere decir con ello sólo que se llega a saber que el otro es autónomo (en la inmediata continuación de la *Fenomenología* parece que ocurre esto), o además que se reconoce que el otro tiene derecho a la libertad? Fichte lo entiende en este último sentido (véase *op. cit.*), mientras que para Hegel, la idea de los derechos de los individuos no cumple ningún papel central, tampoco en lo que sigue del libro; esto ocurre porque, como vimos, para él los individuos y el reconocimiento mutuo de sus derechos no es algo último, sino que su relación recíproca está mediada por las costumbres y por el Estado (véase antes, p. 196). Si

retomamos ahora la interpretación de Fichte, podríamos decir: el reconocimiento mutuo representa, frente al apetito y al amor simbiótico en general, una nueva estructura de la afirmación intersubjetiva, en la cual cada uno reconoce a los otros no sólo con respecto a su libertad, y tampoco únicamente con respecto a sus derechos de libertad, sino en general como sujeto del derecho.

¿Se puede conseguir que este tránsito resulte psicológicamente plausible? ¿Podría también, en virtud de ello, resultar comprensible una motivación para la moral del respeto recíproco? Con este propósito partiré de una afirmación de Hume, según la cual la moral es un instrumento para la compensación de nuestras simpatías limitadas. Para Hume y para quienes lo citan, esta frase significa que el círculo de las personas con las que simpatizamos es restringido.⁷ Se lo puede entender, por otra parte, también en el sentido de que no podemos meramente confiar en la relación afectiva ni siquiera con aquellas personas cercanas a nosotros y con las que simpatizamos. La moral parece indispensable para la continuidad y confiabilidad de las propias relaciones próximas, más allá de los momentos de la intensidad afectiva. De esta manera debemos representarnos ya la génesis de la actitud moral en el niño. El niño es respetado en su autonomía desde una edad temprana, y por otro lado tiene que aprender no sólo a aceptar como seres autónomos a su madre y a las otras personas con las que se vincula, sino también a respetarlas. Un mecanismo fundamental, con cuya ayuda el niño aprende a tolerar la ausencia de la madre, es la promesa. La confiabilidad de la madre se complementa con la seguridad en la confiabilidad de su promesa de regresar, esto es, en su confiabilidad moral, y el niño aprende asimismo a mantener a su vez sus propias promesas. Esto implica un respeto recíproco. Cuando todo va bien, adoptan uno con respecto al otro una conducta no instrumentalizadora. Tan pronto como el niño supera la fase de la seguridad unilateral completa, el vínculo afectivo próximo sólo se mantiene mediante esta segunda relación fundamental intersubjetiva, la del respeto moral, y, en la edad más madura, la moral —el comportamiento no instrumentalizador— desempeña un papel mucho más importante en las relaciones cercanas que frente a los extraños, porque los puntos de fricción son mucho más fuertes.

Si esto es más o menos correcto, cabría rechazar dos prejuicios; en primer lugar, la opinión extendida según la cual el amor y la amistad no necesitan de la moral. Pues parece que ocurre lo contrario: como veremos en el contexto de la interpretación de Adam Smith, el respeto moral en todos sus matices sólo puede formarse en las relaciones próximas y es fundamental para ellas. En segundo lugar, apenas puede resultar convincente la tesis desarrollada por Piaget en su libro *El juicio moral en el niño*, según la cual los niños forman frente a sus padres únicamente un respeto unilateral —al que entiendo como una mezcla entre miedo y amor y que, por consiguiente, sería una actitud premoral— y que solamente desarrollan un respeto recíproco en una edad más avanzada dentro del *peer-group* [grupo de pares]. Puede ocurrir que éste sea el caso con respecto a una cantidad de mandatos no comprendidos, pero no parece creíble para asuntos morales tan fundamentales como el sentido de justicia, el mantenimiento de las promesas y la expectativa de que los padres se atengan a su vez a las normas que imponen.

A pesar de todo, la implicación del desarrollo psicológico no es lo más importante de mi tesis. Sea como fuere el desarrollo del amor y la moral en el niño, un amor o una amistad maduros desprovistos de componentes morales parecen carecer de continuidad y de peso, a menos que los factores de poder o de dependencia ocupen su lugar. Podemos entender ahora la diferenciación que hace Fromm entre la relación amorosa equilibrada y las formas simbióticas de tal manera que toda relación amorosa o de amistad sólo puede ser equilibrada cuando está codeterminada esencialmente por la actitud moral —la del respeto y la no instrumentalización—; la asimetría de las formas simbióticas determinadas por la dominación o el sometimiento es, en cuanto falta de respeto o falta de uso de la autonomía y de los derechos, una actitud de amoralidad.

Tal vez podría parecer que esta interpretación se diferencia de la que hace Fromm meramente en las palabras. El resultado parece ser el mismo, en la medida en que la relación amorosa equilibrada implica respeto. Pero constituye una diferencia esencial si se reconoce la actitud moral como factor autónomo. Esto se hace patente tanto para el concepto de amor como para el de moral y, en última instancia, en la pregunta inicial por la

ampliación de la moral referida a las personas inmediatamente próximas a todas las demás.

Con referencia a la noción de amor, Fromm oscila entre un concepto general, como se encuentra en ML, 96, y la afirmación, reiterada una y otra vez, de que “únicamente” el amor equilibrado merece el nombre de “amor”. Resulta conceptualmente más satisfactorio definir el amor ante todo de una manera tan general que incluso sus formas simbióticas puedan ser reconocidas como amor, de manera tal que el amor “en sentido genuino” de Fromm se define mediante la diferencia específica del equilibrio, y no se ve cómo esto sería posible sin la inclusión de la actitud moral, puesto que el reconocimiento de la autonomía y de los derechos es esencialmente inherente al equilibrio.

Es más importante la consecuencia que esto acarrea para el concepto de moral. Pues si la afirmación moral es distinta de la afectiva, y si la primera debe incorporar la segunda sólo cuando es satisfactoria, la ampliación a todos pierde la paradoja que conlleva la idea de Fromm acerca de una ampliación del amor a todos. La afirmación moral es aquella que, según resulta de mi explicación en las primeras Lecciones, todos los miembros de la comunidad moral exigen de los demás, y por ello se refiere desde un comienzo a todos, incluso en una moral tradicionalista, y se amplía universalmente tan pronto como la moral se entiende en sentido moderno. Aun cuando en un primer momento el niño se familiariza con la actitud moral únicamente en conexión con sus personas de referencia más cercanas, y aun cuando se ve motivado a adoptar dicha actitud inicialmente en este contexto a causa del interés que tiene en la confiabilidad de estas relaciones, el punto de vista moral, por su sentido mismo, está referido a todos. El individuo es libre de restringir a voluntad el ámbito de la motivación moral, pero no el de la actitud moral. (Ello no excluye, desde luego, que las obligaciones se diferencien de acuerdo con la proximidad o la lejanía. El que se diferencien así es justamente el resultado del juicio acerca de cómo se deben comportar todos formulado desde la perspectiva de cualquiera.)

Llegaríamos entonces a la conclusión de que una forma de amor determinada no es posible sin el respeto, pero que los conceptos de amor y respeto se superponen. Existe el amor sin

respeto y, una vez aceptada la actitud moral, el “tener que” posee forzosamente un alcance mayor que las relaciones afectivas. Ello no excluye la posibilidad de que el respeto sea a su vez algo afectivo (véase p. 111), y allí está insertado el núcleo de verdad que posee el mandamiento de amor al prójimo, pero no debe malentenderse este afecto en el sentido de que las relaciones exclusivas del amor y la amistad simplemente pierden sus límites. Esto puede ilustrarse en particular con la inversión a la forma pasiva. Me gustaría ser respetado por todos, pero ¿a quién le gustaría ser amado por todos? Lo contrario del respeto no es el odio, sino la humillación y la indiferencia.

El valor especial que adquiere la actitud moral con respecto a una relación amorosa satisfactoria es una razón por la cual estamos motivados a considerarnos como miembros de la comunidad moral. Cuando sólo nos puede ir bien dentro de una relación amorosa equilibrada, y dicha relación no es posible sin la actitud moral, tenemos buenas razones para entendernos de manera moral. Estas consideraciones teóricas están apoyadas además por la circunstancia empírica de que aquellos niños que no pueden construir relaciones de intimidad son los que sufren de una *lack of moral sense*.

Esta argumentación podría concluirse diciendo que el motivo para querer ser moral reside en no querer estar solo. Fromm ha destacado el valor central de no querer estar en soledad (ML, 21 s.). Entiende las formas de amor de la dominación y del sometimiento como formas malogradas de no querer estar en soledad. Quien ama de ese modo sigue estando tan solo como aquel que no necesita del amor. He señalado con anterioridad, en relación con la pregunta acerca de si tenemos buenos motivos para ser morales, que nada podemos hacer excepto llamar la atención sobre los inconvenientes que debemos soportar cuando queremos liberarnos de la moral.

Deberíamos mantener distancia con respecto a una tendencia dogmática de Fromm. Fromm tiende a decir: puesto que el hombre es de tal y cual modo (por ejemplo, no quiere estar solo), tiene que... No necesitamos tesis antropológicas tan fuertes, y podemos decir simplemente: si no quieres estar solo, tendrías que..., pero depende de tu libertad preferir una vida en soledad. Sólo podemos mostrar todo lo que se vincula con

una *lack of moral sense*. No existe ni un “tiene que” moral ni un “tiene que” motivacional absolutos.

Estos comentarios sobre la motivación se pueden entender como una extensión inmediata de las consideraciones que hice al final de la Lección 5 con referencia al poder y la moral (p. 90). En dicha Lección, había diferenciado dos preguntas sobre la motivación: 1. ¿Tenemos buenas razones para considerarnos como *miembros* de la comunidad moral? 2. ¿Tenemos buenas razones para *comportarnos* moralmente? (p. 88). Las razones que nombré en primer lugar en la Lección 5 (p. 89), es decir, las razones para considerarse en general como miembro de una comunidad moral —porque en caso contrario podría ver a mis semejantes sólo como objetos, nunca como sujetos responsables—, pertenecen a esta primera pregunta. Las razones que acaban de nombrarse pertenecen, en cambio, ante todo a la segunda, pero al mismo tiempo tienen efectos sobre la primera. Es decir, tengo que comportarme moralmente, así intenté mostrarlo, frente a las personas que me son cercanas si la relación afectiva que me une a ellas ha de ser satisfactoria. Pero al mismo tiempo vimos: si uno se comporta moralmente frente a los allegados, ingresa con ello también en el mundo moral en general, con respecto a todos. Ahora bien, es muy plausible que *no* me sienta motivado a comportarme moralmente frente a las personas que me son extrañas. Sin duda sé que tendría que comportarme frente a ellas de ese modo, pero no tengo, dado el caso, ningún motivo para hacerlo. Esto explica la discrepancia entre la universalidad de nuestro punto de vista moral y el corto alcance de nuestra motivación moral, una discrepancia que se ha tornado especialmente llamativa en nuestro tiempo. Hay una fuerte tendencia, incluso en personas que piensan la moral de manera universalista, a limitarse en lo esencial a la familia y en lo demás a ser correctos por motivos contractualistas. La soledad puede superarse también en el círculo más estrecho.⁸ Aquí se revela la limitación de este argumento motivacional. En la Lección siguiente retomaré otra vez la cuestión de la motivación desde otra perspectiva y en conexión con Adam Smith.

Notas

1. Cito ambas obras según la traducción alemana como “ML” y “EP”. Los títulos originales en inglés son: *Escape from Freedom* [El miedo a la libertad, Barcelona, Paidós, 1993] y *Man for Himself* [Ética y psicoanálisis, México, Fondo de Cultura Económica, 1980].

2. Véase “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie” (1802), *Werke* II, 22.

3. Véanse mis elucidaciones en conexión con L. Kubie en *Probleme der Ethik* [Problemas de la ética], p. 54 s.

4. Véase también EP IV, 1 y *El arte de amar* (AA), *passim*. [El arte de amar, Barcelona, Paidós, 1994.]

5. La cito siguiendo la edición de la *Philosophische Bibliothek* (compil. por Hoffmeister). [Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.]

6. *Werke* (Edición Medicus), II, 48

7. Véase G. J. Warnock, *The Object of Morality* [El objeto de la moralidad], Londres, 1971, p. 21 s.

8. A la inversa, uno puede comportarse moralmente de manera universal y permanecer empero solo; la moral sería entonces, si mi argumentación es correcta, sólo una moral de principios y no una moral sentida (“sin amor”, como podría decirse con Fromm), que está basada quizás en fuerzas pulsionales irracionales.

Decimoquinta Lección

La ampliación de la concepción kantiana en conexión con Adam Smith: actitudes intersubjetivas aprobadas universalmente

En la penúltima Lección he señalado que la teoría aristotélica de las virtudes tiene dos caras: las virtudes (o algunas de ellas) se pueden considerar como aquellas disposiciones económicas [*Verfassungen*] que sirven al bienestar, o bien se las puede (al menos a algunas de ellas) entender como aquellas disposiciones económicas que son aprobadas moralmente. Si se interpreta a Aristóteles de manera inmanente, esta diferenciación resulta, desde luego, artificial. Pero a partir de la cosa misma, sin embargo, se impone esta distinción. En la Lección previa he interpretado a un autor moderno que profundiza la primera vía, y en esta Lección me ocupo de otro autor moderno, que ha extendido explícitamente la otra vía: Adam Smith en *The Theory of Moral Sentiments* [*La teoría de los sentimientos morales*] (1759).¹ Se podría creer que las consideraciones efectuadas en la Lección anterior llevan a desdibujar la distinción entre virtudes de felicidad y virtudes morales. ¿No son acaso los mismos tipos de equilibrio los que disponen para el bienestar y los que son aprobados moralmente? Naturalmente es así para Aristóteles, pero en cuanto a la cosa misma debemos mantener con claridad la diferenciación conceptual, aun cuando puedan presentarse superposiciones. La Lección que precede se atuvo precisamente a esta distinción. No hablé

allí en absoluto de virtudes morales, sino que procuré mostrar que la virtud de la felicidad, en el sentido que le da Fromm de relación equilibrada entre la autonomía y la vinculación, implica la actitud moral. Con la actitud moral no queda implicada, sin embargo, ninguna *virtud* específicamente moral, sino simplemente el respeto recíproco de las personas, es decir, una actitud moral que puede ser ampliamente descrita mediante los conceptos kantianos y, por consiguiente, sin tener que recurrir a las virtudes morales.

Nos ocuparemos, en consecuencia, de la cuestión acerca de si existen todavía virtudes morales para la moral universalista más allá del conocido conjunto de reglas kantianas o contractualistas, esto es, aquellas que no se reducen a las acciones o a las reglas de acción, es decir, que son *actitudes*, y lo haremos sobre un terreno nuevo, que fue meramente preparado de una manera vaga mediante la interpretación que di de las virtudes sociales (intersubjetivas) en Aristóteles. También aquí se trata de los equilibrios entre el atenerse a sí mismo y la vinculación, y de allí la proximidad en cuanto al contenido con las virtudes de la felicidad. Pero si ciertas actitudes de este género han de tener, en cuanto mandadas, un lugar en una moral universalista, debería tratarse de aquellas que se desean para todos desde la perspectiva de todos (o de cualquiera). Tampoco puede tratarse, desde luego, de una construcción filosófica, y Adam Smith opina también que, en realidad, las virtudes que él expone son generalmente reconocidas en la vida cotidiana (p. 18; I.i.3.8). El hecho de que tanto el utilitarismo sustentado por Hume, predecesor de Smith, como el kantismo, no las hayan advertido, sería, a la inversa, la consecuencia de una miopía filosófica, sobre cuyas probables razones he de decir todavía algo más adelante.

Desde el punto de vista sistemático, Adam Smith no construye su libro de manera particularmente satisfactoria. Consecuente con su curiosa suposición empirista, según la cual la conciencia moral no parte primariamente de reglas, ni tampoco de principios, sino que procede de manera inductiva a partir de las vivencias concretas del sentimiento (159; II.4.8.), la obra parte del hecho de la simpatía, cuyas implicaciones normativas sólo se pondrán de manifiesto progresivamente.

Únicamente en la parte sexta del libro, que funciona ya como apéndice, se ocupa Smith de su predecesor Hume, y aquí se

obtiene un panorama de las virtudes que se refiere en gran parte —en Hume totalmente— a la utilidad: la virtud de la sagacidad práctica (*prudence*) es el carácter que necesita un individuo para orientarse por la propia felicidad; la justicia y la benevolencia son las disposiciones para dirigirse a la felicidad de otros. Estas virtudes *pueden* explicarse, dice Smith (262; VI. Concl. 1), por nuestros afectos egoístas, por un lado, y por nuestros afectos altruistas, por el otro, como también lo cree Hume; sin embargo, nadie puede desarrollar incluso estas virtudes de una manera continua si no se deja determinar al mismo tiempo por la consideración de los sentimientos de los otros, y precisamente de tal modo que para ello sea decisivo el espectador imparcial (*impartial spectator*). Por último, sin embargo, existiría otra virtud fundamental, la del control de sí (*self-command*), cuya formación se puede pensar ciertamente también desde un punto de vista prudencial, pero únicamente de tal modo que los afectos desmesurados sean entonces solamente reprimidos, y no moderados y transformados; esto último lo posibilitaría sólo el sentimiento de lo apropiado (*propriety*), cuyo criterio es la posibilidad de que puedan participar de él otras personas imparciales (263; VI. Concl. 3-7).

En las dos primeras partes de la obra encontramos, sin embargo, otra construcción, en la que el punto de vista, fundamental para Smith, del sentimiento de lo apropiado determinado por el espectador imparcial es considerado como decisivo para *la virtud en su totalidad*. En este punto las virtudes son divididas en dos tipos (18, 23-25, 67; I.i.3.5-7, I.i.5 y II.i. introd.): el primero concierne a las virtudes de lo apropiado en sentido estricto, y éstas atañen a la capacidad de consonancia afectiva con los demás. Aquí encontramos el núcleo de la ética de Smith: se refiere en su totalidad a una vinculación obligatoria universalista de la afectividad propia con respecto a la de los otros, a la apertura afectiva con relación a los demás, es decir, a sus afectos o a su capacidad afectiva. El segundo tipo concierne al mérito y a su opuesto (*merit or demerit*), a las propiedades de merecer premios o castigos. Solamente este segundo tipo de virtudes es el que está referido a la justicia y a la beneficencia (*justice and beneficence*). Pero es el único que toma en cuenta Hume y, podemos agregar, Kant (se trata de las obligaciones positivas y negativas kantianas), y Smith tratará in-

cluso de probar, en la segunda parte del libro, que también estas virtudes se fundan en la virtud de lo apropiado.

Examinemos, sin embargo, en primer lugar el núcleo de su concepción. La introduce de modo muy vacilante al comienzo de la primera parte. Smith parte del fenómeno empírico de la simpatía (*sympathy*). Por compasión (*pity and compassion*) entendemos el sentimiento de participación [*Mitgefühl*] en la aflicción de los otros. La simpatía permite ser entendida también en este sentido estrecho, pero puede y debe ser considerada en un sentido más amplio que abarque el sentimiento de participación en todos los afectos de los otros (10; I.i.I.5). Por cierto, no todos los afectos y sentimientos de los demás despiertan simpatía; así, por ejemplo, los sentimientos de placer corporal apenas lo hacen, y frente a los afectos sociales negativos como la ira y el resentimiento reaccionamos ante todo negativamente, pero en general todas las personas tienen una inclinación, mayor o menor, a reaccionar frente a la alegría y la aflicción de los otros participando de ellas.

Hasta aquí el punto de partida de Adam Smith podría parecer similar al planteo de Schopenhauer, sólo que más abarcador. Pero ahora Smith da una serie de pasos que muestran que su concepción es completamente diferente de lo que podría parecer a primera vista. De todas formas queda claro, ya desde el comienzo, que la simpatía con la alegría del otro no puede, como la compasión en Schopenhauer, considerarse como motivo para otra cosa (para las acciones morales). Por esa razón el concepto de simpatía de Smith se diferencia radicalmente del que sostiene Hume. (Véase 327; VII.iii.3.17.)

El primer paso se produce cuando Smith, en el segundo capítulo de la primera sección, señala que a la inclinación de alguien de participar en el sentimiento de los otros corresponde también el deseo de que recíprocamente, del lado del otro, los demás participen de sus sentimientos: “Nada nos agrada más que percibir en otros hombres un sentimiento de participación en todos los afectos en nuestro pecho; y nada nos decepciona más que la percepción de lo contrario” (13; I.i.2.1). Esta reciprocidad en el sentimiento de participación y en la dependencia de dicho sentimiento parece, en las primeras secciones, tener lugar en particular entre amigos. “Pero si no tienes ningún sentimiento de participación con los infortunios

que me han ocurrido, o ninguno que esté en una verdadera relación con mi aflicción; o si no sientes indignación alguna frente a los daños que he sufrido, o ninguna que esté en una verdadera relación con mi resentimiento, no podemos hablar más de esos asuntos. Somos insoportables el uno para el otro. Ni yo puedo soportar tu compañía, ni tú la mía. Estás perplejo ante mis afectos y mi vehemencia, como yo estoy irritado por tu fría insensibilidad y falta de sentimientos” (21; I.i.4.5).

Pronto resultará claro que Smith no concibe esta reciprocidad en la concordancia afectiva en absoluto como algo restringido a las personas cercanas; sin duda la esperamos de los allegados en mayor medida (23; I.i.4.9), pero tiene lugar también entre extraños. A primera vista esto parece una constatación empírica adicional, que puede darse de manera más fuerte o más débil. Sin embargo, Smith agrega ahora explícitamente un aspecto normativo.

Desde el comienzo, en quien abriga simpatía está contenido un juicio sobre lo apropiado del afecto (parte I, sección 1, caps. 3 y 4). Una primera razón por la que esto es así se menciona ya en el primer capítulo (12; I.i.I.10): el momento que provoca la simpatía no es, como en Schopenhauer, el afecto del otro, o bien su expresión, sino la situación que es la causa de dicho afecto; aquel que, por ejemplo, sufre un infortunio físico doloroso, despierta nuestra compasión también cuando no exterioriza dolor alguno; y cuando, a la inversa, alguien se lamenta exageradamente por un pequeño infortunio, somos incapaces de participar en su afecto. O cuando alguien se comporta de manera vergonzosa, sentimos vergüenza por él, incluso si él mismo no la experimenta. En esta diferencia entre nuestro sentimiento de participación y el afecto del otro está implícito un juicio sobre la adecuación [*Angemessenheit*] del afecto en relación con la situación que lo provocó. ¿Cuál es el criterio para ese juicio?

Smith nos proporciona, en un primer momento, una respuesta que más tarde corregirá. En este capítulo tercero dice que la única medida para el enjuiciamiento de la adecuación o no adecuación estriba en si la situación del otro puede provocar en mí simpatía, o bien si puedo imaginarme que reaccionaría así en la situación correspondiente. La objeción a esto es patente: mi reacción afectiva a una situación de este tipo, o mi

capacidad para simpatizar, puede ser también inadecuada. Es decir, o bien se queda uno con la mera facticidad de la concordancia entre dos personas, que es entonces algo puramente subjetivo —y ésta es la alternativa que Smith de ninguna manera concibe—, o bien debo dejar abierto que mi manera de reaccionar se revele igualmente como inadecuada desde la perspectiva de un tercero y un cuarto, y, finalmente, de *cualquier* otro. De este modo llega Smith a su concepto del espectador imparcial.

A fin de entenderlo correctamente, hay que observar, ante todo, que, desde el comienzo, Smith habla en esta forma objetiva del enjuiciamiento de la adecuación de los afectos del otro como de algo obvio. Esto queda subrayado por la observación de que, según el resultado de este enjuiciamiento, el afecto del otro es aprobado o reprobado (*approve, disprove*). En un primer momento, esta implicación unívocamente normativa parece adaptarse poco a la introducción de carácter empírico. Para poder comprender qué entiende Smith por espectador imparcial, hay que observar que conduce al lector desde la noción de un espectador (*spectator*) sin calificación adicional hasta la noción de espectador imparcial mediante varias pequeñas modificaciones que no son resaltadas de modo especial en cuanto tales. Es importante tener en cuenta que habla en primer lugar pura y simplemente del espectador (21; I.i.4.6). Porque Smith no se refiere nunca, tampoco cuando más adelante habla del espectador imparcial, a un espectador teórico, sino que tiene en vista siempre a alguien que en su conducta muestra una disposición a participar en la afección de la que otro está sufriendo. De aquí resulta un primer factor, fundamental para él, en la diferencia entre el afecto de quien lo sufre y el sentimiento de participación del otro (del “espectador”): quien sufre el afecto en carne propia (alegría, dolor, resentimiento, etc.), lo sufre normalmente de modo más fuerte que quien lo experimenta (21 s.; I.4.5 y 7) como afecto “de reflejo” en virtud de su facultad imaginativa y porque se pone en el lugar del otro (22; I.i.4.8).

Por esta razón, si debe alcanzarse en general una resonancia recíproca, se obtiene un doble resultado. Tanto el que participa como aquel que sufre primariamente el afecto tienen que haber desarrollado una disposición *fundamental que po-*

sibilite una concordancia afectiva adecuada, y las dos disposiciones fundamentales aquí exigidas son virtudes, más aún, son para Smith las dos virtudes fundamentales: sensibilidad, por un lado, y control de sí, por el otro (*sensibility and self-command*) (I.i.5.6). Smith las reduce a un denominador común cuando dice: “Y por ello, sentir mucho para los demás y poco para sí mismo, refrenar los afectos egoístas y entregarse a los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana, y ésta puede producir entre los hombres aquella armonía de sentimientos y afectos en la que reposa la gracia y el sentimiento de lo apropiado. Así como la gran ley del cristianismo consiste en amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, así también la gran prescripción de la naturaleza consiste en amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo o, lo que resulta ser lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos” (I.i.5.5).

Hemos visto hace un momento que Smith, en el libro sexto, contrapone al control de sí que resulta de la motivación para la conducta apropiada, es decir, de la capacidad de concordancia afectiva, aquel que se desarrolla exclusivamente desde el punto de vista prudencial. El que se orienta por una conducta apropiada se esfuerza por alisar (*flatten out*) los “extremos de la coloración natural” de sus afectos hasta tal punto, que el espectador pueda participar en ellos (I.i.4.7). Tiene que “representarse permanentemente cómo sería afectado si únicamente fuera uno de los espectadores de su situación” (I.i.4.8).

La expresión “uno de los espectadores” se refiere implícitamente ya a lo que Smith expresa más adelante: “cualquiera”. En el primer lugar donde aparece el término “espectador imparcial” (I.i.5.4), “imparcial” parece querer decir meramente “no comprometido”, y parece además que se hablara de un amigo, pero entonces Smith se refiere además a un *indifferent spectator*, a un espectador indiferente, con lo cual se indica: aquel que no es primariamente afectado, no el insensible; más tarde empleará además el término *bystander*, el asistente casual. Por último, se constata como criterio general: “estos y otros afectos de la naturaleza humana parecen apropiados y son aprobados cuando el corazón (!) de todo espectador imparcial simpatiza enteramente con ellos, cuando todo asistente casual indiferente (*every indifferent by-stander*) participa en-

teramente de ellos y puede acompañarlos” (69; II.i.2.2). Luego dirá simplemente: “La conversación con un amigo nos pone en una muy buena disposición, pero aquella con un desconocido nos pone en una disposición todavía mejor” (153; III.3.38).

Un criterio para la sensibilidad adecuada, mencionado al comienzo, consiste en que el participante “debe reconstruir la situación completa de su compañero en sus aspectos más pequeños; debe esforzarse por mostrar con claridad tan completamente como pueda la transformación imaginaria de la situación sobre la que reposa su simpatía” (21; I.i.4.6). Smith incorpora luego esto de tal manera que en las partes siguientes del libro habla de un “espectador imparcial y bien informado” (por ejemplo, 294; VII.ii.I.49).

Desde luego, de un amigo se espera que participe en una medida diferente que un desconocido (I.i.4.9), pero, en primer lugar, para la virtud del control de sí se sigue de ello que el afectado buscará, frente al extraño, una medida todavía mayor de serenidad (*ibíd.*) y, en segundo lugar, no se sigue que el extraño no pueda juzgar igualmente bien la cuestión de la adecuación del afecto. Quien se encuentra próximo participará de manera más intensa en el sentimiento, pero el hecho de si es correcto hacerlo, es decir, si hay que aprobar el afecto del otro, es algo que se decide desde la perspectiva de un espectador cualquiera.

Es posible clarificar esto con ayuda de un afecto que Smith, con razón, destaca como particularmente crítico (véase el capítulo tercero de I.ii), el de la ira y el resentimiento. Puesto que dicho afecto concierne negativamente a un tercero, también el amigo de quien exterioriza el afecto lo experimenta en primer lugar de modo negativo y sin participar del sentimiento. La ira, expresada con frecuencia de manera especialmente altisonante, parece en un principio inadecuada. Únicamente en la medida en que me entero de las razones que tiene mi amigo para semejante desbordamiento (comprendo la situación), puedo participar en su sentimiento: mi indignación corresponde entonces a su resentimiento. Mi amigo, por su parte, concederá especial importancia al hecho de que acompañe precisamente su ira más aún que sus demás afectos, y es aquí donde Smith dice que una incomprensión se vuelve intolerable (véase p. 268). Por otro lado, el amigo que no es afectado, si

no se somete simplemente al otro, verá la situación por naturaleza más objetivamente e igualmente desde la perspectiva de un tercero (*with the eyes of a third person*, 135; III.3.3), de tal manera que, dado el caso, aunque le agradara hacerlo, no se considerará dispuesto a acompañar el afecto del otro. En casos excepcionales, el otro actúa, a la inversa, también de modo despreciable cuando no reacciona con una ira controlada frente a aquellos agravios que yo considero como tales (34s.; I.ii.3.3).

Un caso especial del que Smith no se ocupa particularmente es, naturalmente, aquel donde los amigos, o también los desconocidos, se resienten mutuamente. El afectado, como dice Smith, tiende siempre a reaccionar de manera hipersensible, y por ello los adversarios no sólo tienen sentimientos mutuos negativos, sino también aquellos que son particularmente difíciles de conciliar porque cada uno considera los propios como dignos de aprobación: en virtud de su propia participación, cada uno ve como decisivo un aspecto distinto del proceso complejo de la acción. Aquí parece especialmente importante el colocarse en la perspectiva de juicio de un tercero, a fin de hacer concordar al supuesto espectador imparcial en el propio interior con el que corresponde al interior del otro (véase 135; III.3.3).

Las disputas, ya sea entre personas próximas o entre extraños, poseen casi siempre este componente del resentimiento mutuo, que implica la actitud de justificación de sí. A partir de ello podemos apreciar mejor el importante papel que juega la moral entre las personas cercanas, como ya lo indiqué en la Lección anterior. Pues cuanto más cerca se está, mayores son los puntos de contacto y por ello también la multiplicidad de perspectivas divergentes en el enjuiciamiento moral. El valor de las diferencias morales entre allegados tiene que ser ponderado precisamente aquí, porque no se encuentra ya en discusión la moralidad o la inmoralidad de acciones y omisiones, sino la moralidad o la inmoralidad de las reacciones afectivas frente a la moralidad o la inmoralidad de las acciones, es decir, la adecuación de los juicios que subyacen a dichas reacciones. Nos movemos aquí, por así decirlo, en un segundo nivel moral. Esto es válido, desde luego, no sólo para el resentimiento mutuo, sino también para la posibilidad de entrar en consonancia con el resentimiento contra terceros, que Smith elucida en forma especial. El lector moderno que, partiendo de Kant o de

Hume, se inclina a negar la justificación de la valoración moral de los afectos, que resulta obvia para Aristóteles y que Smith retoma de una manera nueva, tendrá de admitir la pregunta de si es pensable evitar una valoración semejante en el caso particular de los afectos morales. Puesto que todo afecto moral implica un juicio moral, y los juicios que pretenden estar moralmente justificados pueden no estarlo, el hecho del enjuiciamiento de las reacciones morales no sólo está presente continuamente en la vida cotidiana, sino que es una consecuencia necesaria del enjuiciamiento moral del primer nivel, el de las acciones. El afecto moral —el resentimiento— no es un asunto privado, sino que hiere al otro con frecuencia de manera más fuerte que la acción reactiva correspondiente, sin tomar en cuenta que es el punto de partida de otras acciones ulteriores (represalias, distanciamiento, etc.). Pues quien admite en general que existen acciones morales e inmorales, tiene que admitir también que hay actitudes reactivas morales e inmorales. No es posible, por supuesto, designar ni al afecto moral ni a su enjuiciamiento como actitudes —incluso para Aristóteles los afectos no son en sí mismos actitudes—, pero sin duda hay que denominar de este modo a las disposiciones firmes del carácter para comportarse frente a los afectos propios y a los ajenos (morales e inmorales) de una manera determinada. Justamente éstas son las virtudes de Smith del control de sí y de la sensibilidad (véanse pp. 270-1).

Hemos llegado al punto donde podemos contemplar la ética de lo apropiado de Smith, que presenté hasta ahora a modo de reseña, en su importancia sistemática. En la página 27 (I.ii. introd. 1-2), Smith retoma explícitamente la tradición aris-totélica. Sólo en aquel afecto que se produce en una medida intermedia entre el exceso y la insensibilidad puede participar el otro (“el espectador desinteresado”). El autor explica en un pasaje posterior (294; VII.ii.I.49) que ninguno de los sistemas éticos habidos hasta entonces, que ante todo consideraban lo digno de aprobación como lo apropiado, esto es, como lo apropiado de los afectos, pudo proporcionar “una medida precisa o determinada” para el sentimiento de lo apropiado. “Esta medida precisa y determinada no puede encontrarse en ninguna parte salvo en los senti-

mientos de simpatía del espectador imparcial y bien informado.” La pretensión de Adam Smith consiste entonces, por una parte, en retomar, en aquella parte de la moral que debería verse reconocida como central más allá de las obligaciones positivas y negativas de la benevolencia y de la justicia, la tradición del aristotelismo y, por otra, en otorgar por vez primera un sentido preciso a la noción de término medio gracias a su concepto del espectador imparcial.

Se nos plantean tres preguntas: 1. ¿Está justificada esta pretensión, es decir, proporciona el recurso a la posibilidad de una participación afectiva mediante el espectador imparcial un criterio para darle a la noción de término medio un sentido bien definido? 2. ¿Es evidente que los afectos, si se enjuician así, son enjuiciados moralmente, y es dicho enjuiciamiento universalista? ¿Quiere decir esto que la moral universalista, como resulta de la base kantiana, debe ser forzosamente ampliada de esta manera? Y 3. ¿Cómo hay que entender entonces el principio moral?

Para responder la primera cuestión es preciso observar, en primer lugar, que la diferencia entre quien es afectado primariamente y el que es capaz de participar lleva ya a que el afecto sea enjuiciado como algo que se encuentra entre un demasiado y un demasiado poco. Un hombre que se criara en soledad tendría simplemente los afectos que tuviera, pero no tendría ninguna oportunidad de reflexionar sobre ellos (110; III.I.3). Ya en el caso de los sentimientos estéticos, en los que nadie es afectado primariamente, se produce la diferencia entre los sentimientos compartidos y los meramente subjetivos (19 s.; I.i.4.1-4); tiene un “buen juicio” quien juzga como otros desde diversas perspectivas, desde diversos trasfondos de experiencia. Por el contrario, allí donde, como en los afectos, alguien es afectado de manera particular, esta “armonía y concordancia es más difícil y al mismo tiempo incomparablemente más importante” (20; I.i.4.5). Se complementan aquí dos aspectos que proporcionan la base para hablar de algo objetivo y correcto (apropiado): la diferencia de perspectiva, que tenemos también en lo estético, y la diferencia entre el afectado y el que no es afectado. Estos dos aspectos atañen a los dos momentos que Smith vincula en la expresión “imparcial”: la no participación primaria (*indifference*) de aquel que poten-

cialmente entra en consonancia (*spectator*) y la contingencia de la situación (*any*).

Sin duda se presupone aquí que el no afectado quiere o debe participar del sentimiento del afectado. Hay que hacer en este punto una diferenciación que no se encuentra en Smith de manera tan explícita. Lo primero concierne a lo apropiado de las dos virtudes fundamentales, es decir, de la aptitud para alisar o bien intensificar los afectos propios (en el caso del afectado primariamente) y la disposición afectiva (frente al otro) de tal manera que sea posible la consonancia conjunta. Como resulta patente del párrafo antes citado acerca de la perfección de la naturaleza humana (pp. 270-1), éste es para Smith el valor fundamental: el afectivo estar abierto a los otros, tanto desde la perspectiva del afectado como del participante (falta aquí un término unitario para la apertura afectiva desde ambas perspectivas; “participación” se refiere más bien al lado del no afectado, y la palabra tendría que entenderse de modo que abrazara ambos lados). En segundo lugar, los afectos (que son siempre ante todo los del primariamente afectado) son enjuiciados a su vez como apropiados en relación con la realización de este valor fundamental.

Lo apropiado de las virtudes fundamentales y la concepción de la “perfección de la naturaleza humana” así entendida remiten a la tercera pregunta que formulamos anteriormente. No es preciso ningún desarrollo ulterior para reconocer que estas disposiciones son fundamentales para la posibilidad de la amistad. Si se entiende la amistad, con Aristóteles, como el querer estar juntos y la disposición, implícita en ello, de “compadecerse y de compartir la alegría”, en esto último reside entonces la consonancia afectiva simpática mencionada por Smith. Ahora bien, ¿en qué medida puede entender en su enunciado acerca de la “perfección de la naturaleza humana” esta disposición al mismo tiempo de manera universalista, es decir, tal que debamos desarrollarla de modo que se refiera a *todos* los otros (aunque con una intensidad atenuada)? No podemos esperar de los desarrollos explícitos de Smith una respuesta enteramente satisfactoria a esta pregunta central. Como ya ha quedado claro, Smith oscila entre una concepción orientada por la descripción de nuestros sentimientos fácticos y una concepción normativa. La “naturaleza”, dice, nos ha im-

plantado estos sentimientos, y podemos aclarar que sirven a la supervivencia y a la armonía de la sociedad. Esta última puede concebirse en varios niveles (85 s.; II.ii.3). Una mera subsistencia de la sociedad es posible ya en el nivel del “intercambio comercial de buenos servicios”: es la sociedad del contractualismo, tal como es constitutiva también para una “sociedad de ladrones y asesinos”, pero es mejor una sociedad armónica, en la cual no sólo la justicia es obligatoria, sino que dominan también las virtudes de justicia, benevolencia y sentimiento de lo apropiado (*ibíd.*). Smith distingue así con claridad una sociedad contractualista de subsistencia de una sociedad buena que es moral; por el contrario, en ninguna parte diferencia de manera completamente explícita entre una sociedad que ya es moral, como es pensable a partir de los principios de Hume (o de Kant), y otra mejor aún, que está determinada al mismo tiempo por el principio de lo apropiado.

Ahora es posible articular con facilidad el modo como su concepción se diferenciaría de la kantiana. “Ustedes —podría objetar a los kantianos y a los utilitaristas— consideran a los hombres en su relación mutua como caballeros encerrados en sus armaduras; la moral consiste meramente en que ningún caballero debe perjudicar a otro (obligaciones negativas) y en que debe ocuparse de los intereses de los demás (obligaciones positivas), pero esto significa solamente que cada uno debe, de acuerdo a su necesidad, pasar a los otros sus buenos servicios a través de las ranuras de su armadura. Pero, ¿no esperamos acaso en nuestra conciencia moral cotidiana fáctica algo más los unos de los otros? ¿No esperamos acaso abrir nuestro visillo y, en lugar de pasarnos bienes y protegernos de los daños, poder *acceder* unos a otros? Y, ¿qué otra cosa puede significar acceder unos a otros que la participación afectiva?”

Se puede elucidar esta concepción de la comunicación afectiva contrastándola con la noción de la acción comunicativa de Habermas, orientada todavía por Kant. Para Habermas, una acción es comunicativa cuando persigue sus fines sin consideración de los intereses de los otros,² esto es, cuando —para decirlo con Kant— no trata a los otros solamente como medios sino siempre también como fines (de tal manera que puedan concordar con mi acción). Para la acción comunicativa en el sentido de Habermas es fundamental el “acuerdo” [*Verstän-*

digung]. Pero éste es sólo un mutuo ponerse de acuerdo *acerca de*, es decir, acerca de los intereses de los que intervienen, mientras que la comunicación que tiene en vista Smith es una comunicación *con* los otros, y ella sólo es posible, en cuanto afectiva, con los afectos de los otros. No son los intereses los que se llevan a la concordancia, sino los afectos. No se busca una nivelación de los intereses sino una armonía de los afectos.

Esto es, dice Smith, lo que “en la vida corriente”, contra la orientación de Hume por los bienes (y también la libertad es un bien), esperamos los unos de los otros en nuestra conciencia moral (18; I.i.3.8). Y no se trata meramente de un hecho de la conciencia moral, sino que el principio de Smith, el enjuiciamiento del espectador imparcial, abarca y explica *ambas cosas*: las virtudes de las obligaciones negativas y positivas, de la justicia y de la beneficencia, por un lado, y las de lo apropiado, por el otro. Esto puede alcanzarse de igual manera con la fórmula del imperativo categórico kantiano: debo comportarme de la manera como se quiere desde la perspectiva de cualquiera; y lo que cada uno quiere de los otros es precisamente no sólo no ser perjudicado, que se mantenga la palabra dada y ser ayudado en caso de necesidad, sino igualmente que el otro se comporte de manera sensible con respecto a uno y que uno se conduzca con respecto a los otros (control de sí) de tal forma que ellos puedan comportarse de manera sensible. Se trata, por consiguiente, del principio kantiano mismo entendido correctamente, que va más allá de las obligaciones de cooperación y que incluye la apertura afectiva recíproca exigida por Smith.

Las dos virtudes fundamentales para Smith de la sensibilidad y el control de sí no son disposiciones para la acción, sino virtudes que son a su vez actitudes irreductibles, porque se comprenden como actitudes de la apertura intersubjetiva, y podemos decir ahora que las exige efectivamente el principio de la moral universalista tal como ya lo estableció Kant; son actitudes exigidas por la moral universalista. Pero, ¿se sigue de allí también lo que señalé hace un momento (p. 276), esto es, que también los afectos son enjuiciados moralmente? ¿Es dicho enjuiciamiento asimismo universalista? Y la incorpora-

ción de los afectos en el enjuiciamiento moral, ¿no conduce a una incursión de la moral en la esfera privada?

Para comenzar con la última pregunta, una ampliación del enjuiciamiento moral a la esfera privada es algo esencialmente distinto de una ampliación del derecho penal a la esfera privada (véanse pp. 220-1). Smith lo considera también así. Únicamente las acciones están sujetas al derecho penal (105; II.ii.3.2), los motivos, por el contrario, son enjuiciados moralmente. Y en la medida en que los afectos, tal como los entiende Smith, tienen un lado social, se someten también al enjuiciamiento moral. No nos prescribimos mutuamente cómo debemos obrar excepto allí donde las acciones atañen a otros, sin embargo nos prescribimos unos a otros la manera como debemos comportarnos frente a nuestros afectos, esto es, cómo debemos formar los afectos mismos, puesto que ellos poseen, al menos en potencia, un componente esencial de lo comunitario [*Miteinander*]. A partir de allí Smith logra incorporar también las virtudes que no están en y por sí mismas referidas a los otros, como la moderación, y con las que, por esa razón, teníamos problemas en Aristóteles, a la explicación que se nos imponía en su caso, es decir, logra incluirlas en su concepción de lo apropiado. La moderación con respecto a los placeres corporales (la única que elucida Aristóteles), pero también aquella que se refiere a afectos tales como la ambición, la envidia, etc., no es ella misma una forma de apertura a los otros, sino su condición. Ahora bien, no parece imprescindible que los afectos aprobables o reprobables que de allí resultan deban ser considerados universalmente de esa manera. En una sociedad aparece como moderación algo que para otra vale como exceso o como insensibilidad. Aquí se imponen factores convencionales, pero ellos deben, como vimos en el caso de la cortesía (p. 241), considerarse como expresión de una actitud intersubjetiva fundamental que no es a su vez convencional.

Tengo que examinar aún el modo como Smith intenta ahora incorporar las virtudes de la justicia y de la benevolencia en su concepción de lo apropiado. En el capítulo tercero de I.i.I explica que el enjuiciamiento moral íntegro se refiere a dos aspectos distintos del obrar; en primer lugar, al motivo del obrar —y la virtud correspondiente es el sentimiento de lo apropiado—, en segundo lugar, al efecto del obrar: si la acción

es conveniente para los otros, hay que hablar de *merit*, si es perjudicial, de *demerit*. El error de Hume consiste en haber tomado en cuenta únicamente este segundo aspecto. Cuando Smith, en la segunda parte, se ocupa de este aspecto, intenta probar que el *merit* estriba precisamente en lo apropiado. Procede de la siguiente manera. La reacción natural cuando soy perjudicado es el resentimiento y, cuando me han hecho algo bueno, el agradecimiento. Así presentados, resentimiento y agradecimiento son por así decirlo afectos premorales; el hecho de que se hable de una “reacción natural” quiere decir que esta relación es considerada de manera análoga a la que existe entre, por ejemplo, los celos y su objeto. Además, es “natural” en el mismo sentido devolver bien por bien, mal por mal. Lo primero se llama recompensa, lo segundo, castigo. El afecto del agradecimiento y la tendencia a la devolución positiva, el afecto del resentimiento y la tendencia a la devolución negativa están, por consiguiente, vinculados analíticamente.³ Ahora bien, el espectador imparcial enjuicia estos afectos de igual modo que los demás afectos en relación con la situación frente a la que reaccionan. Esto implica, sin embargo (quinto capítulo), en este caso, un sentimiento de participación compuesto. El espectador tiene una “simpatía indirecta” por el afectado, porque se pone al mismo tiempo en el lugar de los motivos de quien lo ha perjudicado o premiado. En este caso, el doble traslado afectivo a los dos participantes es aquello que subyace al enjuiciamiento acerca de si hay que aprobar el agradecimiento o el resentimiento. Únicamente cuando quien actuó primero *merece* las reacciones afectivas del destinatario —agradecimiento o bien resentimiento—, es preciso aprobar dichas reacciones; y las merece cuando ha obrado por motivos apropiados o bien inapropiados. Si alguien recibe un bien, pero por motivos inapropiados por parte de quien lo otorga, por ejemplo para sobornarlo, o por una “generosidad insensata y derrochadora”, el agradecimiento es inapropiado, y el donante no merece recompensa alguna (72; II.i.3.2). Y si el perjuicio se origina en una indignación justa, la reacción del resentimiento es a su vez inapropiada.

Smith funda así la reprobación de una acción injusta en la simpatía por el resentimiento del afectado, y la aprobación de las acciones útiles en la simpatía por el agradecimiento del

afectado. En II.i.5.7 (p. 76) anticipa el escepticismo del lector con respecto a esta interpretación de la reprobación de la injusticia (“injusticia” quiere decir para Smith siempre perjuicio). Frente a él destaca la analogía completa entre el resentimiento y el agradecimiento. Pero no creo que logre despejar esa duda. En otros pasajes del libro toma a las obligaciones negativas (es decir, las de la “justicia”) como piedra fundamental de la moral (véase p. 175; III.6.10). Y en su explicación del resentimiento que se debe aprobar cuando presupone que el perjuicio no tiene como base a su vez un resentimiento justificado, parece que se presupone en realidad que en principio hay que reprobar el perjuicio en y por sí mismo, con independencia de los motivos. En lugar de construir la injusticia sobre la actitud inapropiada, parece más plausible decir simplemente que el espectador imparcial reprueba las acciones injustas. Probablemente Smith no argumenta así porque nunca entiende a su *spectator* de manera puramente teórica: es siempre en primer lugar aquel que participa en el sentimiento, y sólo sobre esta base formula su juicio (aprobando o desaprobando). Pero en ese caso parecería razonable ampliar su concepto del espectador imparcial de tal modo que se vinculara con la pregunta kantiana: ¿cómo querrían todos que yo me comportara?, de la misma manera que esta pregunta kantiana debería incorporar la concepción de Smith de la capacidad de participación. En el sentido de Smith, el espectador imparcial sería aquel que enjuicia todos los afectos y actitudes con respecto a la posibilidad de simpatizar con ellos desde la perspectiva de alguien desinteresado y, en el sentido de Kant, sería a la vez aquel que enjuicia todas las acciones con respecto a la posibilidad de si puede quererlas desde la perspectiva de cualquiera.

Agradecimiento y resentimiento no deberían considerarse entonces como análogos, porque tampoco las obligaciones negativas y la obligación positiva de la generosidad y de la ayuda se encuentran en el mismo nivel. Habría que entender el resentimiento de un modo distinto que Smith, como un afecto que de antemano contiene una implicación moral, puesto que el acto de perjudicar *ceteris paribus* es reprobado de antemano. El resentimiento no obtendría su dimensión moral únicamente a partir de la simpatía imparcial, sino que exige la simpatía imparcial porque es la reacción frente a una injusticia.

Con el agradecimiento ocurre algo distinto. El agradecimiento es la reacción a una acción positiva que es libre y a la cual no se está obligado. El intento de Smith para incorporar a su teoría de lo apropiado la difusa obligación positiva de la ayuda podría contribuir aquí a eliminar la indeterminación que dicha obligación posee en las éticas kantianas. Dicho intento culmina en restituir la obligación de ayudar a la virtud de la generosidad, en la que tenía su lugar dentro de la tradición aristotélica. De este modo también se tornaría más comprensible la motivación moral para dar. La alegría produce, según Smith, simpatía y alegría en el espectador imparcial, y ella produce una “doble simpatía” cuando es el efecto de la acción de otro cuya motivación se aprueba (I.ii.4.1).

Resulta en comparación secundario determinar hasta qué punto tiene éxito el intento de Smith de fundar las obligaciones positivas y negativas también en el sentimiento de lo apropiado, y si ello le parecía en general importante (véase la exposición divergente en la sexta parte, p. 283 s.).⁴

Lo decisivo es que la moral de las obligaciones de omisión y de acción en general haya sido completada con la moral de lo apropiado, que es una moral de la actitud que atañe al modo como debemos comportarnos afectivamente con respecto a los demás. Dos aspectos hasta ahora no discutidos de esta parte complementaria de la moral, que hay que seguir considerando siempre como moral del imperativo categórico, son, en primer lugar, el hecho de que esta parte de la moral no puede someterse a reglas, por la razón mencionada antes; la equilibrada discusión de Smith de la moral de las reglas, en los capítulos cuarto y quinto de la parte tercera, solamente se comprende cuando se tiene en cuenta que él piensa en particular en las virtudes de las actitudes. Lo segundo es que este complemento, desde luego, es un complemento de obligaciones positivas. El ámbito de la obligación positiva, que en la moral de las reglas está reducido a la única obligación indeterminada de ayudar, adquiere con la incorporación de los afectos y las actitudes nuevamente un significado fundamental en aquello que es debido en la convivencia social.

Si comparamos ahora el resultado de Adam Smith con las virtudes sociales de Aristóteles, lo más razonable parece prescindir de su particular idea de una posible reducción también de las obligaciones negativas y positivas, y considerar las vir-

tudes de lo apropiado simplemente como un complemento de la concepción kantiana. La ética de Smith se puede considerar más como un complemento de la teoría kantiana que de la humeana, lo que se debe en primer lugar a su recurso al espectador imparcial, que se puede asociar de forma inmediata con el imperativo categórico en un principio moral fundamental unitario, y, en segundo, se debe a que Smith, en virtud del significado fundamental de la simpatía, rechaza la orientación de Hume por la utilidad para la *sociedad* y acentúa que todos los mandatos morales lo son con respecto a los individuos (89 s.; II.ii.3.10).

Desde el punto de vista del contenido, se puede decir que las dos virtudes de lo apropiado en Smith —sensibilidad y control de sí— están próximas a las virtudes sociales de Aristóteles, puesto que ellas son también modos del equilibrado estar abierto a los otros. El progreso decisivo de Smith no consiste, sin embargo, en su contenido, sino en el hecho de que lo funda en un principio moral que además es universalista. Es idéntico al kantiano. La ventaja de Fromm consistía en que pudo otorgar al término medio un sentido autónomo, porque los polos adquieren un sentido propio; su resultado, sin embargo, no eran las virtudes morales sino las virtudes de la felicidad. El término medio en Smith, en cambio, es tan formal como en Aristóteles, pero recibe su determinación por su vinculación con el espectador imparcial. De manera concisa se podría decir: la fórmula vacía aristotélica es reemplazada por el principio kantiano.

Ahora bien, una vez que el principio kantiano ha sido ampliado a las actitudes intersubjetivas, tenemos una llave que, eventualmente, nos permite y nos obliga a incorporar a la fundamentación universalista otras virtudes y vicios reconocidos por la conciencia cotidiana. Resulta plausible referir la cuestión en primer término a las restantes virtudes sociales de Aristóteles. Con su orientación por la participación afectiva recíproca y por la virtud de la sensibilidad que resulta de ella, Adam Smith definió un género de actitud con respecto a los otros que no se encuentra en absoluto en Aristóteles. Para este último, la incorporación de los afectos a la teoría de las virtudes queda casi por completo sin desarrollar, con excepción de la virtud de la moderación, que refiere, sin embargo, solamen-

te a los placeres corporales, y sólo Smith pone de relieve su carácter social. Por otro lado, hemos encontrado en Aristóteles unas virtudes que no están referidas primariamente a los afectos sino a las acciones, las cuales, empero, según vimos, deben considerarse como actividades dentro del comportamiento con respecto a los otros, y que asimismo son actitudes, especialmente en el caso del dar y el entregarse, como la generosidad y las virtudes de la sociabilidad. Las virtudes de este género aparecen en Smith sólo en forma marginal, porque no se pueden comprender a partir del concierto de la afectividad. La cuestión de si es preciso reconocerlas, sin embargo, como virtudes morales, hay que responderla sin duda afirmativamente sobre la base del criterio kantiano: cada uno querría concordar con los demás en estas maneras de comportamiento: la generosidad,⁵ la afabilidad y la amabilidad, y esto lo exigimos universalmente los unos a los otros.

No debemos ni podemos, sin embargo, limitarnos a las virtudes aristotélicas. Quisiera nombrar en especial dos actitudes, de las cuales la primera se refiere al segundo nivel de lo moral recién mencionado (p. 274) y la segunda expresa la actitud moral fundamental que subyace a todas las acciones morales particulares.

Aquello a lo que me referí con el segundo nivel en lo moral son los sentimientos morales (que a su vez implican siempre juicios morales), en la medida en que son expresados con respecto a los otros. No puede haber dudas de que, cuando doy a entender mi resentimiento o mi indignación a otro, se trata de un acto de lenguaje o de alguna otra manera simbólica (con frecuencia basta una expresión facial), que puede herir y que en esa medida es objeto de un enjuiciamiento moral. Smith otorga un valor especial al hecho de que el resentimiento es aquel afecto que, desde el ángulo del espectador imparcial, requiere de la mayor moderación, no sólo cuando lo expresamos frente a quien lo albergamos, sino también en general. Pues el resentimiento presupone siempre que nos consideramos como moralmente perjudicados o denigrados, que nos sentimos ofendidos y sin embargo creemos que estamos en lo justo; por eso no estamos meramente enojados, sino que el sentimiento que albergamos contra el otro se entiende a sí mismo como moral y, en consecuencia, como respaldado

objetivamente; el resentimiento así entendido se justifica siempre a sí mismo y tiende por consiguiente a la insaciabilidad. He señalado ya que Smith no se ocupa especialmente del caso del resentimiento mutuo, que está particularmente extendido en la vida cotidiana: en la familia, entre amigos, compañeros de trabajo y entre todos los que tienen que cooperar entre sí. Puesto que es una necesidad natural que demos a entender nuestro resentimiento a quien lo ha causado (sólo así pensamos que nos ponemos de acuerdo moralmente con él). Pero el otro interpreta muchas veces de otra manera la situación de la acción mutua, y no considera en absoluto que no tiene razón o sólo lo hace parcialmente, y por ello experimenta nuestra reacción a su vez como ofensa, es decir que el resentimiento, cuando no es tragado o reprimido, conduce al resentimiento del otro. Esta es la situación usual de las disputas mutuas, en las que se usan casi siempre categorías morales y que no deben ser despachadas como fenómenos superficiales. Hay aquí sin duda una virtud universalista, la actitud conciliante [*Versöhnlichkeit*]. Es una actitud que hay que aprobar de manera universalista porque es exigida desde la perspectiva del espectador imparcial. El espectador imparcial no exige solamente, como en el caso del simple resentimiento, la disposición para no ver la situación de la acción únicamente de manera unilateral —éste es ciertamente un componente esencial de la capacidad conciliante—, sino que exige, presuponiendo dicha disposición, la voluntad de restitución de la concordancia, y a ella pertenece la disposición afectiva —que hay que dar a entender de modo comunicativo— a renunciar explícitamente a las posiciones adoptadas y a superar la insistencia en la propia razón. Esta virtud tiene un polo de vicio característico en la intransigencia [*Unversöhnlichkeit*], de una parte, y en el doblegamiento, de otra. Hay que observar que la reconciliación es una actitud comunicativa que se expresa y no solamente una disposición.

Aquella actitud comunicativa en la que se expresa la disposición moral fundamental del respeto universal se comprende más claramente en su opuesto, la humillación. Hay acciones que tienen efectos humillantes pero que no son necesariamente expresión de una actitud humillante; muchas veces quien efectúa tales acciones no es consciente del hecho de que son

humillantes. A la inversa, alguien puede tratar a otro de determinada manera *para* expresar su desprecio; entonces las acciones son al menos también símbolos de humillación. La historia que sigue, que sucedió hace algunos años en Berlín Occidental, ilustra claramente el asunto: alguien que solicita asilo pide al empleado de sanidad un certificado médico para su pierna, que requiere de una operación. El empleado se niega, argumentando que la pierna no necesita ser curada, porque en cualquier caso el solicitante de asilo no tiene permiso para trabajar. La *acción* inmoral consiste en que el empleado niega al solicitante de asilo la ayuda que le corresponde. Esto puede ser ya en sí mismo humillante, pero el empleado manifiesta en la oración causal explícitamente la *actitud* de humillación, en la medida en que da a entender al solicitante que su valor consiste únicamente en el valor instrumental que tendría en el proceso de trabajo.⁶

La actitud de respeto se torna más clara en su privación debido a que usualmente tratamos a los demás seres humanos con un mínimo de respeto. He señalado antes (p. 241) que la cortesía y, en especial, el saludo, deben entenderse como muestras de respeto. Uno podría querer desvalorizar el sentido del saludo fácilmente como algo convencional, pero todo aquel que ha tenido la experiencia de que otro le retire el saludo es consciente de la importancia que tiene. Con ello uno da a entender a otro que ya no existe más para él como persona (sujeto moral).

En las sociedades de clases, donde existe la opinión de que los hombres que pertenecen a distintas clases o castas tienen distinto valor, el respeto escalonado se expresa en forma de saludos y de tratamientos asimétricos. Por eso se debe reconocer, de hecho, que el saludo simétrico, si bien de manera modesta, es un mandato de la moral universalista.

La palabra “respeto”, al igual que la palabra “reconocimiento” (véase p. 258), no es completamente unívoca. ¿Cuál es el objeto del reconocimiento, cuál es el objeto del respeto? Aquí se pueden distinguir tres niveles. El más fundamental de todos es aquel en el que, al respetar a alguien, lo reconocemos como sujeto del derecho. También le corresponde el hecho de que, cuando las personas son respetadas de distinta manera en una sociedad tradicionalista, se acepta un “valor” diferen-

te, esto es, se supone que tienen derechos diferentes. Creemos también la mayoría de las veces, cuando hablamos del respeto de sí mismo, que el aludido es consciente de sus derechos, aun cuando no sean respetados por los otros. Dentro de la moral universalista, la actitud comunicativa fundamental consiste en tratar al otro ser humano de tal modo que se le dé a entender: tienes los derechos morales que todos tienen.

Hemos observado que Hegel refiere el reconocimiento a la libertad del otro (p. 258), y en el uso lingüístico actual parece también estar muy difundido entender el respeto de una persona como reconocimiento de su autonomía. Se puede, como hace Hegel, verlo como reconocimiento de un hecho, pero es más plausible considerarlo moralmente como reconocimiento del derecho del otro a la libertad, y esto incluso en la forma especial de imponerse el deber de contenerse de tal modo que no se inhibe la libertad del otro. Visto de esta manera, el respeto a la libertad del otro es una parte importante del respeto de sí en cuanto sujeto del derecho. Una vez más se puede decir que el respeto de sí se entiende con frecuencia de tal modo que uno es consciente de su autonomía y querría verse reconocido. Es quizás uno de los impulsos más tempranos (aun cuando unilateral) de la moralidad en el niño pequeño, para el cual no parece haber equivalente entre los animales, el de insistir en su autonomía.

Un tercer componente en la comprensión del respeto parece ser el hecho de que respetamos el *valor* de la otra persona. Este respeto de su valor moral está implícito, desde luego, en el respeto de ella en cuanto sujeto del derecho, pero nadie se da por satisfecho con ello. Todos tienen un valor moral, pero todos querrían ser reconocidos, además, por sus logros o bien por su capacidad para alcanzarlos. La máxima más importante para los que se dedican a la educación y formación de seres humanos, en cualquier nivel, consiste en apoyar su coraje para confiar en las propias aptitudes. Reconocer a alguien en su valor moral implica siempre, en consecuencia, reconocerlo en su autoestima o, al menos, en su necesidad de autoestima. Esta implicación es menos directa que la anterior de la autonomía; aquí se tiene que admitir que esta necesidad de reconocimiento de la autoestima es tan fundamental para los hombres como la necesidad de ser amado, pero mientras que esta

última sólo puede ser satisfecha por unas pocas personas, la primera se dirige a todos. Para el pedagogo resultan de aquí a menudo conflictos entre la justicia y la veracidad en la apreciación del valor, por una parte (también la formación de la correspondiente veracidad del joven en relación consigo mismo), y el mandato del respeto a la necesidad de autoestima, por la otra.

Los tres matices mencionados de la comprensión del respeto tienen, por consiguiente, una conexión analítica. En las diversas esferas del trato intersubjetivo, el dar a entender el respeto en este triple sentido tiene una importancia diferente en cada caso. Es desde luego central en las relaciones amorosas y de amistad, pero es igualmente fundamental en las relaciones asimétricas, como la que mencionamos del pedagogo, pero también en el tipo de trato del *civil servant* [servidor público] con sus clientes. (En alemán y en castellano no tenemos palabras realmente equivalentes a *civil servant*, puesto que el papel del funcionario y del *Beamte* se considera primariamente en relación con el empleador y con el Estado, y no con el público.) La relación asimétrica en la que se encuentra el *civil servant*, así como la del pedagogo y la de todas las relaciones de poder, induce a su abuso. Hay aquí una tendencia natural al menosprecio, no sólo por el placer del poder, sino incluso por indiferencia. Piénsese, por ejemplo, en una oficina para extranjeros: en Alemania el funcionario está sentado frecuentemente detrás de una ventana con vidrio opalino, y las solicitudes y sus respuestas son introducidas y retiradas a través de una ranura (como la de la armadura del caballero, de la cual ya hablamos); la administración pública cree que debe proteger al funcionario hasta de la mirada de quien está enfrente. En todas partes del mundo se agrandan hoy en día los aparatos burocráticos, y la crisis del comportamiento de la burocracia es igualmente universal. Estar confrontado en poco tiempo con nuevas personas siempre extrañas es un desafío para el cual no está preparado quien sólo está acostumbrado a las relaciones con sus vecinos, desafío en el que las administraciones mismas y su formación lo dejan solo. Y precisamente aquí se podría imaginar que sería una tarea importante y quizá no tan difícil para los formadores de *civil servants* mostrarles las satisfacciones que podría depararles el trato respetuo-

so con aquellos a quienes deben servir. Las éticas modernas, que han destacado tan unilateralmente las acciones y que han pasado por alto la importancia de la actitud intersubjetiva, cargan tal vez con una parte de la culpa por esta mentalidad del vidrio opalino.

Sería una tarea propia, de la que no me voy a ocupar aquí, aclarar por qué razón, por ejemplo, en Kant, las virtudes de la actitud intersubjetiva han sido desatendidas, aun cuando, si se repara en ellas, resultan con tanta obviedad del imperativo categórico. Ciertamente era un obstáculo que en la tradición aristotélica, pero ya incluso en Aristóteles mismo, la teoría de las virtudes adoptara la forma de un mero catálogo, que debió parecer intolerable a la ética moderna, orientada por un principio absoluto de fundamentación, y quizá fue necesaria la genial ocurrencia singular de Adam Smith, cuya importancia luego cayó en el olvido, de vincular el principio de la imparcialidad con la idea de la consonancia afectiva, con lo cual las virtudes pudieron tornarse nuevamente accesibles para la conciencia moderna. En el caso de Kant podía haber entrado en juego también, en primer lugar, la fuerte orientación de la moral por el derecho, así como la orientación por los deberes que eran accesibles para el contractualismo.

En cuanto a esta última cuestión, hay que preguntarse si al menos una parte de las virtudes de la actitud intersubjetiva no podría justificarse por completo de manera contractualista. Ello no parece posible allí donde, como en el caso del dar a entender el respeto por el otro, está implicado más de lo que es accesible a una cuasi moral (pero uno puede imaginarse, sin embargo, una sociedad contractualista de santos aparentes). Por el contrario, virtudes como la actitud conciliante, pero también la amabilidad, etc., parecen estar sin duda indicadas en el contractualismo, *si* una persona está interesada en que otra la trate de manera análoga. Ello depende por tanto de cuáles sean las necesidades que presuponemos de parte del contractualista. Visto desde la perspectiva que se abre aquí, ¿no es tan ingenuo presuponer en el contractualista únicamente necesidades materiales, como hacerlo en el caso de quien parte del concepto de hombre bueno definido mediante el imperativo categórico?

Considerar las posibilidades del contractualismo lo más generosamente posible es de importancia fundamental porque

los motivos para adoptar una actitud genuinamente moral, hasta donde pudimos ver aquí, son muy débiles, mientras que en el contractualismo la motivación no presenta ningún problema.

Notas

1. Los números de página de mis citas se refieren a la edición de Oxford, D. D. Raphael y A. L. Macfie (comps.) (1976). Las cifras remiten a: parte, sección, capítulo y párrafo (siguiendo la división de la edición de Oxford). Las traducciones son mías.

2. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, tomo I, 385, 397 s.; trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1992, 2 tomos.

3. Puede verse como inherente a la definición de un afecto el hecho de que no sólo posee un contenido proposicional sino que también le pertenece una determinada tendencia a la acción, véase Kenny, *Action, Emotion and Will*, p. 67.

4. Véanse por otra parte pasajes tan inequívocos como III.I.7 (p. 113).

5. La generosidad no puede reemplazarse simplemente por el mandato de la obligación de ayudar. Hay que pensar tanto la generosidad como la obligación de ayudar como dadas en grados, según sea la proximidad (familia, amigos, vecinos). El mandato del deber de ayuda, sin embargo, está referido a acciones, la generosidad es primariamente una actitud. En cuanto tal, no se refiere simplemente a los otros, sino al mismo tiempo a sí misma. Lo mandado es una relación equilibrada en la administración de las necesidades propias y las de los demás. Por eso, en cuanto virtud de “dar y recibir”, ella es transferible inmediatamente al darse a sí mismo y al dejar participar a los otros en los recursos propios de todo tipo, por ejemplo, en el tiempo. Por esa razón, quien es avaro con el dinero lo es también consigo mismo y con su tiempo. Con el vicio [*Untugend*] de la avaricia está emparentado también el vicio de no poder aceptar. La generosidad, según Aristóteles, es la virtud del dar y del recibir, y el poder recibir adecuado, que se encuentra asimismo entre dos extremos, es la actitud emparentada con el poder dar adecuado, que, desde luego, no puede ser advertido por una ética que sólo atiende a las acciones.

6. En los informes sobre la supervivencia en los campos de concentración, centros de tortura y establecimientos militares de trabajos forzados, se lee una y otra vez que, peor que todo lo que se pudiera agregar físicamente, era la despersonalización de la humillación, la cual constituía por esa razón el punto más alto del placer sádico. Para decirlo con la terminología de la tradición judeocristiana, es la profanación del rostro humano.

Decimosexta Lección
Continuación de los problemas
de la quinta Lección
Motivación y plausibilización;
el utilitarismo; problemas
de aplicación

He podido mostrar en la Lección anterior cómo se puede ampliar la concepción kantiana en su contenido de manera tal que comprenda, bajo un mismo principio, el del imperativo categórico y también las virtudes de las actitudes intersubjetivas que deben ser universalmente aprobadas. Ahora puedo retornar a las cuestiones formales que aún no quedaron aclaradas de modo satisfactorio. En primer lugar, me voy a referir una vez más, y ahora en conexión con Adam Smith, a la cuestión de la motivación, y la manera como él la plantea nos llevará por sí misma a retomar la pregunta por las razones que en parte quedó pendiente en la Lección 5, esto es, la pregunta de por qué el principio kantiano —el imperativo categórico— es el más aconsejable, el único plausible entre todos los principios morales no trascendentes que existen. En la última parte de la Lección trataré las cuestiones relativas a la aplicación del principio kantiano, que hasta aquí he desatendido casi por completo. Dichas cuestiones se revelarán como particularmente difíciles para el caso de la obligación positiva de ayudar, y esta problemática la aclararemos luego en la próxima Lección de una manera nueva. Mi propósito será destacar un aspecto hasta aquí supuesto pero no desarrollado: que en la cuestión del ayudar se trata de *derechos*.

En sus consideraciones sobre el enjuiciamiento moral de sí mismo, en la parte tercera de su libro, Adam Smith expone cómo entiende la motivación para la acción moral. Enjuiciamos todos los motivos para la acción y las actitudes de los otros según puedan ser aprobados desde la perspectiva del espectador imparcial, y lo mismo hacemos con respecto a nosotros mismos (capítulo primero). La importancia fundamental que adquiere la aprobación de los otros para el “tiene que” moral y para el obrar correspondiente, tanto en Smith y Hume como en mi propia exposición, pero en contraste con Kant, le permite a Smith rechazar toda fuente autónoma del obrar moral, tal como la razón kantiana o el “sentido moral” de Hutcheson (321 s.; VII.iii.3), y considerar su motivación exclusivamente en referencia al *ser aprobado justificado*, donde el criterio para lo “justificado” reside en la perspectiva del espectador imparcial.

El capítulo segundo comienza con la proposición: “El hombre apetece de manera natural no sólo ser amado, sino ser digno de ser amado” (113; III.2.1), y en el texto que sigue el par de términos amado-digno de ser amado también es reemplazado por los pares apreciado-digno de aprecio (*praise*) (114; III.2.2) y por aprobado-digno de aprobación (*approve*) (117; III.2.7). Este tercer grupo es el decisivo para Smith, puesto que el *amor*, aunque Smith no lo desarrolla con mayor precisión, es otra forma de la afirmación, aunque esta última parece contener en el ser digno de amor también un componente objetivo, y los seres humanos no sólo aprecian la moralidad de los otros, sino también su posición social, y ésta es “la causa mayor y más general de la corrupción de nuestros sentimientos morales” (61; I.iii.3.1); sin duda aprecian en ese caso lo que no es digno de aprecio; lo digno de aprecio coincide con lo digno de aprobación.

Smith toma como algo dado por naturaleza el que queremos ser amados y queremos agradar (*to please*), y también el que queremos ser aprobados en nuestro obrar y ser. La naturaleza nos ha dispuesto de ese modo (116 s.; III.2.6 s.), y para Smith esto es sólo una consecuencia lógica porque considera ya la simpatía misma y la necesidad de simpatía como hechos naturales. Pero, ¿por qué no habría de concederle que el querer sentirse afirmado no es algo derivable de otra cosa? ¿Y que es

el motivo más inequívoco para querer considerarse como miembro de la comunidad moral, y también para querer obrar moralmente? Apartándonos ahora de Smith, podemos decir que con ello no tiene que estar vinculado ningún dogmatismo antropológico: pues así como dejamos en suspenso la *lack of moral sense*, podemos dejar en suspenso hasta dónde alguien se quiere considerar de ese modo, y a nuestro interlocutor podemos decirle simplemente: si te resulta importante ser amado, en ello está implícito también el querer ser aprobado. Esto lo hemos observado ya en el caso de Fromm, pero ahora podemos proseguir: y quizá te resulta asimismo importante agradecer y ser *aprobado* por aquel a cuyo *amor* no le otorgas valor. Así quedaría superada la limitación de la motivación tratada en la penúltima Lección, que se vincula con las relaciones próximas y que, por consiguiente, es sin duda la más poderosa.

Smith añade todavía otro matiz, según el cual es plausible que queramos ser tal como aprobamos que sean los otros (III.2.7). La forma más elevada de aprobación la llama admiración (20; I.i.4.3). ¿No resulta acaso plausible que queramos ser como aquellos a quienes admiramos? (114; II.2.3 y 116; III.2.5) Pero lo que más admiramos es el caso de quien se comporta del modo como considera que es digno de aprobación, aun cuando no la recibe.

El ser digno de aprobación y el ser aprobado pueden entonces separarse uno de otro, y cuando lo hacen en la conciencia del individuo, constituyen lo que se denomina una conciencia moral [*Gewissen*]. El querer ser elogiado, aunque uno no sea digno de elogio, es “vanidad”, “la base del vicio más ridículo y despreciable, de la simulación y la mentira” (115; III.2.4). Si bien no debemos escuchar solamente a nuestra propia conciencia moral, a nuestra propia conciencia de comportarnos de manera digna de aprobación, porque puede ser unilateral y estar deformada (127; II.2.29), es sin embargo únicamente la conciencia de habernos comportado de manera digna de aprobación, a pesar de ser reprobados, lo que nos puede proporcionar la tranquilidad de ánimo correspondiente, mientras que saber que somos “el objeto natural de odio y de indignación”, aun cuando somos elogiados, nos pervierte (118; III.2.9). “El temor a ser dignos de reprobación” es mayor que “el temor a ser reprobados” (119; III.2.10).

Es importante ver correctamente en su contexto el deseo de elogio y el deseo de ser digno de elogio. En el lugar donde Smith introduce la diferencia, dice meramente: “el deseo de ser digno de aprecio no se deriva en absoluto completamente del deseo de ser apreciado” (114; III.2.2), y para una ética objetivista ha sido siempre plausible construir el ser apreciado con derecho sobre un valor que es independiente del aprecio. Pero al igual que en la exposición que he ofrecido, también a Smith le parece imposible reconocer un concepto de valor que flote en el aire. Aquello que diferencia al deber apreciar (el apreciar correcto) del apreciar fáctico, puede ser únicamente una clase determinada de aprecio, que Smith identifica acertadamente con la del espectador imparcial (109 s.; II.1.2). Al espectador imparcial no se lo debe pensar como alguien aparte de quienes aprueban fácticamente, sino que representa simplemente a quienes aprueban, en la medida en que lo hacen desde una perspectiva imparcial. El espectador imparcial es la idea regulativa del aprobar mismo, y esta idea regulativa pertenece al aprobar (a diferencia del amar o del agradar) desde el principio, porque tal pretensión objetiva es algo inherente al sentido del aprobar. Aprobar significa, como supone Smith de la misma manera como yo he intentado mostrar en su momento, juzgar a alguien como bueno.

Puede servir de ayuda aquí recordar las evaluaciones análogas en las que decimos que alguien es bueno para algo: un buen cocinero, pianista, etc. No hablamos en estos casos de aprobación o reprobación —se emplean estas expresiones exclusivamente para la dimensión central (en cuanto hombre), pero sí, en cambio, de elogio, admiración y crítica. Se trata igualmente de afirmaciones a las cuales es inherente desde el comienzo una dirección objetiva, referida a lo universalmente válido. Y parece plausible decir: alguien para quien tocar el piano es importante quiere tocarlo siempre bien; no puede darse por satisfecho con el hecho de que le dispensen aplausos, sino que busca el aplauso justificado y, a su vez, no existe ningún punto de referencia para un aplauso justificado salvo el aplauso mismo, si resulta de un horizonte de pericia y experiencia y, en esa medida, tiene una pretensión de validez universal. Lo mismo le sucede a quien quiere obrar en cuanto persona de una manera digna de admiración. A quien le

importa ser en general aprobado, si no se malinterpreta, como el vanidoso, para el cual el ser aprobado se reduce al agrado, debe interesarle ser elogiado desde la perspectiva del espectador imparcial, puesto que dicha perspectiva es inherente desde el principio al sentido de la aprobación.

Lo que fortalece adicionalmente a esta teoría de la motivación es el hecho de que incluye desde el principio esta perspectiva de la diferencia entre el aprobar y lo digno de aprobación, pero esto quiere decir que remite por sí misma a la legitimación de la aprobación, esto es, a sus razones, es decir, a las *razones* del enjuiciamiento moral, y ahora puedo pasar a este segundo tema de la Lección de hoy.

Podemos diferenciar diversos niveles en los que el juicio moral puede equivocarse, esto es, diversos niveles en los que puede ser adoptada la perspectiva del espectador imparcial. Smith menciona explícitamente sólo uno. Consiste en el hecho de que quien enjuicia moralmente mi comportamiento no está bien “informado” (116; III.2.5). En este primer nivel, la equivocación reside únicamente en un estado de cosas empírico; la medida normativa se mantiene firme. Pero podemos equivocarnos en distintos niveles también acerca de la medida normativa.

El primero consiste en la complejidad de la situación; no sólo es, dado el caso, empíricamente compleja, sino que exige tomar en cuenta una multiplicidad de aspectos normativos, todos desde la perspectiva del espectador imparcial. Nos hemos visto confrontados con esta problemática ya en la Lección anterior, en conexión con Adam Smith (p. 272), y aunque Smith no remite a ella en la temática que tratamos ahora, le hubiera sido en principio accesible sin más.

Un tercer nivel de posible error, que va más allá de Smith, concierne a la pregunta acerca de quiénes constituyen la comunidad moral. ¿Es el espectador imparcial alguien cualquiera que pertenece a una determinada comunidad moral, o es cualquier ser humano? Smith supone, desde luego, el segundo caso, pero aun cuando se haga esto, se puede involuntariamente restringir el número de posibles ángulos de visión a los de la sociedad propia. Sólo pueden estipular lo que entendemos por hombre bueno aquellas normas que permanecen invariables en el tránsito de los juicios morales de una sociedad a los de

otra, con lo cual se presupone, naturalmente, al igual que en el tránsito a una persona cualquiera, que las otras sociedades a su vez renuncian a sus juicios morales autosincráticos. No se trata de los denominadores comunes mínimos de los sistemas morales fácticos. Porque a partir de ellos únicamente se obtendría un sistema cuyo contenido correspondería al de la moral contractualista.

En un cuarto y último nivel del cuestionamiento de las normas nos enfrentamos, finalmente, a la legitimidad del último punto de vista normativo mismo del enjuiciamiento, y con ello nos encontramos nuevamente ante el problema de la justificación o de la plausibilización del principio superior. En la Lección 5 procuré mostrar que una justificación del principio del enjuiciamiento, considerada de manera absoluta, no tiene sentido alguno, pero que, sin embargo, es posible y exigible comparar los diversos principios de enjuiciamiento de los distintos sistemas morales entre ellos, y aunque no sea aceptable la justificación racional de un principio, esta *comparación* de los principios puede considerarse como racional.

Con respecto al principio de enjuiciamiento de Adam Smith, podría ciertamente preguntarse qué sentido podría tener interrogar más allá del principio del espectador imparcial. ¿No es este principio —podría preguntarse— ya en y por sí el arquetipo de la irrelatividad?

Ello no es, sin embargo, tan obvio como parece. Esto resulta claro ya por el hecho de que el *espectador* imparcial no es sin más *el que enjuicia* imparcialmente. El que enjuicia imparcialmente necesita un *punto de vista*, según el cual se forma su juicio; el espectador imparcial, tal como lo introduce Smith, presupone ya un punto de vista determinado, a saber, el de poder participar con simpatía. Uno se puede preguntar por qué razón se exige a su vez esto. Por otra parte, hemos visto que el espectador imparcial así entendido es sin duda apropiado para fundamentar las actitudes básicas del control de sí y la sensibilidad, pero que lo es en menor medida para la justificación de las virtudes de la “justicia y la beneficencia”, de las obligaciones de acción negativas y positivas. A fin de fundamentarlas, parecía imprescindible vincular el principio de Smith con el kantiano. También en Kant el principio de enjuiciamiento imparcial remite a un punto de vista, y éste es el

respeto imparcial de los *intereses* de los participantes. Debemos, en consecuencia, diferenciar entre la pregunta “¿qué considera cada uno como moralmente bueno?” y la pregunta “¿qué desea cualquiera para sí mismo?” Lo característico de la concepción kantiana es que la primera cuestión se construye sobre la segunda.

La posición de Smith encierra *implícitamente* lo mismo, pues presupone como interés antropológico fundamental el hecho de que todos desean que se reaccione a la afectividad propia con una consonancia afectiva, y lo mismo vale, desde luego, también para las restantes virtudes, respecto de las cuales intenté mostrar, al final de la Lección anterior, que todos desean ser tratados conforme a dichas actitudes (disposición conciliante, muestra de respeto). La referencia a “todos” no debe entenderse como carente de excepciones, y no implica ningún dogmatismo antropológico empírico. De manera análoga presuponemos universalmente que las personas no desean ser perjudicadas, y lo mismo en el caso de los demás bienes y males que están supuestos en nuestros juicios morales; las proposiciones de obligación construidas sobre estas suposiciones no resultan menos válidas porque en el caso particular alguien no posea los deseos normales básicos; volveré luego a este punto.

Parece sumamente plausible concebir la moral según estos dos pasos, es decir, construyendo con Kant la primera pregunta antes mencionada (“¿qué es lo que parece moralmente bueno desde la perspectiva de cualquiera, esto es, del que juzga imparcialmente?”) sobre la segunda (“¿cómo desea cualquiera que todos los traten o que se comporten con respecto a él?”), pero no es, desde luego, un paso analítico, como creía Kant, sino sintético. Esto se puede ver ya en el hecho de que también una moral tradicionalista y, en general, cualquier moral, reconoce la expresión del enjuiciamiento imparcial, aunque define de manera diversa el *punto de vista*. La concepción kantiana parece ser, en consecuencia, el único principio de enjuiciamiento naturalmente plausible, si se prescinde de las premisas trascendentes (véanse pp. 81-84). Es, en primer lugar, racional prescindir de las premisas trascendentes y, en segundo lugar, según hemos visto, si se presuponen premisas trascendentes (es decir, no compartibles universalmente), no

se puede arribar a una concepción objetiva sin restricciones del bien, es decir de validez general.

Ahora debemos ocuparnos, empero, de la cuestión, aplazada desde la Lección 5, a saber, la pregunta de en qué medida el principio de la consideración igual de los derechos e intereses de todos es efectivamente el único principio de enjuiciamiento naturalmente plausible. Esta afirmación tiene un componente positivo y uno negativo. El positivo: un principio de enjuiciamiento tal es recomendable. El negativo: otros principios de enjuiciamiento no son recomendables, o bien parecen artificiales, no plausibles.

Variando un poco la exposición que ofrecí en la Lección 5, puedo decir positivamente: si uno quiere en general sostener la dimensión moral, la preferencia por una actitud o una manera de obrar determinada como buena, ¿qué es más plausible que el orientarse, *en primer lugar*, por los deseos y aversiones de todos y, *en segundo lugar*, el tomar en consideración a todos por igual? El segundo punto resulta simplemente del hecho de que una consideración desigual exigiría premisas adicionales. Volveré a este tema en la Lección sobre la “justicia”. El primer punto es tan plausible que en cierto modo resulta ya de la posición contractualista, pero lo es en particular si ahora revisamos una posición próxima al contractualismo, que se puede ubicar en cierta medida entre la cuasi moral y la moral. Es la del polizonte (*free rider*) o aprovechado. Al igual que al contractualista, se puede imaginar al aprovechado como aquel que opta por la *lack of moral sense*, pero mientras que el contractualista presupone que las otras partes contratantes son también contractualistas, el aprovechado presupone la conciencia moral de los otros: supone que hablan moralmente, que tienen asimismo una conciencia moral [*Gewissen*], y, puesto que es de su interés que la tengan, promoverá también que se consideren de esa manera. Por su parte, empleará por tanto el lenguaje moral sin dejarse motivar por él, y aparentará tener actitudes morales sin tenerlas. Se trata de aquel miembro parasitario de la comunidad moral que quiere disfrutar de todas sus ventajas sin participar de sus cargas.

Esta es la razón por la cual el aprovechado moral representa un buen punto de orientación para determinar qué normas morales uno querría que los otros siguieran. Puesto que es natural que quiera que sus deseos sean respetados, preferirá

vivir en una comunidad moral cuyo principio máximo de enjuiciamiento consiste en respetar los intereses, y en consecuencia se unirá de inmediato al coro de quienes valoran como positivo comportarse de esa manera. (Naturalmente, sería más provechoso para él si sus deseos fueran más respetados que los de los demás, pero, puesto que no es posible formular un sistema moral semejante, se conforma con esto; desde luego, si pertenece a los que tienen una mejor posición, preferirá que los mejor ubicados ocupen todavía una mejor posición y, por lo tanto, preferirá aquellas interpretaciones del principio de imparcialidad que procuren ese resultado.) Con *todas* las otras obligaciones materiales que asume la comunidad moral a la que pertenece, en especial con las obligaciones para consigo mismo, él no quiere, en primer lugar, identificarse y, en segundo, las rechazará en forma terminante en la medida en que se le exija también a él que se atenga a ellas o que lo haga en apariencia. Esto quiere decir, sin embargo, que, si tiene que determinar cómo debe ser la comunidad moral, será para él precisamente aquella que mide lo que considera como bueno exclusivamente según los intereses de sus miembros. (El hecho de que los intereses deben ser respetados como iguales y universales no es, desde luego, algo que él pueda querer; esto resulta del *segundo* punto mencionado en p. 298.)

Si nos preguntamos, por tanto, cuál es la mejor moral desde la perspectiva de sus usufructuarios, la que deriva de la concepción kantiana parece ser la única plausible. La pregunta por los intereses del aprovechado significa que dentro de la pregunta “¿Qué consideramos todos como bueno?” destacamos por separado la otra pregunta: “¿Cómo querría cualquiera para sí mismo que los otros obraran?” El aprovechado, lo mismo que el contractualista, se orienta exclusivamente por la pregunta “¿Cómo quiero que los demás se comporten con respecto a mí?” y la amplía con esta otra pregunta: “¿Qué idea de los otros sobre lo que se llama ser bueno me beneficia (como también a otros)?”

Se podría ciertamente objetar: orientarse en general por la pregunta acerca de a quién beneficia la moral presupone lo que había que demostrar. Pero a esto puede replicarse: la perspectiva de quien se considera moralmente no es, naturalmente, la del beneficio propio, pero el que tengamos que pensar

una moral que no beneficie a las personas parecería una posición tan peculiar que no sería plausible, presuponiendo siempre que las premisas trascendentes deben quedar excluidas.

En la justificación de la tesis según la cual el principio del imperativo categórico es el único principio de enjuiciamiento naturalmente plausible, podemos pasar ahora al segundo componente, el negativo, esto es, a la prueba de la no plausibilidad de otros principios de enjuiciamiento no trascendentes. Podemos ocuparnos de ellos sólo en la medida que en están disponibles (no podemos defender un principio frente a propuestas alternativas desconocidas). He dicho ya que no parece razonable la proposición analítica que dice que el imperativo categórico es el único principio pensable del enjuiciamiento moral no trascendente. Se han propuesto además especialmente las tres concepciones morales no trascendentes siguientes. Primero, la de la compasión generalizada, en la que las obligaciones se reducen a una, la de no infligir e impedir el dolor, y que se extiende al mismo tiempo a todos los seres capaces de sufrir. La segunda posibilidad sería una moral que no sólo se refiere a los intereses o deseos de todos, sino también a otra cosa, a algo superior, en especial a la conservación de la comunidad, del Estado. La tercera es la del utilitarismo.

El utilitarismo puede entenderse como una moral de la compasión tomada positivamente, y por ello comprende la mayoría de las veces también a los animales; en lugar del afecto fundamental de la compasión, encontramos en Hutcheson la benevolencia (*benevolence*), y ella comprende, desde luego, también a la compasión. Sin embargo, puesto que, a propósito de la moral compasiva, he elucidado ya (en la Lección 9) la propuesta de extender a los animales el ámbito de aquellos frente a los que tenemos obligaciones morales, me parece más razonable prescindir de este aspecto en la discusión del utilitarismo. El representarse el utilitarismo como restringido a los seres humanos tiene su sentido, y en parte ha sido sostenido de esa manera. Para la discusión requerida aquí ello tiene la ventaja de que el utilitarismo representa así una alternativa más clara frente a la moral del imperativo categórico, que se refiere igualmente a todas las personas y solamente a ellas, pero que entiende las obligaciones de otra manera y posee otro principio de justicia.

He intentado mostrar en la Lección 9 que la primera de estas propuestas alternativas para una moral moderna (sin premisas trascendentes) es absurda: no es posible construir sobre la compasión, desde el punto de vista formal, ninguna moral en absoluto, ningún sistema normativo.

En cuanto a la segunda propuesta, el último filósofo serio que sustentó una concepción de ese tipo fue Hegel. Esta propuesta debe entenderse, desde luego, como universal, pues en caso contrario, con la supresión de premisas adicionales no sería ni siquiera pensable. Las concepciones fascistas, según las cuales el propio Estado debe representar el único o el supremo valor, no se pueden justificar moralmente de ninguna manera (y este es, naturalmente, un dato importante para la discusión concreta con los particularismos nacionalistas modernos: los particularismos no pueden fundamentarse moralmente sin recurrir a premisas trascendentes). Lo único pensable sería entonces que todos los hombres exigieran entre sí, más allá del respeto por los individuos, conceder a su nación correspondiente, y con ello también a la fidelidad del individuo a su nación, un valor irreductible a los intereses de los individuos. Mas, ¿cómo se quiere justificar un valor semejante sin recurrir a premisas trascendentes? Las virtudes específicamente sociales exigidas por los filósofos que tienen en vista un “comunitarismo” pueden justificarse, como vimos en conexión con Adam Smith, o bien a partir de la orientación por el imperativo categórico mismo, o bien serían complementos de éste cuya comprensibilidad en cuanto componentes del bien quedaría en el aire.

De las tres posibilidades alternativas mencionadas queda en pie únicamente el utilitarismo como competidor serio. Por ello es también, junto con el kantismo, la única concepción ética que no recurre a premisas trascendentes que tuvo una influencia importante en la modernidad y que en particular ha dominado casi por completo la ética inglesa desde comienzos del siglo XIX. Hay autores actuales que todavía consideran que el principio de enjuiciamiento del utilitarismo, al menos a primera vista, es el más convincente.¹ El utilitarismo ha tenido hasta hace poco tiempo tal predominio en el ámbito anglosajón, que incluso cuando se lo critica se presupone que es la propuesta más plausible de un principio con el cual hay que

confrontarse, y por esa razón las objeciones se apoyan por lo general únicamente en el argumento de que las consecuencias del principio utilitarista contradicen las intuiciones del *common sense*.²

Este proceder, desde luego, queda descartado para nosotros. Aquí sólo puede tratarse de comparar aquel principio de enjuiciamiento que he designado como el que se nos sugiere naturalmente, el del imperativo categórico, con el *principio* del utilitarismo que, en opinión de autores como Warnock, parece también natural. Quiero mostrar que el principio utilitarista contiene sin duda algo a su favor que ha sido descuidado por el kantismo, pero que no se sugiere de ningún modo naturalmente si se procede tal como yo lo he hecho —y creo que éste es el modo necesario de acceso—, es decir, partiendo de la supresión de las posibilidades de fundamentación trascendentes y de la insuficiencia del contractualismo que nos queda entonces.

Si hubo y hay todavía autores que consideran el principio del utilitarismo como natural, esto debe comprenderse desde el planteamiento que les resulta por su parte natural. A mi entender, el principio del utilitarismo aparece por primera vez en F. Hutcheson, en su tratado, publicado en 1725, *An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or moral Good*. Hume, cuyos dos tratados morales aparecen en 1738 y 1751,³ busca una noción similar, y lo mejor será comenzar a partir de él. Hume parte todavía de un catálogo de virtudes, pero su tesis es que el valor moral de todas las virtudes consiste en que estas disposiciones del carácter son útiles, en parte para uno mismo y en parte para los demás. Si nos limitamos a las virtudes que son útiles para los demás,⁴ tiene que subyacer a ellas una participación en el bienestar de los otros, y Hutcheson llama a este sentimiento benevolencia (*benevolence*); Hume lo llama igualmente así, y también la denomina simpatía.⁵

Para comprender correctamente en su importancia la prueba de Hume según la cual únicamente tienen valor auténtico aquellas virtudes morales cuya consecución es buena para los demás, mientras que es preciso rechazar las “virtudes monacales” (p. 214), se la puede considerar como inmediatamente paralela a mi tesis de que la moral puede referirse sólo a los deseos e intereses de los otros. La base de la que parte la posi-

ción utilitarista es por tanto la misma que la del imperativo categórico, y parece ser en general el único punto de partida razonable para una moral que no se sustenta ya en premisas trascendentes. Si se designa, en términos muy generales, el respeto de los intereses de los otros como benevolencia, desde una perspectiva kantiana no habría nada que objetar contra esta expresión, siempre que se presuponga que expresa una actitud de consideración hacia todos.

Aquí comienzan, empero, a dividirse los caminos, y la mejor manera de comprender el punto de división es atender las objeciones que hace Adam Smith contra Hume. En esencia son dos. Smith se dirige, en primer lugar, contra el concepto de “utilidad” entendido en forma demasiado estrecha, puesto que a partir de él no es posible derivar la virtud de lo apropiado que él sustenta (188; IV.2.3 y 327; II.iii.3.17). Smith habría objetado esto aun contra Kant. En segundo lugar, critica una expresión característica, que se vuelve a encontrar muchas veces en Hume y que resulta fundamental para el utilitarismo, la expresión de utilidad o felicidad para *la sociedad*; según Smith, la moral no nos remite al “interés de la sociedad” sino a los intereses de los individuos (89 s.; II.ii.3.10).

En Hume no llega a tener importancia el punto de vista específico de la justicia, según el cual hay que tener tanta consideración por cada uno como por todos los otros, y tan pronto como habla de muchos o bien de la sociedad, no se refiere primariamente ya a los individuos y a sus derechos, sino a la utilidad para la sociedad. Es esta idea, que en cuanto tal no es una consecuencia de lo anterior, la que luego desarrolla Bentham de manera más extrema.

Pero volvamos primero a Hutcheson. En él encontramos enunciado por vez primera el principio del utilitarismo: “La mejor acción es aquella que proporciona la mayor felicidad para el mayor número”.⁶ Esta formulación es la que autores como Warnock consideran a primera vista como especialmente convincente. Pero pongamos ante todo en claro qué elementos tiene realmente a su favor. En el pasaje citado, Hutcheson plantea una pregunta importante, y hay que admitir que el kantismo apenas la ha tomado en cuenta: ¿cómo nos comportamos moralmente *mejor* frente a *varias* alternativas de acción que conciernen positiva o negativamente a *varias* per-

sonas? Esta cuestión, completamente legítima y relevante, no es considerada por Kant ni por Adam Smith, pero si reflexionamos ahora sobre qué se sigue para ella de su principio de enjuiciamiento —el respeto imparcial de los intereses de todos—, se puede mencionar al menos este principio general: los intereses de todos deben respetarse de igual modo; ellos tienen “derecho” a eso.

Es evidente que esto no es idéntico a la respuesta: hay que aumentar la cantidad total de felicidad (o bien disminuir la de perjuicios). Los dos puntos de vista decisivos en los que la diferencia se hace patente son, primero, el hecho de que en el principio de enjuiciamiento del respeto universal igualitario está incluido un principio de justicia —iguales derechos—, que falta en el caso de la “mayor felicidad para la mayoría”. Como se torna claro en la elaboración posterior de Bentham, se trata del conjunto total de felicidad e infelicidad, de perjuicio y utilidad; al menos en última instancia y a partir del principio mismo, es indiferente de qué manera se distribuye.

En segundo lugar, afirmar que desde la perspectiva del espectador imparcial todos poseen en principio el mismo derecho al respeto, no quiere decir que yo, ante la cuestión concreta de cómo tengo que comportarme con respecto a varios, debo tratarlos de la misma manera; surgen aquí también perspectivas de diferenciación, pero que son de un orden tal que pueden construirse sobre el principio de la imparcialidad, y que en su resultado se diferencian a su vez del principio de la mayor cantidad de felicidad. Quiero llamar la atención especialmente sobre tres grupos de casos que notoriamente ocasionan dificultades a los utilitaristas. El primero atañe a los llamados derechos especiales concedidos, cuando, por ejemplo, existe un contrato o se ha hecho una promesa. Su validez puede, desde luego, ser suprimida eventualmente en virtud del respeto a otros derechos, pero en un principio existe, mientras que el utilitarismo consecuente debería estar siempre dispuesto a romper una promesa cuando ello conduce en conjunto a una mayor felicidad. El segundo grupo de casos se refiere a las relaciones de proximidad y lejanía en las que nos encontramos unos con respecto a los otros. También aquí podemos hablar de derechos. Mi hijo tiene derecho a mi asistencia, los demás no lo tienen. En consecuencia, desde la perspectiva del

espectador imparcial, estamos obligados a otras acciones con respecto a nuestros allegados que con respecto a quienes nos son extraños, y dicha obligación existe con independencia de la utilidad total que resulta de ella. En tercer lugar, las obligaciones negativas, al menos sin puntos de vista adicionales, parecen tener una mayor importancia que las positivas; en todo caso lo consideramos así desde la perspectiva del espectador imparcial. También esto puede ser expresado con la terminología de los derechos. El médico que quiere salvar a cinco de sus pacientes con daños en sus órganos no tiene el derecho de despedazar a un sexto paciente sano internado en su hospital, aunque debería hacerlo según el principio utilitarista, pues el perjuicio total sería menor si cinco sobrevivieran y sólo uno muriera.

En muchas de estas cuestiones, los utilitaristas argumentan que en el resultado su principio puede dar cuenta de las objeciones por medio del recurso a conexiones empíricas adicionales. De esta manera, aun cuando no hubiera mandato alguno de igualdad en la distribución, se produciría una distribución con tendencia igualitaria a causa de la decreciente utilidad límite, y aquellos cuyos derechos especiales son perjudicados sufrirán más, también cuando sean vulnerados los derechos de sus familiares. Lo decisivo es, sin embargo, que esta cuestión se convierte ahora en algo que debe ser aclarado empíricamente. Estos resultados no se siguen del principio de enjuiciamiento moral mismo, mientras que, por el contrario, resultan inmediatamente del principio de igual respeto de los derechos. La argumentación que se entabla en este nivel entre el utilitarista y los críticos que sustentan el *common sense* tiene muy poco sentido porque los críticos suponen que el utilitarismo en principio es plausible y que es criticable únicamente en función de sus consecuencias, cuando de hecho se trata de ver que el principio utilitarista no es plausible frente al *principio* del imperativo categórico.

Sin duda es una ventaja de la tradición utilitaria el que se haya reflexionado en general con mayor fuerza que en el kantismo sobre la cuestión de las alternativas de acción con respecto a una cantidad de personas, y que por esa razón el principio utilitarista haya tenido siempre también un sentido eminentemente político. Pero, ¿se deriva el principio utilitarista

ya de la misma consideración por las cuestiones morales más complejas? Se podría afirmar esto si, como hace el utilitarista, se redujera a una suma la respuesta a la pregunta mencionada, y esta respuesta es sólo técnicamente la más simple (desde la teoría de la decisión). Las sumas juegan sin duda un papel —es peor que mueran once hombres que diez—, pero el error fundamental del utilitarismo consiste en que *reduce* a una suma (adiciones y sustracciones de felicidad y miseria) las preguntas acerca de cómo hay que obrar en las situaciones que atañen a muchas personas y cómo hay que decidir las cuestiones político-sociales correspondientes.

Bentham radicaliza la idea de Hutcheson de tal manera que para él la sociedad (*the community*) es como un “cuerpo ficticio” cuyos miembros son las personas individuales, y por ello la felicidad de las personas se disuelve en las partes de felicidad de la sociedad.⁷ La sociedad, entendida en contraste con los hegelianos únicamente como suma, es ella misma el sujeto que es más o menos feliz. Hay que conceder, sin embargo, que Bentham posee también un principio que se puede considerar como una especie de principio de justicia: *Everybody to count for one, nobody for more than one* [Todos han de contarse como uno y ninguno como más de uno]. No debemos pasar por alto la fuerza progresista de este principio; sin embargo, significa solamente que el bienestar de nadie dentro de la suma de felicidad a calcular debe contar más que el de cualquier otro; no representa igualdad de derechos.

El principio de juicio utilitarista es, por tanto, tan poco plausible que uno tiene que preguntarse, a la inversa, cómo pudo llegarse en general a un principio tan extraño. Para entenderlo podemos fijarnos, en primer lugar, en los errores específicos que cometen Hutcheson, Hume y Bentham, quienes, en su concepción de la benevolencia frente a muchos, han pasado por alto a los individuos y sus derechos como lo primariamente dado llegando así a su idea de la suma que no es justificable por nada. Es característico de la consiguiente debilidad de esta posición que no puede establecer una continuidad lógica coherente con el presupuesto indubitable y únicamente insuficiente del contractualismo. Bentham se burló de los derechos cuando los designó como “el sinsentido sobre zancos” (*nonsense on stilts*), lo cual estaba justificado sólo en relación con la insoste-

nible concepción de los derechos “naturales”. Me ocuparé de la noción de los derechos en la próxima Lección.

En segundo lugar, si el error del utilitarismo se ha detectado a partir del contenido fáctico, parece ahora naturalmente inminente explicarlo también ideológicamente. (He dicho ya en la primera Lección que no se debería comenzar nunca con una crítica ideológica, pero ella tiene sentido una vez que se ha mostrado la incorrección o la no plausibilidad de una posición, y una explicación indirecta entonces se hace necesaria justamente por esa razón.) El utilitarismo es la ideología del capitalismo, pues le permite justificar moralmente el crecimiento de la economía en cuanto tal sin respetar las cuestiones de distribución. Es decir, si uno se pregunta por qué una idea tan poco plausible en sí misma pudo tenerse por aparentemente convincente durante tanto tiempo, este trasfondo ideológico brinda una información razonable. El apotegma de Bentham, *everybody to count for one, nobody for more than one*, tiene una dirección de ataque progresista exclusivamente contra el sistema feudal, según el cual los individuos tienen un valor diverso, y por eso también en este respecto era ideal en cuanto ideología de la burguesía.

No es posible efectuar aquí una crítica global del utilitarismo; omito, por ejemplo, la circunstancia de que el utilitarista exige continuamente demasiado de la persona que quiere considerarse moralmente, lo que Mackie, en su brillante discusión con el utilitarismo,⁸ ha denominado *the ethics of phantasy*. En nuestro caso se trata únicamente de la comparación del principio utilitarista con el principio del imperativo categórico y, puesto que aquél es en general el único competidor serio, hasta el momento se ha confirmado que la concepción kantiana es aquella que naturalmente se ofrece como plausible.

Una ventaja aparente del utilitarismo consiste en que contiene la idea de un cálculo de decisiones según el cual toda cuestión moral compleja parece, en teoría, ser completamente resoluble, pero he señalado ya que dicha ventaja no es tal desde la perspectiva moral, sino que tiene un carácter técnico, e incluso en esta consideración técnica, la ventaja existe sólo en teoría, en su posibilidad de realización, en cambio, es una ilusión: para el que delibera en un caso concreto esta idea de la computabilidad, tanto en cada cuestión personal como en la de la polí-

tica social, es inútil, no sólo porque este cálculo implica que supuestamente uno podría tener en perspectiva la totalidad de las consecuencias, sino también porque implica la falsa suposición de que los deseos y aversiones en cuestión son conmensurables, y porque pasa por alto la existencia de los derechos especiales.

Debemos preguntarnos ahora qué recursos de justificación posee, por su parte, el principio kantiano en aquellas situaciones que son complejas tanto empírica como normativamente, y donde están en juego los intereses de muchos. ¿Cómo respondería un kantiano a la pregunta de la cual parte Hutcheson?

En la interpretación de Kant he indicado ya (p. 150, nota 7) que el propio Kant toma en cuenta los conflictos normativos sólo marginalmente, porque parte del supuesto de que las obligaciones negativas tienen prioridad sobre las positivas; entre las obligaciones negativas no surgen colisiones, y pueden mantenerse frente a todos sin vacilación. Parece en general plausible que las obligaciones negativas tengan prioridad, es decir, que “el fin no santifique los medios” (el ejemplo de los seis pacientes ilustra esta evidencia de manera ejemplar). Sin embargo, en primer lugar, en Kant esto queda como una mera tesis, y uno se pregunta cómo se podría demostrar, y, en segundo lugar, dicha prioridad no puede valer de ninguna manera sin excepciones. Un ejemplo de ello es la historia de la mentira que se justifica porque con ella se salva una vida, que discutí ya en la interpretación efectuada más arriba (*ibíd.*), y que Kant mismo decide de un modo muy antiintuitivo.

En ese lugar me ocupé asimismo de la solución que da Hare al problema de cómo hay que concebir a partir del principio kantiano la decisión de cuestiones complejas (pp. 139-40). En la Lección de hoy señalé que el principio kantiano contiene dos elementos: primero, aquel que se expresa en la pregunta: “¿Qué es lo que querría cualquiera?”, que concierne, por así decirlo, a la base empírica antropológico-psicológica de los males y bienes, y, segundo, aquello que puede denominarse construcción normativa, que atañe al juicio normativo en cuanto tal, el cual consiste, en los casos más sencillos, en que todos exigimos moralmente de todos comportarnos de tal manera que no se perjudiquen o bien que se protejan los bienes correspondientes.

De ello resulta en primer lugar la simple lista de las normas fundamentales a las que se limita Kant. La solución de Hare pretende que el principio de enjuiciamiento contenido en los dos pasos recién mencionados debe ser aplicado ahora a la situación más compleja en su totalidad; es decir, quien formula juicios morales debe considerar, en primer lugar, cuáles son los bienes y males que están en juego para los diversos afectados y, en segundo lugar, tiene que preguntarse cómo hay que resolver el conflicto resultante de intereses o de normas, de tal modo que se tomen en cuenta imparcialmente los intereses de todos los afectados. Así, por ejemplo, el conflicto entre el deber de no mentir y el de proteger a alguien se decidiría en favor de este último. La medida para quien formula un juicio moralmente es la pregunta: ¿cómo hay que resolver este conflicto desde la perspectiva de *cualquiera* que juzgue en consideración de los males y bienes que están en juego para *todos* los afectados?

Tenemos que prestar atención todavía a aquello que está implícito en esta concepción. Puesto que están en juego los intereses de varios, quien juzga debe procurar ponerse al mismo tiempo en la situación de cada uno y comparar el peso de los diversos intereses del modo como se supone que cualquier otro los ponderaría a su vez. Los elementos fuertemente intuitivos que contiene este procedimiento saltan a la vista. El procedimiento presupone, primero, en aquello que denominé la base psicológica, una lista de estados de cosas considerados generalmente como bienes y en particular como males, e igualmente su ponderación relativa (por ejemplo, ser engañado es un mal menor que ser entregado a la muerte). En segundo lugar, presuponiendo para el caso esta lista de prioridades de los males, ¿qué seguridad tiene quien juzga que el resultado que obtiene es idéntico al que obtiene cualquier otro que intenta juzgar imparcialmente?

Eran también problemas de esta clase los que dieron su atractivo a la ética discursiva, y sin duda podrían ser de ayuda aquí los discursos, pero es importante poner en claro con precisión dónde y cómo lo serían, y dónde no. Podría parecer a primera vista que en el primero de los dos niveles mencionados, la autointerpretación de los implicados podría hacer superflua una concepción objetiva de la prioridad de los males,

pero en realidad este caso es raro. Se daría este caso, por ejemplo, si yo supiera que alguien perseguido, apartándose de la situación psicológica normal, busca su muerte. Pero en general se debe, en primer lugar, presuponer como normales los deseos de los implicados que, a menudo, ni siquiera pueden ser averiguados (p. 159), y, en segundo, en lo que concierne a la ponderación comparativa de los deseos de los implicados, los implicados, puesto que son parciales, son los menos capacitados para dicho enjuiciamiento (p. 160). Por el contrario, en el segundo nivel, en el que tengo que preguntarme si mi intento de enjuiciamiento moral imparcial es efectivamente imparcial, siempre tiene sentido hacer un control mediante la discusión. Otros pueden aportar puntos de vista que yo no he tomado en consideración. Pero *esta* discusión, como procuré mostrar en la Lección 8 (p. 160), no es un diálogo con los implicados, porque la incorporación de éstos sólo puede dificultar la imparcialidad, y dicha discusión significa únicamente aumentar la objetividad buscada, de la misma manera como ocurre también en el caso de un juicio teórico.

Considero que la interpretación de Hare es la única que se adecua al principio kantiano. Lo que podemos aclarar con ayuda de ella es que, mientras que el principio utilitarista contiene al menos en su aspiración un procedimiento de decisión, la concepción kantiana sólo puede ser entendida como principio de enjuiciamiento y que, a causa de los momentos intuitivos mencionados, no puede llevar a resultados inequívocos. Lo que ofrece la concepción moral kantiana es sólo un punto de vista a partir del cual se juzga, pero no proporciona un procedimiento de decisión. Incluso en los casos más simples, sin colisión de normas, lo que llamé base psicológica contiene un factor de indeterminación, y éste se multiplica tan pronto como la situación de enjuiciamiento se vuelve más compleja. El control del propio resultado por medio de las interpretaciones de otros puede ser de ayuda, pero tampoco puede resolver los dilemas morales. La solución es a menudo una cuestión de decisión personal.

Según mi interpretación, la indeterminación que se produce en el principio kantiano frente a las situaciones complejas no habla en contra del principio, sino que, por el contrario, es un aspecto esencial de nuestra situación moral efectiva tal como

se presenta tras el abandono de las premisas tradicionalistas. Únicamente una moral construida sobre la autoridad podía (no debía) contener respuestas unívocas a todas las cuestiones. Lo que nos queda, una vez que hemos renunciado a las premisas tradicionalistas, es sólo el punto de vista moral, una manera de juzgar, que se diferencia esencialmente de un principio que implica un procedimiento de decisión. Esta manera moral de enjuiciamiento contiene exactamente los dos factores que hemos mencionado antes —la consideración por los intereses y la imparcialidad— y nada *más*, y es patente que estos dos factores no son suficientes para la solución de muchas cuestiones morales.

La deliberación moral es por eso un proceder racional, contiene los dos puntos de vista inherentes a la concepción kantiana y excluye todos los demás. Este procedimiento de enjuiciamiento proporciona un núcleo racional a la deliberación concreta, pero en sus márgenes queda abierto e implica en todas las cuestiones morales profundas un factor de decisión personal irreductible. Es aquel que, en el existencialismo de Sartre, por ejemplo, ha sido absolutizado erróneamente como sentido de lo moral. Parece ingenuo tanto creer que en el Cielo hay un libro que contiene la respuesta a todas las dificultades morales, como creer que, si no lo hay, todo se vuelve arbitrario. Ambas concepciones resultan de una y la misma presuposición, la orientación por una moral autoritaria. A partir de allí puede describirse el utilitarismo como una tentativa, bajo el reconocimiento de una parte de la base de juicio moderna —el reconocimiento sólo de los intereses y de todos ellos—, de obtener un sustituto para la suposición, posible en las éticas autoritarias, según la cual todas las cuestiones morales pueden resolverse en sí mismas objetivamente.

Parece haber sólo *un* problema moral relevante que desde la perspectiva del principio de juicio kantiano se sustrae de manera particularmente obstinada a una clarificación satisfactoria, precisamente el de la primacía de las obligaciones negativas frente a las obligaciones positivas. Kant ha afirmado esta primacía de una manera tan inequívoca como la ha negado el utilitarismo. Uno debe preguntarse qué recursos de justificación tiene el espectador imparcial para aclarar esta cuestión. Está claro que dichos recursos sólo pueden hallarse

en el primero de los dos niveles que diferenciamos hace un momento: parece peor ser perjudicado que no ser ayudado.

Pero es preciso distinguir aquí dos preguntas: primero, ¿hay que tomar con la misma seriedad la obligación positiva que la negativa? Segundo, ¿puede estar justificada la vulneración de las obligaciones negativas en favor de las positivas? Sólo la segunda pregunta corresponde, si se la niega, a la máxima “el fin no santifica nunca los medios”. Esta máxima parece ser claramente falsa en su forma absoluta, porque, como lo indiqué en el ejemplo de la mentira y la entrega, muy a menudo estamos obligados a vulnerar obligaciones negativas en favor de obligaciones positivas. Aquí parece decisiva la diferencia en la magnitud del mal. Pero uno querría saber dónde está la línea divisoria y cuál es su fundamento.

Para esta segunda pregunta no tengo ninguna respuesta satisfactoria, pero intentaré mostrar en la próxima Lección que si, en las cuestiones de la moral, uno no se orienta primariamente por las *obligaciones*, sino por los *derechos*, tal como, según procuraré indicar, se debe hacer sobre la base de la concepción kantiana, muchas cosas hablan a favor de que la obligación positiva, aun cuando no haya que tomarla con el mismo grado de seriedad que la negativa, no sea sin embargo de rango inferior a aquélla allí donde se trata de asuntos de importancia fundamental.

Parece oportuno aclarar de antemano que podríamos tener que vérnoslas aquí con un factor subjetivo adicional de quien formula juicios morales que hay que superar y del cual no me he ocupado hasta ahora. Quien enjuicia moralmente procura ver de manera imparcial una situación moralmente significativa, pero, ¿qué quiere decir aquí de manera imparcial? Evidentemente, que el punto de vista no debe desempeñar ningún papel. Pero hasta aquí expuse la cuestión de un modo tal que la totalidad de los puntos de vista fue admitida por así decirlo como simultánea. Es, empero, probable que sobre todo en la apreciación relativa de los bienes y de los males, la dimensión temporal cumpla también algún papel. La relatividad de un punto de vista que hay que superar podría entenderse también históricamente. Si aplicamos esto al problema pendiente de las obligaciones negativas y positivas, las que hay que considerar, en su totalidad, como reglas de cooperación,

parece plausible que en distintas épocas se hayan tenido concepciones diferentes acerca de lo que hay que entender por cooperación en general, y en esa medida también por buena cooperación. La idea kantiana según la cual las obligaciones positivas son siempre secundarias parece ser un reflejo de la moral específicamente capitalista burguesa, y distinguiremos, desde luego, esta idea concreta de Kant de lo que llamo concepción kantiana, es decir, del principio de juzgamiento del imperativo categórico. Una moral que reconoce las obligaciones positivas sólo marginalmente parece orientarse materialmente de modo estrecho al contractualismo, en la medida en que parte del hecho de que la comunidad moral es una comunidad de los poderosos, que normalmente se pueden ocupar de sí mismos y que, por lo tanto, en lo esencial sólo tienen que protegerse de los perjuicios mutuos. La manera como Kant describe, en su cuarto ejemplo,⁹ al que requiere ayuda, parece la descripción de un caso de necesidad extrema. La comunidad de cooperación que está presupuesta parece estar compuesta exclusivamente de varones adultos y aptos para el trabajo. Queda omitido que una gran parte de la comunidad consiste en niños, mujeres y personas incapacitadas para trabajar, sea porque son discapacitados o porque no encuentran trabajo. Esta es una idea que no se ajusta realmente a ninguna época, pero sí a la ideología de la burguesía capitalista. Una concepción distinta de la comunidad de cooperación daría cuenta de la circunstancia real de que grandes sectores de la comunidad no pueden valerse por sí mismos, y con respecto a ellos los derechos que corresponden a las obligaciones positivas deberían considerarse igual o aproximadamente tan centrales como los derechos que corresponden a las obligaciones negativas.

El hecho de que algo tan obvio haya sido omitido en las ideas morales de toda una época no se debe únicamente a una ideología específica acerca de las razones de la pobreza, sino que también está en conexión con el hecho de que hubo ideas determinadas y moralmente razonables acerca de las obligaciones particulares frente a los niños, mujeres, ancianos y discapacitados pertenecientes a la propia familia y parentela. La circunstancia de que estas concepciones, excepto con respecto a los hijos, se desmoronan en nuestra época, puede ser

también una razón de que al parecer nos estamos volviendo más sensibles para la problemática general de los derechos de asistencia.

Parecen existir ciertamente, incluso con independencia de la situación histórica, ideas determinadas acerca de la disminución de la obligación positiva con la distancia creciente, que parecen correctas desde la perspectiva del espectador imparcial. La responsabilidad frente a los hijos propios se reconoce por lo general, pero en las teorías morales de la Modernidad no ha tenido consecuencias para la concepción global. Parece del todo razonable partir de una responsabilidad primaria de cada individuo para sí mismo—ello resulta ya del principio de autonomía, y puede verse aquí una razón para la primacía de las obligaciones negativas—, y luego reconocer una responsabilidad subsidiaria del individuo para con todos sus allegados, que luego irremisiblemente se diluye con una mayor distancia hasta la “ayuda en caso de necesidad y si no tiene un costo especial”.

Desde la perspectiva de la moral usual y de su concepción de las obligaciones positivas frente a los extraños, surge hoy para el individuo moralmente consciente un sentimiento peculiar de exigencia excesiva en referencia a la pobreza mundial, y el único escape parece consistir en la indiferencia. La ayuda puntual es arbitraria y parece por ello a su vez moralmente cuestionable. Además: ¿hasta dónde se quiere ir? ¿Hasta ser tan pobre como los más pobres? Aquí existe, en mi opinión, un presupuesto falso, a saber, que aquellos derechos a los que corresponden las obligaciones positivas se consideran como derechos que los implicados tienen frente a los *individuos* y no frente a la comunidad. La manera como el individuo puede cumplir adecuadamente su obligación frente a estos derechos requiere una modificación de la concepción que la comunidad tiene de sí misma. Estos asuntos pueden en mi opinión ser aclarados y revisados únicamente si se ve que a partir de la concepción kantiana hay que considerar el concepto de derecho como vinculante en un sentido determinado, y es esta problemática la que elucidaré en la próxima Lección.

Notas

1. Así, por ejemplo, B. G. Warnock, *The Object of Morality*, Londres, 1971, p. 27: "the simplest of all suggestions" [la más simple de las propuestas].
2. Véase, además de Warnock, especialmente B. Williams en: J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism for and against*, Cambridge, 1973.
3. *A Treatise of Human Nature*, libro tercero [*Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Alianza, 1994], y *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Me referiré únicamente al segundo de ellos, siguiendo la edición de Selby-Bigge, Oxford, 1902.
4. Véase *Enquiry*, sección 2, parte 2.
5. En el caso de Hume véase: para *benevolence*, p. 181, 271, para *sympathy*, 221, 229. Para Hutcheson, véase D. D. Raphael, *British Moralists 1650-1800* [*Moralistas británicos 1650-1800*], Oxford, 1969, tomo I, p. 282.
6. Véase *op. cit.*, p. 284.
7. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Burns y Hart (comps.), Londres, 1970, p. 12 s.
8. *Ética*, capítulo 6 y en particular 6.2.
9. *Fundamentación*, 423.

Decimoséptima Lección

Derechos humanos

Desde la Lección 5 he supuesto que la moral, que tanto allí como en la última Lección intenté señalar como la única que puede hacer plausible la pretensión de satisfacer la idea de un buen hombre (de un socio cooperativo), es una moral del respeto universal e igualitario. En ello está implicado que la actitud moral consiste en reconocer a todos los otros como sujetos de iguales derechos, y esto significa que las obligaciones que tenemos con respecto a los demás corresponden, del lado de ellos, a derechos.

Sin embargo, hasta aquí no he aclarado qué quiere decir esto. Uno se puede preguntar: ¿estamos autorizados a admitir que aquellos frente a quienes tenemos obligaciones tienen algo así como derechos que se corresponden con ellas? ¿Qué quiere decir tener un derecho?

Debería poner en claro, ante todo, que, cuando hablamos de derechos que los sujetos “tienen”, nos referimos a los llamados “derechos subjetivos”, tal como se denominaron en la jurisprudencia alemana y románica en virtud de la ambigüedad existente en esos idiomas de la palabra “derecho” (*ius, droit*, etc.). En alemán no hablamos solamente de derechos de los sujetos sino, por ejemplo, de derechos civiles o penales, o también de “derecho y orden”, mientras que en inglés se habla aquí de “*law*”, y la expresión “*right*” en este sentido no es ambigua y en consecuencia no precisa del complemento “subjetivo”. Sin duda, en inglés resuenan también, como en alemán, otros matices de significación tales como “correcto”, “lícito” [*rechters*], que hay que evitar cuando se habla de derechos subjetivos. Hay que evitar, por cierto, el malentendido según

el cual “derecho subjetivo” significaría algo subjetivo en el sentido de algo que es de cierta manera desde una perspectiva subjetiva. Un derecho subjetivo se llama así exclusivamente porque es el derecho de alguien, es decir, de un sujeto, y ésta es normalmente una cuestión completamente objetiva. Si alguien me promete alguna cosa, tengo objetivamente (efectivamente) el derecho —subjetivo— a que cumpla su promesa.

La pregunta conductora de esta Lección debe ser, entonces, qué significa decir que a las obligaciones morales les corresponden derechos morales; si con ello se añade algo nuevo y de qué se trata. Dicha pregunta nos conducirá también al concepto de los derechos humanos, que es una noción central de la moral política. Por juicios de moral política entiendo aquellos en los que se decide acerca del ser bueno o malo de un Estado de manera análoga a como se lo hace en los juicios sobre individuos: también aquí los términos “bueno” y “malo”, o bien las palabras correspondientes de la necesidad práctica, se emplean en el sentido “absoluto” que elucidé antes, y también estos juicios son de manera análoga la base para afectos morales, al menos para el afecto de la indignación.

Hace poco, J. L. Mackie ha planteado¹ si no sería más correcto construir la moral en general sobre el concepto de derecho subjetivo, en lugar de los dos conceptos fundamentales del kantismo y el utilitarismo, la obligación y la utilidad total. Pero esta oposición tiene sentido sólo en relación con el utilitarismo. Este último se designa en general como moral teleológica, es decir, orientada a fines (del griego *télos*), y se puede decir, de hecho, que una moral referida a los derechos representa una clara contraposición a ella. La sugerencia de referir la moral a los derechos es una contrapropuesta frente al utilitarismo. La consideración por los derechos inalienables de todos es una concepción teleológica, que se opone a la concepción de la utilidad total (contabilizable entre los individuos). Pero el contraste con el kantismo no es inmediatamente evidente. Definir la posición de Kant como una teoría de la obligación por la obligación misma, como lo hace Mackie (171), es una tergiversación de Kant. La segunda fórmula del imperativo categórico muestra que y de qué manera la obligación tiene para él un contenido teleológico, que puede entenderse plenamente como consideración por los derechos de los otros. El

contraste usual en la ética anglosajona entre la ética teleológica y deontológica no tiene tanto sentido como parece, porque toda moral tiene en general un componente deontológico irreductible. Ni siquiera el utilitarismo puede derivar del fin la convicción de que el fin mencionado *debe* ser buscado. Y creo, además, que Mackie se equivoca cuando opina que la primacía moral del concepto de derecho podría entenderse de modo tal que reemplazara al concepto de la obligación como noción fundamental (170). Esto no es posible porque el concepto de obligación moral reposa a su vez sobre el de una sanción determinada, y el discurso de los derechos flotaría en el aire si no tuviera una correlación con el de las obligaciones así definidas. El discurso de los derechos se puede construir *formalmente* sólo sobre el de las obligaciones, y si el concepto de derecho prueba tener primacía en cuanto al *contenido*, esto sólo puede significar, como veremos, que la pregunta acerca de qué obligaciones existen se determina a partir de los derechos, y que a un derecho le corresponde una multiplicidad de obligaciones de modo que aquí no se presenta ninguna correlación uno a uno.

Para comprender qué hay que entender en general por derecho y qué hay que entender, en consecuencia, como derecho moral, debemos ponernos de acuerdo primero acerca del sentido de los derechos subjetivos que no tienen aún un sentido moral o legal, o que al menos no necesitan tenerlo. Se habla aquí de derechos especiales o personales, en contraste con los derechos generales que se enuncian en el derecho legal y en la moral. Un derecho especial de ese tipo es conferido, por ejemplo, por la promesa, o también cuando presto algo a alguien. Dichos derechos se generan en cada caso mediante un acto lingüístico —cuando digo, por ejemplo, “te lo prometo”, “te lo presto”— y al mismo tiempo se genera por ello una obligación correlativa, que es ahora la obligación frente a una determinada persona. Por ejemplo, cuando prometo a alguien que vendré mañana, me obligo frente a esa persona a venir mañana, esto es: le confiero el derecho de reclamarme el cumplimiento de la promesa. De manera similar, cuando presto algo a una persona, genero para ella con ese acto lingüístico una obligación frente a mí, la de devolverme esa cosa cuando se la pida: me he conferido con ello el derecho de pedir lo prestado.

¿Cómo aprende un niño lo que significa la expresión “prometo”? La madre procura explicarle que, cuando ella emplea esta palabra, le concede el permiso de exigir lo prometido, y el niño puede aprender a hacer lo mismo. Para decirlo con una expresión figurada, la madre entrega al niño una rienda en la mano a la que ella se ha atado, y el niño aprende que puede tirar de la rienda como quiera, pero también que puede soltarla; designamos esto último como la renuncia al cumplimiento del derecho (en inglés existe una expresión especial para ello: *to waive one's right* [renunciar al derecho propio]).

Podemos designarlo como el juego de otorgar y asumir un derecho. Cuando el niño entiende cómo tiene que reaccionar la madre frente a una determinada acción que él ha emprendido, comprende qué cosa es un derecho de ese tipo y su obligación relativa correspondiente. Ahora bien, ¿qué significa este “tiene que”? Como en todos los usos del “tiene que” (véase la Lección 2), es preciso preguntarse aquí también cuál es la sanción en el sentido más amplio de esta palabra, es decir, qué sucede si el niño no reacciona tal como “tiene que” hacerlo. No basta con describir simplemente lo que sucede empíricamente. Pues aprendemos ciertamente por experiencia la mayoría de las veces, por ejemplo, al aprender el juego de la promesa, al mismo tiempo que es moralmente malo romper una promesa, esto es, aprendemos que se reacciona aquí con la sanción moral típica. Sin embargo, tenemos que poder decir: “es malo romper una promesa”, y esto presupone que entendemos lo que significa mantener o romper una promesa, independientemente de si es algo malo. Incluso en una sociedad donde no hubiera ninguna moral, si uno puede imaginarse algo así, es posible hacer uso de la institución de la promesa, así como del establecimiento de los demás derechos especiales y sus obligaciones correlativas. Si la madre quiere explicar al niño la promesa sólo en cuanto tal, tiene que abstenerse de toda evaluación moral. En este nivel más simple, la sanción consiste únicamente en la violación de las reglas de juego. Si el niño no mantiene su promesa, la madre solamente puede decir: “ajá, entonces no juegas este juego”, y la única sanción ulterior será, como ocurre siempre en los juegos, que la madre no seguirá jugando con el niño ese juego.

El niño habrá aprendido entonces, con anterioridad a toda evaluación moral, lo que significa tener un derecho y un poder

[*Vollmacht*], desde luego sin emplear estas palabras. Consiste en que ha aprendido que si reclama su derecho, la otra persona tiene que obrar de una cierta manera, “tiene que” en el sentido de las reglas de ese juego. ¿Qué se sigue de ello para el concepto de un derecho subjetivo, presuponiendo que es lícito que consideremos a los derechos especiales como la forma prototípica? Se trata de un poder que en el caso más simple se establece entre dos personas por un acto lingüístico; una persona lo otorga ya sea a sí misma (como en el préstamo) o bien a la otra persona (como en la promesa). Y pone con ello a la otra persona en una obligación “relativa”. Esta obligación relativa la expresamos cuando decimos “se lo debo” (literalmente, si me ha prestado alguna cosa) o también simplemente: frente a él estoy obligado a ello. Pero esta obligación no es solamente relativa a las personas, como cuando hablamos, por ejemplo, de la obligación de los padres para con los hijos, sino que tiene a la vez la peculiaridad de ser declinable, reclamable pero también anulable por la persona con respecto a la que existe (y, si no hay complicaciones adicionales, sólo por ella).

Acabo de decir que los derechos de este tipo son en y por sí mismos premorales y prelegales, pero ahora podemos aclarar fácilmente que los diversos tipos de obligación pueden superponerse. Si consideramos como moralmente malo que se rompa una promesa, esto quiere decir que existe una obligación moral no relativa de mantener la obligación relativa que tenemos frente a quien hemos hecho la promesa. ¿Podemos decir, de manera análoga, que el derecho del otro se refuerza entonces mediante un derecho moral? Hasta aquí, no, pues todavía no sabemos en absoluto qué es un derecho moral. El refuerzo moral del derecho especial resulta ante todo en virtud de la superposición de la obligación moral sobre la obligación relativa. Ocurre algo casi análogo cuando las obligaciones y los derechos relativos son reforzados por la sanción legal. Por ejemplo, el mantenimiento de un pacto —y un pacto es una promesa recíproca— puede ser apoyado a su vez por la sanción legal, y en ese caso hablamos de un contrato. (Se puede emplear la palabra “contrato”, en un sentido más laxo, para el pacto en cuanto tal. ¿Qué se quiere decir, por ejemplo, en el derecho internacional, que no se apoya en sanciones, con la expresión “*pacta sunt servanda*” [hay que mantener los pactos]?) Los ni-

veles moral y legal pueden a su vez superponerse. La norma moral “los pactos tienen que (en el sentido moral de la palabra) mantenerse”, puede convertirse en la base de una norma correspondiente del derecho penal, y el derecho contractual puede, a la inversa, juzgarse moralmente.

Esto nos lleva a la importante diferenciación entre derechos especiales y generales. ¿Es razonable no sólo cimentar los derechos especiales mediante los generales correspondientes, morales y/o legales, sino también referir a los derechos partes de las otras normas morales y legales? Puesto que hemos encontrado, a propósito de los derechos especiales, peculiaridades específicas que están implicadas en los enunciados sobre los derechos —los derechos son relativos y reclamables—, una ampliación semejante no está exenta de dificultades. Si tengo un derecho moral o legal sobre algo, tendría que haber, así parece, una instancia moral o legal de reclamo. El modo como habría que concebirla es algo que se evidencia con una facilidad mucho mayor en el caso del derecho que en el de la moral: decir que tenemos un derecho legal sobre algo parece significar que existe una instancia judicial ante la cual podemos reclamarlo.

Pero, ¿qué sentido tiene, en general, hablar de un derecho “sobre algo”? En la jurisprudencia se habla en este caso de un “*ius in rem*” en oposición a un derecho relativo a las personas del derecho especial, que se designa como “*ius in personam*”.² ¿Qué quiere decir, por ejemplo, que tengo derecho a la propiedad, a la integridad física, etc.? Parece claro que incluso un derecho tal tiene que ser relativo a las personas, aunque en forma velada, pero ¿cómo hay que entender este carácter relativo? ¿Podemos simplemente, como sugiere Alexy, entenderla en analogía directa con la relación que se presenta en los derechos especiales, de tal manera que tener un derecho sobre una “cosa” [*Sache*] significa que el Estado se encuentra bajo la obligación relativa correspondiente? Sin embargo, ¿no decimos acaso también que si tenemos ese derecho, a *nadie* le está permitido vulnerarlo? En este caso, el destinatario de la exigencia inherente al derecho serían todos, “*the world at large*” [el mundo en general], como dice Feinberg. Pero, ¿son todos una instancia de reclamo? Podría sugerirse entonces que la relatividad con respecto a las personas que se da con un *ius in*

rem tendría que entenderse en un doble sentido, como exigencia para todos y para el Estado (como su representante). Mas, ¿cómo habría de entenderse este “y”? ¿No se confundirían aquí una comprensión específicamente legal y otra específicamente moral del *ius in rem*?

Con todo, ¿de qué manera se comprendería un derecho moral sin una instancia de reclamo? Sería pensable que una comprensión de la moral referida a los derechos remitiera por sí misma a una realización dentro de un orden legal. Los “todos” a los que remitiría la exigencia moral, si hubiera de apoyarse en los derechos, sería no sólo la comunidad, como he dicho hasta ahora, sino la comunidad en cuanto se puede apelar a ella en tanto instancia capaz de imponer penalmente el cumplimiento de las normas morales.

En su artículo “International Human Rights”³ [“Derechos humanos internacionales”], H. Bedau propone, a fin de ilustrar qué significa hablar de derechos humanos, una comparación entre tres modelos de sociedad. La primera sociedad es aquella en la que no se habla en absoluto de derechos generales, sino únicamente de obligaciones, como la del Antiguo Testamento. Aquí debo agregar que, desde luego, también una sociedad de este tipo conoce la institución del otorgamiento de derechos especiales; una sociedad humana no es pensable en absoluto sin dicha institución. El segundo modelo de sociedad de Bedau conoce ya los derechos generales, los cuales, sin embargo, son otorgados por el orden legal y están ligados a propiedades específicas y a papeles de las personas que intervienen en ella. En el tercer modelo, por último, todos los hombres, independientemente de sus propiedades específicas y papeles, *tienen* determinados derechos, simplemente en cuanto que son hombres.

En el último paso dado por Bedau se vinculan dos pasos: el tránsito de los derechos legales a los morales (que pueden ser también desiguales) y el tránsito de los derechos generales especiales a los derechos universales. Pero en el tercer paso se revela una dificultad adicional, que parecen tener los derechos morales, y en consecuencia los derechos humanos además de la que mencionamos hace un momento. A propósito de los derechos especiales habíamos visto no sólo que son reclamables, es decir, que tienen un destinatario (o muchos),

sino también que parece ser inherente a su esencia que son establecidos, otorgados. Pero, ¿qué puede querer decir entonces que los seres humanos “tienen” ciertos derechos simplemente porque son seres humanos?

Ustedes podrían objetarme que quizás es incorrecto esperar que los derechos generales tengan todas las características esenciales que hemos hallado para los derechos especiales. Tal vez los derechos generales y, en particular, los morales, sean algo esencialmente distinto, y el concepto de derecho subjetivo tenga varios significados. Pero incluso si no se tuvieran que entender los derechos generales a partir de los derechos especiales, que son más sencillos de comprender, la interpretación que afirma que podríamos tener simplemente determinados derechos parece extraña. ¿Qué quiere decir tener un derecho que no ha sido otorgado? También aquí ofrecen los derechos legales menores dificultades, pues en el caso de un derecho legal es claro que alguien tiene un derecho sólo en la medida en que le ha sido otorgado, en este caso, por el orden legal. También en este respecto la unidad conceptual con los derechos especiales se comprende más fácilmente en el caso de los derechos legales que en el los derechos morales.

Para subrayar la circunstancia de que los derechos morales son unos derechos que “tenemos” y que no han sido otorgados meramente por un orden legal, la tradición de los derechos humanos de la temprana Edad Moderna habla de *derechos naturales*. Esto suena como si hubiésemos nacido con tales derechos y los tuviéramos de la manera como tenemos órganos, o como si los lleváramos cual granos de oro en nuestro corazón. En el mejor de los casos, una manera de hablar semejante tendría un sentido comprensible desde el punto de vista teológico. Así, en la declaración de independencia norteamericana, se lee que todos los hombres han sido “dotados” por su Creador con “ciertos derechos inalienables”.

La razón por la cual la interpretación teológica parece comprenderse con mayor facilidad reside, desde luego, en el hecho de que ahora los derechos que tenemos “por naturaleza” o “desde el principio” han sido conferidos: conferidos por Dios. Pero en última instancia, esta gran claridad es sólo una ilusión. Pues tanto para los derechos especiales como para los legales, es esencial que la instancia que los otorga sea idéntica a aque-

lla ante la cual son reclamables. Pero los derechos otorgados por Dios no pueden ser reclamados ante él. La interpretación teológica de los derechos humanos como instituidos por Dios sólo puede significar que Dios ha instaurado el orden moral en su totalidad, es decir, la humanidad, en cuanto comunidad moral, cuyos miembros pueden reclamarse dichos derechos unos ante otros: él ha instituido el sistema completo de los derechos y *obligaciones* recíprocas. Los derechos tendrían entonces su sentido específico en cuanto *derechos* sólo en la medida en que los miembros de la comunidad los reconocen mutuamente. Pero, ¿no tenemos que decir entonces que, incluso según esta concepción teológica, los derechos de los miembros de la comunidad moral que la reconocen son otorgados mutuamente, y Dios es concebido exclusivamente como aquel que ha instituido a su vez esta comunidad, es decir, la moral?

Otra metáfora equívoca, como la de los derechos morales entendidos como derechos naturales, es la expresión kantiana del “valor absoluto” de todas las personas, que ha sido retomada recientemente por G. Vlastos.⁴ Este autor no justifica su interpretación del valor absoluto de todos los hombres, pero cree que ella subyace a nuestra convicción de los derechos humanos inalienables. En esa medida va más allá de Kant, porque para Kant la interpretación del hombre como fin en sí mismo se funda en la razón; aquella no subyace, por consiguiente, a los derechos y obligaciones más que en cuanto es idéntica a la convicción de que ellos existen, esto es, a la moral del respeto universal.

Con todo, ¿no es más razonable y más claro renunciar completamente a esta opaca manera de hablar de los valores absolutos? En Vlastos es particularmente evidente que el único sentido que tiene la introducción de los valores absolutos consiste en cimentar los derechos humanos, es decir, la moral del respeto universal. Sin embargo, no perdemos nada si simplemente suprimimos la creencia en el valor absoluto. El sentido sustancial de dicha creencia permanece igual, a saber, que reconocemos a todos los hombres como portadores de derechos, y ahora podemos decir más claramente lo que quedó sugerido en la interpretación de la concepción teológica, esto es, que somos nosotros mismos, en la medida en que nos colocamos bajo la moral del respeto universal, quienes otorgamos a todos

los hombres los derechos que resultan de ella. También los derechos morales son entonces derechos conferidos, y la instancia que los otorga es, expresada en términos kantianos, la legislación moral misma, o bien somos nosotros mismos en la medida en que nos sometemos a dicha legislación. En virtud de esta ambigüedad es mejor que evitemos hablar de derechos naturales; su sentido correcto consiste simplemente en que se trata de derechos que, si los reconocemos en general, valen con anterioridad a toda legislación positiva.

Hay, desde luego, algo que se pierde con esta interpretación, y he observado una y otra vez que es algo que muchos lamentan: el hecho de que la moral pierde el respaldo que parecía tener mientras se la pensaba como instaurada por Dios, la Naturaleza o la Razón. Pero un respaldo semejante es, evidentemente, una ficción. Incluso si lo hubiera, sólo tendría este sentido: si me siento obligado frente a la naturaleza o a la razón, debo ser moral, pero, ¿en qué medida deberíamos tener un motivo para adherir antes a la naturaleza o a la razón o alguna otra cosa, que a la moral misma? Únicamente la interpretación religiosa tendría un sentido cabal, pero presupone una motivación en definitiva infantil, para la cual es decisiva una instancia que manda absolutamente.⁵

Con ello habríamos asegurado ahora la unidad del concepto de derecho: decir que todos los hombres “tienen” los derechos morales es algo equívoco. También los derechos morales son derechos conferidos, otorgados por la moral misma (o bien, lo cual también es equívoco, por nosotros, en cuanto que nos consideramos moralmente). Para ser más exactos deberíamos decir: si existen en absoluto derechos morales, son conferidos de esta manera. Pero, ¿existen?

Sólo tras haber aclarado de qué depende que haya o no tales derechos, tenemos ahora un criterio de enjuiciamiento para poder clarificar, en primer lugar, si existen en general y, en segundo, qué derechos de este tipo es preciso reconocer. Es decir, si los derechos son conferidos por la moral, en el caso de que exista, dicha pregunta sólo puede ser respondida desde el lugar donde, como vimos en la Lección anterior, hay que responder todas las cuestiones morales: ¿cómo queremos, desde un punto de vista imparcial, que todos se comporten? Por cierto, el *concepto* de derecho subjetivo y sus implicaciones consti-

tuyen una segunda condición restrictiva. Estos dos puntos de orientación no son, sin embargo, completamente independientes entre sí. Hemos visto hace un momento que podría suscitar dificultades la aplicación a lo moral del concepto de derecho subjetivo, tal como lo obtuvimos a partir de los derechos especiales y legales. Entretanto se ha mostrado que también los derechos morales son otorgados. Queda abierta aún la cuestión de si son reclamables y en qué medida lo son. Sería pensable que el concepto de derecho subjetivo tuviera que ser modificado un poco en el ámbito de lo moral: que no pudiéramos conservar en la moral todos los aspectos que hallamos en los derechos especiales y legales. Esto es, podemos dejar ahora pendiente la cuestión de si hay que distinguir entre un concepto más débil y otro más fuerte de derecho subjetivo, y si en el ámbito moral sólo vale el más débil. Este es el momento en que la cuestión conceptual se cruza con el criterio de enjuiciamiento moral: pues desde el criterio de enjuiciamiento hay que decidir, tanto si es deseable hablar de derechos morales en general desde el punto de vista imparcial, como si desde ese punto de vista es deseable que entendamos los derechos morales también como derechos en sentido fuerte.

Frente a las reflexiones conceptuales, inseguras al comienzo, tenemos ahora una clara ruta de marcha. La primera pregunta se refiere a si debe haber en general derechos morales, y para ello basta con entender el discurso sobre ellos en sentido débil. Podemos designar ahora como débil aquel concepto de derecho general subjetivo, según el cual éste no es reclamable. ¿Qué es lo que vuelve razonable hablar en la moral de derechos por lo menos en este sentido débil? Tengo, por ejemplo, derecho a no ser perjudicado, y este *ius in rem* significa que todos los demás están obligados a no perjudicarme. Cuando hablamos aquí de un derecho, ¿qué otra cosa decimos sino que todos tienen la obligación correspondiente? En primer lugar, que ahora cada uno no sólo tiene la obligación de comportarse con respecto a mí de tal o cual manera, sino que reconoce como base de esta obligación el derecho relativo que tengo frente a él (al igual que frente a todos los demás). Por eso podemos decir también que él me *debe* el comportarse de tal manera con respecto a mí. Ciertamente no puedo reclamar mi derecho, pero sí exigirlo como algo que me corresponde y que no depende de la benevolencia de los

otros. La metáfora de la rienda es aplicable también aquí. Si reconocemos al otro como sujeto de derechos, lo concebimos como sosteniendo en su mano una cantidad indeterminada de riendas invisibles a las que estamos ligados en cuanto miembros de la comunidad moral y que él puede recordarnos dado el caso.

Tal vez esto no sea mucho, pero es algo; el otro es considerado ahora como sujeto (sujeto de derechos) y no como mero objeto de nuestras obligaciones, es decir que entendemos nuestra obligación como reflejo de su derecho. Y si nos preguntamos si es deseable este refuerzo de la moral desde la perspectiva imparcial del afectado, la respuesta sólo puede ser positiva, y por consiguiente *existen* dichos derechos (tan rápidamente se puede aquí derivar la existencia), y está justificado que yo haya comprendido así desde el comienzo la moral del imperativo categórico. Queda aquí también más fuertemente subrayado lo que ciertamente desde un principio estaba contenido en el imperativo categórico, es decir, que ahora todo se juzga desde la perspectiva de quienes poseen los derechos. Aunque el concepto de derecho descansa sobre el de obligación, su contenido es tal que las obligaciones resultan de los intereses y necesidades, y de los derechos que se siguen de ellos: los derechos se *siguen* de las necesidades, si ello aparece como deseable desde el enjuiciamiento imparcial.

Observemos todavía que, según consideremos la obligación desde la perspectiva del que la ha contraído o desde la de quien tiene derecho, se produce una relación especular invertida entre uno y todos. El que ha contraído la obligación está obligado con respecto a todos. El que tiene derecho, lo tiene con respecto a todos. A primera vista esto puede parecer secundario, puesto que derechos y obligaciones parecen existir en reciprocidad, pero esto no es cierto, porque los niños pequeños, por ejemplo, tienen derechos y no obligaciones. La reciprocidad existe únicamente en el ámbito central de la comunidad moral, en los márgenes hay solamente derechos y en ningún lugar exclusivamente obligaciones.

Hemos llegado al momento en que podemos dar el paso decisivo que concierne a la pregunta acerca de si los derechos morales fuertes son, en primer lugar, pensables y, en segundo, deseables. La debilidad peculiar del concepto de derecho mo-

ral, tal como lo expuse, consiste en que quien tiene derecho puede sin duda reclamarlo, pero más allá de la apelación al orden moral no dispone de medio alguno para otorgar fuerza a dicha exigencia. Las riendas están hechas de un material muy etéreo, mientras que en el caso de los derechos especiales uno puede otorgar fuerza a su exigencia al menos mediante la interrupción del juego, y en el caso de los derechos legales, la sanción es pública. La circunstancia de que existe esta exigencia del respeto de los derechos morales de todos la debilita adicionalmente desde la perspectiva de quien tiene derecho, porque cada uno puede decirse: si no lo perjudico, lo va a perjudicar otro. Hasta aquí no se presenta ninguna instancia que se encargue de que todos puedan mantener sus obligaciones y ante la cual yo pueda reclamar mis derechos.

Ahora bien, uno puede decir: de mi derecho, por ejemplo a la integridad física, resulta, además de la exigencia que tengo frente a *todos los individuos* (de contenerse), una exigencia para *todos en conjunto*, a saber, la de protegerme y constituir en conjunto una instancia ante la cual puedo reclamar mi derecho y que le otorga fuerza. Existiría entonces una obligación *moral* de establecer una instancia *legal* como representante unitario de todos, es decir, surgiría la exigencia moral de establecer un Estado (cuyas tareas se definen a partir de esto). El derecho moral se puede entender así en sentido fuerte, pero sólo de manera tal que de él resulta una obligación moral colectiva de institucionalizar la instancia de derecho legal correspondiente. Debemos proseguir ahora con la pregunta acerca de si es deseable este refuerzo legal del derecho moral desde la perspectiva imparcial. Quien quiere tener derecho sobre X, no sólo quiere que los otros se obliguen en forma individual a no discutírselo, sino que quiere que los otros se obliguen también en forma colectiva a protegerlo, pues un derecho que no está protegido tiene menor valor. Es decir, de ello se sigue que, en este orden moral, también existe efectivamente el derecho moral fuerte que implica un derecho legal correspondiente.

La justificación moral del Estado se diferencia de la justificación usual del Estado por el interés egoísta de cada uno. Pero en este primer nivel el contenido de ambas justificaciones culmina en lo mismo, porque en el caso de todos los que se unen en un Estado por razones contractualistas, podemos pre-

suponer que tienen estos intereses. El Estado, tal como resulta en este primer nivel, en el que he tomado en consideración sólo la protección de los llamados derechos de defensa, es incluso idéntico al de la fundamentación contractualista liberal del Estado: también para Locke, la protección de los derechos de defensa, que él también considera como derechos morales, y la introducción de un derecho penal correspondiente proporcionan la justificación del Estado. Pero veremos en seguida que, así como la moral del respeto se diferencia del contractualismo, así también se dividen pronto los caminos de la justificación del Estado, tal como resultan de la perspectiva moral y de la visión contractualista.

Un punto en el que la concepción moral se distingue ya aquí del contractualismo consiste en que la concepción contractualista debe trasladar el derecho enteramente a la relación del portador del derecho con el Estado, como lo vimos antes en Alexy, mientras que la justificación moral debe tener en vista una doble irradiación de los derechos: el derecho existe primariamente frente a todos los otros individuos, y sólo secundariamente, en la medida en que éstos vulneran su obligación, es decir, de manera provisional, frente al Estado. Esta relación de dos referencias, de las cuales la segunda sólo entra en escena cuando falta la primera, es decir, provisionalmente, se repetirá todavía muchas veces en lo que sigue. Cuando hablo de una “doble irradiación”, ello significa simplemente que el derecho relativo existe, en primer lugar, frente a todos los individuos y, en segundo, de manera provisional frente a la colectividad. Únicamente en este segundo nivel es reclamable, pero esto es también suficiente. Como muestra Henry Shue, a quien debo el señalamiento de estos dos niveles de obligaciones, que en cada caso corresponden a *un* derecho, le va muy mal a un Estado cuando este primer nivel es constantemente erosionado; en la medida que ocurre esto, el Estado tiene que convertirse en Estado policial.⁶ Shue señala, además, que existe todavía un tercer nivel de obligaciones que se siguen de un mismo derecho, a saber, el de la obligación de acudir a ayudar a quien le ha sobrevenido un mal a pesar de la protección (52 s., 56 s.). Esta obligación, que hay que considerar como primaria del mismo modo que una obligación de la colectividad, del Estado, porque la tarea es demasiado grande para los individuos, pa-

rece constituir asimismo la prueba moral de la deseabilidad desde la perspectiva imparcial, es decir, el derecho moral debe ser concebido también en este sentido de manera fuerte. Aquí nos encontramos, sin embargo, en el lugar donde se exige del Estado más de lo que lo hace la tradición liberal.

Aclaremos todavía una singularidad adicional de la teoría liberal de los derechos humanos, que no resulta ni siquiera de su planteo contractualista. Los derechos humanos se entienden en esta tradición primariamente como derechos de defensa frente a los ataques del Estado, y sólo de una manera altamente vacilante son considerados también como derechos generales de protección. Esto se puede comprender sólo en virtud de la historia prerrevolucionaria del origen de los derechos humanos (la Carta Magna, etc.), donde quedaron pendientes los fines del Estado mismo. Sin embargo, aun cuando la protección de los derechos humanos que está dirigida exclusivamente a los ataques del Estado tiene una importancia decisiva, empezando por el derecho a no ser detenido arbitrariamente y el derecho a un proceso justo (*due process*), semejante restricción pierde su sentido cuando el Estado es considerado como una institución de los propios ciudadanos, establecida precisamente para la protección mutua de sus derechos.⁷

El hecho de que Alexy reconozca sólo con dificultad tales “derechos de servicio” [*Leistungsrechte*], que sirven a la protección del ciudadano frente a los demás ciudadanos,⁸ tiene por cierto la razón adicional, inherente también a la tradición liberal, de que el Estado debe costar la menor cantidad de dinero posible. Pero el interés bien entendido por un “Estado mínimo” consiste únicamente, incluso en la tradición liberal, en que el Estado debe servir exclusivamente a los intereses de sus ciudadanos (sin duda entendidos de modo puramente negativo). La idea de que puede haber derechos que el Estado puede cumplir simplemente porque se abstiene de todo ataque, es, como lo muestra también Shue de una manera notable (35 ss.), en cualquier caso una ficción. Incluso si los derechos se limitaran sólo a los que protegen contra los ataques por parte del Estado, este último debería, mediante la institución de tribunales correspondientes, etc., *hacer* algo para la protección de los ciudadanos, es decir, tendría que meterse en gastos. Tomado desde el punto de vista de una justificación

moral del Estado en función de la protección de los derechos de los ciudadanos, aparece como algo obvio que el Estado está obligado a la instauración de una jurisdicción penal. Una vez que se ha admitido esto, no es evidente por qué razón el Estado no debe, sobre la base del reconocimiento de los mismos derechos y, una vez más, de manera provisional, estar obligado a ayudar también positivamente a quienes no pudo proteger. Hay que observar que hasta ahora se trata exclusivamente del aseguramiento de la integridad física, en la medida en que ella ha sido vulnerada por individuos de los cuales el Estado no pudo proteger a sus ciudadanos.

Se sugiere ahora de inmediato un paso ulterior, que Shue propone con razón (57): el Estado está obligado también a ayudar a los ciudadanos con respecto a su integridad física cuando ella no ha sido vulnerada por otros ciudadanos sino, por ejemplo, por catástrofes naturales. Este es ciertamente el primer paso que sobrepasa inequívocamente los límites de la tradición liberal de los derechos humanos. Desde el punto de vista moral, desde la perspectiva imparcial de la deseabilidad de cualquiera, esto se sigue, empero, con necesidad. La perspectiva moral no debe entenderse de tal modo que sea preciso llevar los intereses de los no afectados y de los afectados a una nivelación, a una solución de compromiso —éste sería un punto de vista contractualista—, sino que también el no afectado juzga, en la medida en que adopta el punto de vista moral, que alguien afectado por una desgracia tiene que ser ayudado.

Esto parece ahora tan obvio que uno debe preguntarse, a la inversa, por qué no es considerado por la tradición liberal. La razón no puede residir ya en la concepción del derecho, sino tan sólo en la moral que subyace a ella, pues este caso se diferencia del anterior solamente en el hecho de que los afectados en el primero han sido perjudicados por otros, mientras que en el segundo sólo necesitan ayuda; es decir, ambos casos se distinguen únicamente por aquello que ha causado la necesidad de ayuda. ¿En qué medida debe existir un derecho a la reparación, pero no a la ayuda en cuanto tal? Puesto que todos los derechos que tenemos frente al Estado tienen un costo, es decir, son derechos de servicio, y en este sentido no hay derechos puramente “negativos”, la aparente diferencia entre los derechos negativos y positivos frente al Estado remite a una

diferencia correspondiente de los derechos morales en sentido débil, es decir, frente a los individuos, y esto quiere decir, a la diferencia de las obligaciones negativas y positivas de los individuos. Esta diferencia existe de hecho desde la perspectiva de los individuos que tienen obligaciones, simplemente porque yo puedo cumplir mis obligaciones negativas con respecto a todos, pero las positivas únicamente con respecto a algunos pocos. Sin embargo, hemos visto antes que las cuestiones morales, tan pronto como se consideran como cuestiones de los derechos, deben ser decididas desde la perspectiva de los afectados, y desde dicha perspectiva no hay una gran diferencia entre la vulneración de su integridad física por otros hombres y su vulneración por otras circunstancias, y precisamente por esta razón tenemos que decir: todos los demás tienen la obligación de aunarse y procurar ayuda a través del Estado, o bien de redefinir moralmente el Estado existente.

Podemos ilustrar mejor la situación en el caso de los niños, que necesitan ayuda de antemano e incluso de un modo absoluto, y todos nosotros, también los que sostienen la *lack of moral sense*, hemos comenzado siendo niños. ¿No tiene un niño acaso derecho a la asistencia: protección, alimentación, un ambiente adecuado en el que pueda desarrollarse y crecer, etc.? Se pasa por alto esta circunstancia tan evidente porque en general son los padres quienes cumplen con esa obligación positiva. Pero, ¿no creemos que cuando los padres no lo hacen, los otros, es decir, la sociedad —el Estado—, tiene la obligación de separarlos de ellos e, igualmente, de ocuparse de ellos de manera provisional cuando los niños no tienen padres? La alternativa es el desamparo y la muerte. También aquí el Estado debe intervenir sólo provisionalmente, pero esto no quiere decir, desde luego, que el derecho frente a la comunidad exista sólo provisionalmente, sino que el derecho existe siempre, y consiste precisamente en que el niño tiene que ser ayudado por la comunidad de manera provisional, y esto mismo vale para todos los otros grupos de personas que requieren ayuda.

Desde la perspectiva de un niño pequeño, el derecho “positivo” es el primario, y en el derecho positivo está incluido el hecho de que además debe ser protegido contra los perjuicios. ¿No debemos decir entonces que, desde una perspectiva legal,

los derechos positivos son en general primarios y únicamente se cancelan cuando la persona puede ayudarse a sí misma? De todos los que pueden ayudarse a sí mismos esperamos también que lo hagan, y la mayoría lo quiere además, y aquí reside una razón para el primado de las *obligaciones* negativas. Normalmente, cada uno quiere ayudarse a sí mismo, o bien ayudarse a sí mismo lo más posible cuando está necesitado. Por ese motivo la ayuda, cuando es necesaria, debe ser ante todo ayuda para ayudarse a sí mismo; ello se sigue de la necesidad de autonomía y de la obligación del reconocimiento de la autonomía, que resulta de ella. (Ya para un niño de un año de edad es molesta toda ayuda excesiva y, a menudo, incluso aquella que no se excede, y casi todo anciano, enfermo o discapacitado experimenta la ayuda como humillante y quiere hacer por su cuenta todo lo que puede, con frecuencia más allá de los límites de lo posible.) Justamente por ello, toda ayuda es algo que sólo puede efectuarse provisionalmente, y allí radica la diferencia con las obligaciones negativas, pero esto no significa, por cierto, que la obligación valga únicamente de manera excepcional; es solamente su utilización lo que vale excepcionalmente.

El hecho de que sólo pueda ser usada provisionalmente tiene, como se ha vuelto patente ahora, un doble sentido: primero, sólo están necesitados de ayuda aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos (y se podría quitar aquí la palabra “pueden”, pues la cantidad de aquellos que pueden, pero no lo hacen, es pequeña; este es un problema que se exagera desde la óptica conservadora); segundo, cuando se trata de individuos necesitados de ayuda y no están afectados grupos enteros, la obligación reside en primer lugar en los allegados —el caso más claro es la obligación de los padres—, y únicamente cuando esa obligación es negada (no sólo en los casos particulares, sino dado el caso con respecto a categorías enteras, como en nuestro tiempo frente a los ancianos), se transfiere a la comunidad, al Estado.

Es una característica extraña de la moral moderna el hecho de que debamos aclarar de nuevo estas cuestiones, que en las sociedades premodernas parecían obvias la mayoría de las veces.⁹ Sin embargo, se siguen de manera completamente natural de la aplicación del principio de enjuiciamien-

to kantiano. ¿Por qué razón no las veía Kant? ¿Por qué en la ética kantiana, y en la casi totalidad de las éticas modernas, el derecho fundamental de ayuda tiene una existencia tan marginal, que una obligación de ayudar es considerada o bien como “superero-gatoria” (y esto significa que no existe ninguna pretensión legal), o bien debe existir únicamente cuando no cuesta ningún esfuerzo especial? ¿Debe responderse: porque no ha sido advertido el recurso al Estado? Pero incluso en la moral burguesa se efectuó el recurso al Estado, si bien con una orientación exclusiva por las obligaciones negativas. ¿Por qué? Se puede decir, quizás, que la economía capitalista orientada por el mercado sugiere partir de la ficción, crucial para la ideología del capitalismo, de que la sociedad está compuesta únicamente de varones adultos y aptos para el trabajo, que normalmente pueden cuidar de sí mismos, y la necesidad de ayuda es un fenómeno marginal; quien es indigente, es normalmente culpable por sí mismo de ello. De esa manera Kant puede arribar a una moral que no se diferencia en su contenido del contractualismo. Ahora bien, aun si se prescinde de sus deficiencias formales, el contractualismo es una moral de los poderosos. Los indigentes caen a través de la red del contractualismo y, si los poderosos llegan a un acuerdo con los débiles, como el que resultaría de un contrato, considerando, sin embargo, el resultado como moral con los mismos derechos, dichos derechos resultarían en su contenido aproximadamente tal como aparecen en la moral kantiana.¹⁰

Dentro de la discusión en el derecho constitucional acerca de los derechos humanos o fundamentales, el concepto de libertad juega tradicionalmente un papel básico. La ideología que lo había respaldado fue en otros tiempos que el hombre en “estado de naturaleza” —sin Estado— es en principio libre; con la fundación de un Estado entrega parte de su libertad a él; la tarea del Estado legítimo consiste en asegurar mutuamente la libertad de los individuos en la medida en que no impidan la libertad de los demás, y cuando el Estado, al encargarse de esta tarea, limita la libertad de los individuos, queda en ello vinculado a aquellas libertades de los demás que se estipulan en los derechos fundamentales. Incluso Alexy escribe: “los derechos fundamentales deben asegurar la libertad” (200) y por ello el “argumento principal para los derechos

sociales” debe ser “un argumento de libertad” (458). La orientación unilateral por la libertad es falsa, sin embargo, hasta para la tradición liberal, porque en especial el derecho a la vida y a la integridad física no son en absoluto derechos de la libertad.¹¹ Además, la idea de un estado de naturaleza es, desde el punto de vista moral, un mal mito, porque parte exclusivamente de los adultos que pueden cuidarse a sí mismos. Ningún individuo habría podido sobrevivir jamás si no hubiera nacido dentro de una comunidad. Sin embargo, es preciso, desde luego, considerar a la libertad y a la autonomía del individuo como un bien central, y por ello entender como un derecho moral central la necesidad de ser protegido en su libertad. Pero para la pregunta acerca de qué derechos uno tiene, sólo puede ser fundamental el concepto de necesidad (o de interés).¹² La importancia de la libertad quedaría suspendida en el aire si no fuera una de las necesidades fundamentales de un individuo que hay que reconocer moralmente, así como la de la integridad física, pero también la de los cuidados y atenciones en el caso de los menesterosos y de la educación en la fase de la infancia (*upbringing*, diría uno menos autoritariamente en inglés), así como la de la participación política. El concepto de libertad no puede anteponerse a la lista de los derechos fundamentales. Por esa razón, en los últimos tiempos ha ocupado a menudo su lugar la noción de dignidad humana, tal como ocurre en el artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, e igualmente en el artículo 1,1 de la Constitución de la República Federal de Alemania de 1949. En todo caso, ello podría parecer fácilmente como una fórmula vacía, si reconocer la dignidad de un hombre significa reconocerlo como sujeto de derechos. Debemos preguntarnos si el recurso a la dignidad del hombre puede proporcionar algo más que esta remisión circular a los derechos.

Vale la pena considerar previamente con mayor detenimiento la tesis de Alexy según la cual aquellos derechos que no son derechos de libertad, es decir, los llamados “derechos sociales”, han de justificarse mediante una ampliación del concepto mismo de libertad. Alexy recurre aquí a una de las diferenciaciones entre libertad negativa y positiva. No se refiere a aquella libertad positiva que aparece por ejemplo en Kant y

Hegel como “libertad para”, según la cual por ejemplo sólo sería libre quien es moral.¹³ Es preciso rechazar este concepto de libertad positiva porque es desorientador llamar libre a un comportamiento que está ligado a algo y que en esa medida no es libre. Por el contrario, existe en la filosofía anglosajona una diferenciación entre libertad negativa y positiva que es adoptada por Alexy con otra terminología y que resulta razonable. La distinción se comprende con más facilidad si tenemos en cuenta el caso negativo. Según esta diferenciación, una persona es no libre en sentido negativo si y sólo si es impedida por otra (coacción); por el contrario, es no libre en sentido más amplio, positivo, cuando no tiene la capacidad o los recursos para obrar. F. Hayek ha dado el ilustrativo ejemplo según el cual un escalador de montañas que ha caído en una grieta es libre de salir de allí en sentido negativo, porque nadie se lo impide, mientras que no es libre de escapar en sentido positivo, porque no puede hacerlo.

Siguiendo esta diferenciación, los derechos clásicos de libertad son en conjunto derechos de la libertad negativa. Alexy parece designar a la no libertad negativa y positiva directamente como “no libertad legal” y “económica”, y con ello llega en todo caso al problema central. Considerado a escala mundial, una gran parte de la humanidad vive económicamente en situación de no libertad, es decir, le falta el acceso a los recursos que le permitirían ya sea mantenerse en general con vida, ya sea hacerlo de manera “humanamente digna”: muchos no tienen la libertad positiva de hacer lo que es necesario para mantenerse y mantener con vida a sus hijos. Esta no libertad no consiste, dentro del sistema mundial capitalista, simplemente en que una parte de los hombres no tiene los recursos, sino que los recursos disponibles se encuentran en manos de los ricos, que están seguros de sus posesiones en virtud de un derecho penal que, desde el punto de vista moral, es unilateral, y que por eso tienen una posición de poder desde la cual pueden expoliar a los pobres, hasta donde éstos pueden participar de la riqueza disponible. En realidad, no se trata de ninguna no libertad puramente positiva, sino, en la medida que se impide a los pobres el acceso a los recursos, de una mezcla de no libertad positiva y negativa.¹⁴

La obtención de espacios de juego mínimos de libertad positiva, en los que todos los hombres estuvieran capacitados para

ocuparse de su bienestar mientras estén en condiciones de hacerlo, parece ser, desde la perspectiva moral, un derecho tan fundamental como el de integridad corporal y ciertos derechos de libertad negativos. Pero Alexy se equivoca cuando dice que puede entender los derechos sociales en su totalidad como derechos de libertad ampliados, porque para la conservación de la vida no deben darse únicamente condiciones externas (recursos), sino también capacidades internas. Quien es demasiado joven o demasiado viejo, o está enfermo o discapacitado, no puede ayudarse a sí mismo, aun cuando tenga los recursos. Por esa razón no parece posible asegurar una existencia humanamente digna de todas las personas en relación con los derechos humanos únicamente mediante la ampliación del concepto de libertad. Sin embargo, me parece valioso el intento de Alexy de hacerlo hasta donde sea posible, no porque, como él cree, el aseguramiento de la libertad sea decisivo para la comprensión total de los derechos humanos, sino porque la autonomía en su sentido más amplio es una necesidad básica de los hombres y por esa razón toda ayuda, tanta como sea posible, debería ser una ayuda para ayudarse a sí mismo. Una vez más se repite aquí la expresión "provisional". Sólo en el caso de aquellos que tampoco pueden ayudarse cuando está asegurado su derecho al trabajo, debe ser asegurada de manera directa una existencia humanamente digna, pero también de tal manera que ofrezca a los afectados, en particular por ejemplo a los discapacitados, la oportunidad de aprender y ejercer actividades que puedan realizar. Los derechos de asistencia a la vejez, a la enfermedad y a los accidentes no son derechos de libertad.

Existen tres objeciones corrientes al reconocimiento de los derechos sociales. La primera dice que dichos derechos no pueden ser asegurados sin reservas porque ello depende de la riqueza de la nación. Este argumento tiene un efecto débil, sin embargo, en casi todos los países del mundo que gastan considerables sumas para asuntos militares (el "derecho a la seguridad") y en los que existe la riqueza, que debería ser redistribuida mediante los impuestos y la reforma agraria.

En segundo lugar se señala que los derechos fundamentales, puesto que tienen que ser justiciables, deben ser unívocos. Los derechos sociales fundamentales, por ejemplo el derecho a un mínimo de existencia digna, exigen empero estipulacio-

nes arbitrarias. Este argumento tampoco es concluyente, porque en realidad los demás derechos fundamentales también requieren en su alcance de estipulaciones arbitrarias. ¿A qué gastos, por ejemplo, está obligado el Estado para sostener la policía, etc., a fin de asegurar la integridad física de sus ciudadanos?¹⁵

El argumento que Alexy considera decisivo es un tercero: si los derechos sociales fundamentales se incorporaran a la Constitución, “la política económica doméstica sería fijada en sus partes esenciales por el derecho constitucional” (462), y ello llevaría “a una transferencia de la política social desde la competencia del Parlamento hacia la del tribunal constitucional” (461). Este argumento tiene dos puntos débiles. Primero: por un lado, los derechos sociales exigen no sólo costos sino también, como lo señala Shue con particular énfasis (p. 51), en especial reglamentaciones legales; por el otro, los derechos clásicos causan en parte costos considerables. Segundo: Alexy sostiene como axioma, desde luego con razón dentro de un tratado de derecho constitucional interior, que los derechos fundamentales deben ser fijados dentro de la Constitución. “Los derechos fundamentales son posiciones tan importantes que su otorgamiento o no otorgamiento no puede ser dejado en manos de la simple mayoría parlamentaria” (406). Existe por consiguiente “una colisión entre el principio de democracia y los derechos fundamentales” (407). Pero esto sólo es correcto históricamente. Visto en sus principios, no hay ninguna necesidad de hacer depender, en su aseguramiento político, aquellos derechos que se consideran moralmente fundamentales de una mayoría de dos tercios en lugar de una mayoría simple del Parlamento.

Por último, Alexy menciona todavía un argumento adicional que, al contrario de los precedentes, no es de índole formal sino material: la aplicación de los derechos sociales fundamentales exige la limitación de uno de los derechos negativos clásicos, el derecho a la propiedad. Aquí nos encontramos frente a un conflicto auténtico, y una posición como la que sostiene P. Sieghart,¹⁶ según la cual todos los derechos son importantes y no deberíamos sentar prioridades, no parece por ello convincente. Para el partidario consecuente de la tradición liberal, todo impuesto que sirve para

la redistribución tiene el valor de un robo. Quien reconoce, por el contrario, los derechos sociales, y esto parece forzoso desde la perspectiva moral, deberá decir: el derecho a la propiedad tiene que ser limitado en la medida en que lesiona los demás derechos de los ciudadanos.

Para concluir quiero ocuparme de la cuestión, hasta ahora sin resolver, acerca de si es posible dar un sentido concreto a la expresión “dignidad humana”. La palabra “dignidad” acarrea dificultades. Originariamente significaba tanto como: de rango y valor sobresalientes, y en esa medida pertenecía a una sociedad estratificada; una persona se comportaba dignamente si lo hacía en correspondencia con su alto rango. Kant¹⁷ habla de la igual dignidad de todos los miembros de la comunidad moral universal, y el término es usado como sinónimo de “valor incondicional” (436). El respeto y la dignidad son correlatos para Kant.¹⁸

Respetar a alguien quiere decir reconocerlo como sujeto de derechos morales. Pero también empleamos la palabra de un modo tal que decimos: viven en “situación digna”. Pero este uso lingüístico parece indicar cierto nivel de satisfacción de necesidades. Sin embargo, ¿cómo hay que entender este uso y cómo se vincula con la dignidad del hombre en cuanto aquel que reconocemos cuando reconocemos sus derechos? Aquí puede seguir ayudándonos una idea de H. Shue. El diferencia entre *basic rights* [derechos básicos] y los demás derechos de un modo tal (18-20, 26 s.) que los derechos fundamentales son aquellos que deben ser cumplidos para que un hombre pueda reclamar y ejercer en general cualesquiera derechos. Un derecho que está en los papeles pero que no puede ser ejercido no tiene valor. Shue trata de mostrar que la integridad física, un mínimo de mantenimiento de la existencia determinado y ciertos derechos de libertad son en su conjunto los derechos básicos en este sentido. Quien no dispone de aquello que es garantizado por dichos derechos no puede, por ejemplo, ejercer sus derechos políticos. De allí resulta un indicio al menos vago para determinar cuál debe ser el mínimo de mantenimiento de la existencia. Podemos sacar provecho de esta idea en el sentido de que las condiciones en las que vive una persona son dignas precisamente cuando cumplen la condición mínima de que puede ejercer sus derechos y que en *este* sentido puede

llevar una existencia específicamente “humana” y “humanamente digna”.

Notas

1. “Can There Be a Right-Based Moral Theory?” [“¿Puede haber una teoría moral basada en los derechos?”], citada en la reimpresión de: Waldron (comp.), *Theories of Rights*, Oxford, 1984, pp. 168-181.

2. Véanse R. Alexy, *Theorie der Grundrechte* [Teoría de los derechos fundamentales], Baden-Baden, 1985, pp. 172 y ss.; J. Feinberg, “Duties, Rights and Claims” [“Obligaciones, derechos y reclamos”], en: *American Philosophical Quarterly* 3 (1966), p. 139.

3. En: T. Regan y D. Van de Veer (comps.), *And Justice for All* [Y justicia para todos], Totowa (EE.UU.), 1982, pp. 287-307; esp. 287-290.

4. “Justice and Equality” [“Justicia e igualdad”], en: Waldron (comp.), *Theories of Rights*, 41-76.

5. En Chile, por ejemplo, se le objetará a quien intente argumentar de ese modo: “Pero, ¿a qué podemos apelar para evitar que se repita lo ya sucedido?” Sin embargo, Hitler, Stalin, Pinochet y los verdugos a su cargo se dejaron impresionar tan poco por tales instancias de apelación como por la moral misma, y lo único mediante lo cual se puede evitar que vuelven a ocurrir esos crímenes consiste en que la mayor parte posible de los seres humanos crea en los derechos humanos, o bien que se considere moralmente. (Véase también P. Sieghart, *The Lawful Rights of Mankind* [Los derechos legales de la humanidad], Oxford, 1985, p. 40.)

6. H. Shue, *Basic Rights* [Derechos básicos], Princeton, 1980, p. 62.

7. La historia prerrevolucionaria de los derechos humanos en la jurisprudencia alemana torna claro por qué ella se atiene tan obstinadamente a esta interpretación unilateral, que ya fue genuinamente superada dentro del liberalismo, como se ve incluso en la exposición de Alexy. Esencialmente más equilibrada o más vacilante es, en este aspecto, por ejemplo la concepción que sostiene el experto inglés en derecho humano internacional P. Sieghart (el autor de *International Law of Human Rights* [Ley internacional de los derechos humanos], Oxford, 1983) en su libro de carácter introductorio *The Lawful Rights of Mankind*.

8. Véase la sección sobre “Rechte auf Schutz” [“Derechos a la protección”], p. 410 ss.

9. Véase Shue, 28.

10. La cuestión acerca de si tenemos obligaciones morales con respecto a los animales se discute también a menudo de una manera tal que se pregunta si también los animales tienen derechos. He pensado anteriormente que se trataba de una ampliación no razonable del concepto de derecho, porque es esencial para los derechos el hecho de que sean reclamables. Por eso me parecía que los éticos de los animales cargaban con un peso de argumentación adicional que resultaba innecesario, pues la ética de los animales parecía poder construirse exclusivamente con el concepto de obligación, y es cierto que no a todas las obligaciones les corresponden derechos. Por otra parte, en el caso de los niños, es sumamente sensato hablar de dere-

chos que no pueden ser reclamados por ellos mismos, y en la literatura se señala muchas veces esta circunstancia, es decir, que hablar de derechos no presupone que los derechos de un individuo deban ser reclamables por él mismo (véase, por ejemplo, H. D. Aiken, "Rights, Human and Otherwise" ["Derechos, humanos y de otro tipo"], *Monist*, 1968, p. 502 ss., esp. p. 508). Ahora bien, en la Lección 9 he dejado pendiente la cuestión de si debemos incluir a los animales en la moral. Si se admite que sí, es fácil ver que frente a los animales se presentan problemas análogos a los que se desarrollan en esta Lección. El sujeto primario de la responsabilidad de que los animales no sean maltratados debe ser la comunidad; una vez aceptada la obligación moral frente a ellos, los animales también tienen derechos que son reclamables. El Estado es quien debería prohibir experimentos con animales y el trato cruel de ellos. Por el otro lado, apenas se quieren reconocer obligaciones de protección de los animales frente a los daños que no son causados por el hombre. En ello parece mostrarse una vez más la inseguridad en la que nos encontramos ante toda la problemática de la ética animal. Si existen obligaciones frente a los animales, ellas parecen limitarse a las obligaciones negativas y a un derecho de ayuda únicamente cuando han sido lesionadas dichas obligaciones.

11. Véase Shue, 182 (nota 14).

12. Véanse H. Bedau, "The Right to Life" ["El derecho a la vida"], *The Monist*, 1968, p. 571; Shue, p. 18.

13. Un buen resumen se encuentra en el propio Alexy, en la página 197. Con referencia especial a Hegel véase mi *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* [Autoconciencia y autodeterminación], p. 349 s., y para Heidegger mi *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* [El concepto de verdad en Husserl y Heidegger], p. 382 ss. Tanto para Hegel como para Heidegger, los conceptos de libertad positiva desembocan en una negación de la libertad en sentido corriente, mientras que para Kant la relación entre ambas queda abierta.

14. Me he ocupado de esta problemática de manera más extensa en mi trabajo "Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights" (1988), en: *Philosophische Aufsätze*, Francfort/M., Suhrkamp, 1992, pp. 352-370; trad. cast.: "Liberalismo, libertad y la cuestión de los derechos humanos económicos", en: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997.

15. Véase Shue, 37 s.

16. *Op. cit.*, 107.

17. Véase *Fundamentación*, 434-436.

18. *Metafísica de las costumbres*, "Teoría de las virtudes", §§ 38 s., *Werke* VI, 462 ss.

Decimoctava Lección

Justicia

En la Lección previa hemos visto que la moral en sentido kantiano conduce por sí misma a tener que considerarla como una moral de los derechos en el sentido fuerte de los dos derechos que he diferenciado, y que esta concepción exige a su vez la existencia de un Estado fuerte (y dado el caso, de una comunidad estatal fuerte). No sólo es realizable únicamente mediante el Estado aquello a lo que el ser-bueno obliga a los ciudadanos, sino que también tenemos que decir, a la inversa: un Estado debe ser evaluado como moralmente bueno si asegura los derechos humanos en un sentido amplio, según el cual garantiza la dignidad humana, y esto quiere decir también, los derechos económicos de sus ciudadanos.

La pregunta por la justificación moral del Estado es tratada por cierto en la tradición y también en los escritos recientes más importantes no a partir del concepto de derecho sino del de justicia. De los dos autores recientes más importantes que se ocupan de la justicia social, J. Rawls y B. Ackerman,¹ el primero no elucida en absoluto los derechos básicos, el segundo incluye en su concepción de la justicia únicamente los derechos negativos, y la posibilidad de una ampliación no es siquiera discutida. Pero tenemos que preguntarnos cómo se relacionan mutuamente estos dos puntos de orientación más importantes para la evaluación moral de la organización estatal de la sociedad —derechos humanos y justicia—; en la bibliografía no son examinados en conjunto.

Si nos dirigimos en primer lugar al concepto de justicia en cuanto tal, no encontramos en los autores mencionados nin-

guna ayuda de orientación para una comprensión de principio del concepto, porque ellos, primero, parten, como algo obvio, de un determinado ámbito en el que hablan de justicia, el de la llamada justicia distributiva, y porque, segundo, ambos simplemente presuponen un concepto igualitario de la justicia distributiva. Rawls opina, equivocadamente, que una aclaración conceptual no contribuye en nada en el caso de estas presuposiciones, y que tenemos que partir simplemente de nuestras intuiciones. Veremos que un concepto igualitario de justicia —como en general una moral determinada— sin duda no se puede derivar de cualquier parte, pero que se puede mostrar que se sigue necesariamente bajo determinadas presuposiciones.²

Nuestro primer paso ha de consistir en aclarar qué es lo que en general entendemos por “justo” y “justicia”, sin presuponer una determinada concepción de justicia, en forma análoga a como intenté precisar, en las primeras Lecciones, qué debe entenderse por “una moral”. Dicho paso es aquí mucho más fácil que allí, porque nuestra comprensión de la palabra ha permanecido en su núcleo central asombrosamente constante desde los griegos. Como los dos puntos de orientación más útiles pueden ser válidas todavía la definición que da Platón en conexión con Simónides en el primer libro de la *República* (331e, 332b-c), así como la diferenciación aristotélica entre la justicia distributiva y correctiva. Ambas parecen esenciales para aquello que aún hoy entendemos por “justo” antes de toda estipulación de contenido.

La definición platónica dice: justo es lo *proshekon hekasto apodidonai*, que Ulpiano traspuso a la fórmula: *suum cuique tribuere*, en la cual Vlastos apoya su explicación: “Justa es una acción si y sólo si se determina exclusivamente por el respeto de los derechos de todos los que son sustancialmente afectados por ella”.³ Me parece cuestionable traducir por “derechos” la expresión de Platón referida a aquello que le “corresponde” a cada uno. Sin duda también Ulpiano habla de *ius*, pero no me resulta claro si entiende la palabra en el sentido de derecho subjetivo, o más bien, objetivo, como aquello que es correcto para cada uno (según la ley). Desde la cosa misma me parece que la interpretación de Vlastos fracasa frente a la justicia correctiva. Una pena debe ser justa: esto no puede significar

que aquel de cuya pena se habla tenga derecho a ella, sino únicamente que la “merece”. Creo, por consiguiente, que tenemos que traducir la definición de Platón de la siguiente manera: Una acción es justa si le da a cada uno lo que merece. Toda justicia parece referirse al mérito.

Desde Aristóteles se entiende por justicia correctiva aquella donde la situación moral o legal sale del equilibrio y debe ser restituida. Los dos tipos de justicia correctiva que él distingue (*Ética a Nicómaco*, 1131a 1 ss.) corresponden a la diferencia entre derecho civil y penal. Aristóteles habla de trato comercial voluntario e involuntario: en el primer caso, esto es, cuando existe una relación comercial bilateral, pueden surgir reclamos por perjuicios mutuos que deben ser dirimidos por un juez; el juez debe decidir justamente cuál de las partes *merece* una compensación. En el segundo caso, se trata de un “trato” en el que una parte es solamente víctima: robo, ataque, asesinato, etc. Aquí el juez debe decidir si el acusado *merece* una pena.

La figura de la justicia de las catedrales medievales, que sostiene una balanza en la mano y lleva una venda sobre los ojos, representa esta justicia correctiva. La venda sobre los ojos simboliza la necesaria imparcialidad, que evidentemente es constitutiva de toda justicia. La imparcialidad no significa en modo alguno ya igualamiento, igualdad, sino que su contenido consiste en que únicamente falla un juicio justo quien decide el caso imparcialmente, es decir, “independientemente de la persona”, y esto quiere decir, positivamente: exclusivamente en consideración de aquello que los afectados *merecen* sobre la base de lo que hicieron.

También en el caso de la justicia distributiva el concepto fundamental es el de mérito. Se habla de justicia distributiva siempre que alguien debe repartir bienes o males entre varias personas, ya sea dentro de una familia o de una empresa en común, pero sobre todo en el Estado o en la comunidad estatal. Los bienes pueden ser en particular derechos, bienes materiales o poder. Aunque hay que repartir las obligaciones frente a la comunidad (por ejemplo el servicio militar), ellas pueden distribuirse justa o injustamente. Un reparto igualitario presupone que todos merecen lo mismo, y si se sostiene la opinión de que una distribución igual no sería justa, se presupone que las

distintas personas por determinadas razones merecen más o menos.

En lugar de decir “lo que merece” se puede afirmar, como lo hace Platón, “lo que le corresponde”. Una decisión justa acerca de la restitución o el reparto presupone siempre un trasfondo moral, es decir, reglas morales existentes, o bien estados de cosas morales relevantes en consideración de los cuales la decisión puede ser justa, esto es, apropiada. La consideración exclusiva por estos estados de cosas y reglas, es decir, por aquello que sobre la base de los estados de cosas cada uno *merece* según las reglas, constituye lo que se denomina imparcialidad. En el hecho de que en las dos formas de justicia diferenciadas por Aristóteles sea necesaria la imparcialidad, reside la uniformidad del concepto que abarca ambas formas. Por eso la justicia, si se la considera (como hace Vlastos en la definición dada hace un momento) como virtud (en cuanto disposición para obrar), es una peculiar virtud de segundo orden: mientras que las restantes obligaciones se refieren a los otros individuos, esta virtud de la distribución justa se torna necesaria en todos los casos donde es preciso reaccionar adecuadamente frente a estados de cosas previamente dados y moralmente relevantes, ya sea que la distribución consista en una restitución o en un reparto.⁴

Quise remitirme a la justicia correctiva sólo hasta donde ella es importante para la comprensión del concepto unitario de justicia. Una mayor profundización de la problemática de la justicia correctiva exigiría, en primer lugar, reflexionar acerca del hecho de que hablar de mérito presupone que quien ha alterado el equilibrio moral es libre en el sentido de ser consciente de sus actos, y, en segundo lugar, requeriría ocuparse de las consecuencias para el sentido de la pena. Hablar de “mérito” puede con facilidad causar extrañeza. “¿Merece alguien alguna cosa?”, se podría replicar. Pero en ese caso se presupondría un concepto equívoco de mérito, entendido de alguna manera absoluta. El hecho de que una persona merezca una determinada reacción moral, o que, en el caso contrario, no la merezca, o también que merezca, por ejemplo, un agradecimiento o una condena, no presupone una metafísica particular de la persona, sino que se quiere decir simplemente que la reacción moral (por ejemplo, resentimiento o indigna-

ción) o la pena son adecuadas o no lo son.⁵ Ya la reacción del sentimiento moral es, en cuanto reacción, un dato moral en el nivel que designé como segundo, y este segundo nivel, el de la reacción, también forma parte esencialmente de la moral. Si se suprime la reacción moral, se suprime igualmente la percepción moral, y con ella la moral en general. En la expresión “mérito” se supone que la reacción es apropiada, adecuada, esto es, en especial que no es exagerada. Pero desde luego existe además de ello la suposición básica de la libertad en el sentido de la conciencia de los actos. Si se la niega, desaparece también la posibilidad de evaluar la acción moralmente y de reaccionar adecuadamente a ella.⁶

Para el sentido de la pena resulta que, si se ha de conservar el concepto de justicia, no debe abandonarse del todo la teoría de la represalia de la pena a favor de una teoría de la disuasión. La objeción corriente contra una pura teoría de la disuasión consiste en que es injusta: las personas no son condenadas porque merecen la pena, sino para disuadir a otros de obrar en forma similar; la persona condenada es de este modo instrumentalizada.⁷

El tema propio de esta Lección es, empero, aquella justicia que es el tema excluido en las teorías de la justicia conocidas, la justicia distributiva. El punto de discusión más fundamental en la teoría de la justicia distributiva concierne naturalmente a la cuestión acerca de cómo hay que considerar la regla de distribución: ¿merecen todos o no la misma cantidad de bienes a repartir? Desde el comienzo de esta reflexión se contraponen aquí dos posiciones. La primera es la igualitaria; la otra es la que sostiene Aristóteles y que designaré como aristotélica. Ella dice: lo mismo sólo para aquellos que merecen la misma cantidad; sería injusto otorgar la misma cantidad a quien merece lo desigual. Este es el punto donde muchos autores modernos, como Rawls y Ackerman, simplemente presuponen un concepto igualitario de justicia. ¿Qué es lo que, de entrada, se puede aclarar conceptualmente aquí?

En primer lugar, es importante observar que las dos interpretaciones no se contraponen tan completamente como puede parecer a primera vista. Hay concordancias. Primero, quien sustenta la concepción igualitaria está de acuerdo con el aristotélico en que *si* dos personas merecen algo desigual, es

injusto darles lo mismo. Niega únicamente que distintas personas tengan un mérito distinto, es decir, que se diferencien de una manera que sea decisiva para el reparto.

En segundo lugar, lo más importante: el aristotélico está de acuerdo con el representante de la concepción igualitaria en el hecho de que *si* no pueden aducirse razones relevantes para un mérito desigual, hay que repartir de modo igual. Que esto es forzoso es algo que se puede ilustrar mediante el ejemplo, empleado con frecuencia para cuestiones de la justicia distributiva, del reparto de un pastel. Si hay que repartir un pastel entre varios niños, se pueden aducir diversas razones para una distribución desigual. Un niño podría explicar que tiene mucha hambre. Este es el llamado argumento de la necesidad. Otro niño podría decir que la madre le había prometido ya la mitad de la torta: el argumento de los derechos adquiridos. Un tercero podría aducir que ha trabajado para la madre: el argumento a favor del mérito en sentido estrecho (rendimiento). En cuarto lugar, un niño podría decir que merece una porción más grande porque es el primogénito. Esta razón equivale a decir que él tiene de antemano un valor mayor. Todas son, dado el caso, razones relevantes. Si no se puede aducir, empero, ninguna razón relevante, sólo queda el reparto igualitario. No sólo se debe poder dar una razón, sino que ésta tiene que mostrarse también como relevante. Si un niño dijera que merece el trozo más grande porque tiene ojos azules, esto sería rechazado por irrelevante (a menos que se reconocieran premisas adicionales).

El aristotélico, por consiguiente, presupone la concepción igualitaria como *base*: la distribución igual también para él es justa si no hay razones en su contra. Es por eso un error el intento frecuente de exigir a la posición igualitaria una obligación primaria de justificación. La posición igualitaria no requiere en y por sí de ninguna justificación: la necesidad de justificación —el *onus probandi*— reside del otro lado. La igualdad y la desigualdad no se enfrentan como iguales. Esto se observa ya en el hecho de que la concreción de la igualdad es una sola, mientras que la desigualdad no significa *una* sola concepción. Si se propone una concepción desigual, siempre es una entre muchas otras, y uno debe no sólo justificar el punto de vista sino también proporcionar el cuánto-más. La posición

excepcional de la igualdad resulta del hecho de que ella es la regla de distribución más simple. El concepto contrario a un reparto justo —como en general a toda decisión justa— es el del reparto o la decisión arbitrarios. La primera alternativa que se presenta en el caso de un reparto es: ¿debe ser arbitrario o no arbitrario? Si no es arbitrario, se sigue un criterio objetivo. Se entra así en el terreno de lo igual, que también se mantiene para el aristotélico. Este último diferencia únicamente distintas clases que limitan la igualdad, pero la mantiene dentro de cada clase. Sólo más tarde, cuando se presenta una razón plausible para la distribución desigual, quien no obstante considera el reparto igual como correcto, se ve obligado a justificarlo, es decir, lo hace sólo en relación con una limitación de su posición que parece ya justificada.

Podemos dar ahora el paso siguiente y preguntar: ¿tenemos razones para limitar la concepción igualitaria? Me parece aquí de fundamental importancia distinguir entre aquello que quiero llamar discriminación primaria y secundaria. La discriminación primaria la defino como aquella que se presenta precisamente cuando se admite que existe una diferencia previa de valoración de los seres humanos. La apelación del niño a su primogenitura es de este tipo. Le corresponden discriminaciones históricamente conocidas: los blancos tienen mayor valor que los hombres de color, las mujeres valen menos, etc. En las morales tradicionalistas también hubo discriminaciones primarias de este tipo; sin embargo, parecen no ser ya posibles cuando se derrumban los presupuestos fundamentados de manera tradicionalista. No quiero decir que dentro de una moral del respeto igualitario no sería posible una discriminación primaria —ello es trivial, puesto que está presupuesto en la expresión “respeto igualitario”—, sino que la moral que queda debe ser una moral de respeto igualitario *porque* ya no permite justificar una discriminación primaria.

Esta no debe ser una afirmación apodíctica. Reflexionemos cómo tendría que ser una fundamentación semejante. En una moral tradicionalista no sería un problema, porque las fundamentaciones tradicionalistas son disposiciones de la autoridad. Si las premisas tradicionalistas no están disponibles, se tendría que poder fundamentar por qué razón propiedades naturales como la de ser mujer, pertenecer a otra raza, etc.,

pueden tener como resultado consecuencias normativas: tener menor valor o, formulado más claramente, tener menos derechos. Algunos filósofos consideran cualquier conclusión de este tipo como una “falacia naturalista”, pero al menos *una* consecuencia de una propiedad “natural”, es decir, no normativa, sobre algo normativo es inevitable: si fijamos el ámbito de aquellos seres frente a los cuales tenemos obligaciones morales, sólo podemos hacerlo por medio de una proposición que vincula la correspondencia de derechos a una propiedad no normativa. Como ya lo he expuesto (p. 180), esta propiedad es la pertenencia, en sentido más estrecho o más amplio, a la comunidad de quienes son capaces de cooperar.

Pero esta proposición parece ser el *único* tipo. Toda otra tendría que indicar de qué modo las propiedades determinadas dentro de esta comunidad conducen a graduaciones normativas. Toda otra propiedad pensable parece normativamente irrelevante. Si suponemos, por ejemplo, que las investigaciones llevadas a cabo por algunos científicos norteamericanos acerca de la inteligencia promedio de blancos y negros conducen de hecho a la constatación de una diferencia, no es evidente en qué medida deben seguirse de ella consecuencias normativas. O bien: la circunstancia de que la exigencia de iguales derechos de la mujer sea, al menos verbalmente, algo indiscutible en todas partes donde las ideas tradicionalistas ya no tienen vigencia, se puede considerar también como un indicio de que no estamos en condiciones de considerar las diferencias naturales existentes, por ejemplo entre mujeres y varones, como relevantes para sus derechos.

Deberíamos admitir, sin duda, que la cuestión es más difícil cuando se trata de una propiedad que por su propio sentido significa que se es más o menos capaz de cooperar, como por ejemplo, “deficiente mental” o “en estado de coma”. Aquí serían imaginables justificaciones tales como que las personas que se caracterizan de esa manera tienen menores derechos. Esta idea les parece a muchos tan inhumana que desde el principio no se ocupan siquiera de la dificultad y explican: para no quedar en un terreno resbaladizo, hay que defender incondicionalmente la idea de que todos los hombres —también aquellos que no pertenecen al núcleo de los capaces de cooperación, y que no están tampoco meramente encaminados hacia allí—

tienen los mismos derechos. Esta es ciertamente una interpretación digna de encomio, pero el mero aferrarse temeroso a una tesis fuerte sólo porque en caso contrario uno entraría en un terreno resbaladizo no resulta particularmente convincente. La argumentación correcta procede probablemente del siguiente modo: todos los que pertenecen a la comunidad de cooperación, pero no pueden cooperar o apenas pueden hacerlo, son únicamente más indigentes (véase la Lección anterior). En este contexto es preciso también poner en claro que incluso allí donde la propiedad no parece de antemano irrelevante, toda limitación de los derechos basada en ella es arbitraria en su extensión: sólo se puede, o bien tener completamente todos los derechos, o bien ninguno. De aquellos que existen sólo vegetativamente parece plausible decir que no son ya tampoco indigentes, y que, por lo tanto, no es razonable decir que tienen derechos.

En todo caso, hace falta distinguir entre los predicados que conciernen a la situación de la capacidad de cooperación, y otros predicados clasificatorios (como “mujer”, “de color”, etc.). En el caso de los primeros, es necesaria una argumentación adicional para asegurar la igualdad; en el último, la afirmación de una desigualdad normativa parece equivocada de antemano, las fundamentaciones correspondientes no parecen siquiera imaginables.

Es importante que aclaremos ahora cómo el argumento a favor de la igualdad en principio de todos los seres humanos, que resulta de la exclusión de la primera discriminación, se diferencia de las reflexiones precedentes, en las que señalé que la igualdad subyace también a todos los argumentos a favor de una desigualdad en la distribución. Dichas reflexiones fueron puramente conceptuales. La exclusión de la discriminación primaria, por el contrario, pertenece a una moral determinada, o bien es algo coconstitutivo de esa moral. De allí hay que entender la gran inseguridad de mi argumentación, porque una concepción moral determinada no puede ser forzosa.

La discusión acerca de la discriminación primaria se torna más clara cuando pasamos a su concepto contrario, el de la discriminación secundaria. Por discriminación secundaria quiero entender todas las formas del reparto desigual que pue-

den darse aunque en el nivel primario no se dé ninguna desigualdad, es decir, cuando se presupone que todos tienen igual valor. Resulta completamente plausible que pueda haber razones para tomar por justa una distribución desigual de bienes y males, aunque —o bien precisamente porque— respetamos a todos por igual. Esto puede ser ilustrado una vez más mediante el ejemplo del reparto de un pastel. La madre que ama y respeta por igual a todos sus hijos puede considerar sin embargo como justo en la adjudicación de las porciones que aquel niño que sufre de hambre reciba más, y las demás razones pueden asimismo ser razones para un reparto desigual justo.

Existen, en particular, tres aspectos del reparto desigual secundario justificado que juegan un papel en la discusión acerca de la justicia, y que pueden mencionarse como criterios de distribución en lugar del de la igualdad: necesidad (el niño hambriento), mérito en sentido estrecho (rendimiento),⁸ derechos adquiridos (la promesa de la madre).

Las pretensiones de estos tres puntos de vista parecen relativizar la idea de la justicia distributiva: contradicen al reparto igualitario y se contradicen también entre sí. MacIntyre cree inclusive que dichas contradicciones disuelven el concepto moderno de justicia y que, por esa razón, hablan en contra de la moral moderna en general.⁹ Estas consecuencias son extrañas, pues las dificultades que se muestran aquí son inherentes al sentido de la justicia distributiva en general (los tres puntos de vista cumplen también un papel cuando la discriminación primaria no ha sido excluida), y el hecho de que un concepto pueda llevar en su aplicación a posibilidades contradictorias no lo suprime de ninguna manera; a lo sumo, puede mostrarse que su aplicación no es sencilla y que, dado el caso, no excluye en su ponderación factores decisionistas. Pero hemos visto ya que ésta es una característica de la moral no tradicionalista (p. 311).

Como primer paso debemos aclarar que estos tres puntos de vista distintos entran en juego únicamente en un determinado nivel de la justicia distributiva, y que no pueden volverse relevantes con respecto al reparto de toda clase de bienes. Únicamente en un nivel determinado, pues se trata de aquellos puntos de vista de un reparto desigual que, dado el caso,

también se mantienen cuando se ha excluido ya la discriminación primaria, y con ello se vincula inmediatamente el hecho de que, comoquiera que se repartan otros bienes, con la exclusión de la discriminación primaria se mantiene al menos la distribución igual de los *derechos*. Aquellos autores que opinan que la justicia distributiva está dividida de antemano por los diversos puntos de vista, no toman en cuenta que dichos puntos de vista no afectan al reconocimiento igualitario de los derechos humanos. Se pasa por alto con facilidad que la justicia distributiva no se refiere sólo a los bienes materiales, y que en la totalidad de la discusión moderna, siempre que se consideran los derechos en general, se admite la igualdad como algo obvio; esta igualdad es ya un producto de la igualdad en la cuestión de la discriminación primaria.

Pero, en el caso del reparto de un bien como el poder, parece que al menos los dos primeros puntos de vista quedan suprimidos. Se podría querer discutir esto en el caso del segundo (mérito en sentido estrecho: capacidad). Pues, ¿no es pensable que se pueda considerar como justo que deban decidir sobre los asuntos comunes quienes están capacitados en mayor medida para ello? Se ve, sin embargo, con facilidad, que quien aboga por un reparto desigual del poder a causa de capacidades desiguales no lo hace desde un punto de vista de la justicia, sino desde el punto de vista de la utilidad. La contradicción que se presenta aquí no tiene lugar entre concepciones diversas de justicia, sino entre los puntos de vista diversos de la justicia y de la utilidad. También la utilidad, si está referida a todos, puede ser un punto de vista moral. Por ello es del todo pensable que desde la perspectiva del imperativo categórico, esto es, desde la perspectiva de cualquiera, resulte moralmente más correcto postergar en forma parcial o total la justicia frente a la utilidad. Quien sea afectado negativamente por semejante resultado puede decirse a sí mismo, dado el caso: es también mejor para mí dejar en manos de otros la administración de estos asuntos comunes. Pero ni él ni ningún otro puede decir que es por esa razón más justo; es más bien injusto y la injusticia debe tomarse en cuenta moralmente. Una ponderación semejante entre los diversos puntos de vista moralmente relevantes es inherente al sentido del *Urteilsfindung* moral, y es un error llevar artificialmente

una contraposición semejante entre los distintos puntos de vista relevantes a una contradicción que pone en cuestión el sentido de la moral moderna (o del concepto moderno de justicia).

Si nos ocupamos ahora del reparto de bienes materiales, que se considera muchas veces sin razón como el único problema de la justicia distributiva, tenemos que aclararnos, en primer lugar, por qué razón son tan importantes precisamente esos tres puntos de vista mencionados. Si pasamos del reparto de derechos al reparto del poder y, finalmente, al reparto de los bienes materiales, podemos aclarar que en cada caso se trata de una distribución cada vez menos obvia desde la perspectiva moral. Es inherente al concepto de una comunidad de cooperación el que sus miembros acepten mutuamente sus derechos, pero no lo es, por el contrario, que los bienes materiales se consideren como algo que corresponda al reparto; incluso un reparto de poder es necesario solamente en la medida que es deseable una administración colectiva de los asuntos comunes. En aquella comunidad preestatal como la que, por ejemplo, Locke tiene en vista con lo que llama estado de naturaleza, se puede hablar únicamente de derechos y no de poder, y mucho menos del reparto de bienes. Cualquiera que sea el bien a repartir, no es inherente en modo alguno al concepto de justicia distributiva el que haya que repartir todo, sino solamente que, *si* hay algo para repartir, la distribución debe ser justa si no se quiere proceder arbitrariamente. Al menos en un primer paso, se puede considerar como moralmente indiferente la cuestión de si una sociedad se considera a sí misma en principio como una comunidad de bienes, y sólo en ese caso hay que hablar de un reparto justo o injusto de bienes materiales, o de si ella deja en manos de las familias particulares el ámbito total de la adquisición material, tal como ocurre en la concepción burguesa tradicional: la comunidad tendría que ayudar únicamente allí donde provisionalmente se la requiere, como vimos en la Lección anterior. El hecho de que dicha división no se considere como moralmente abierta se produce única, pero sin duda también necesariamente, cuando una división semejante lleva a que, en virtud de la escasez de recursos, algunos ejerzan poder sobre los otros, y evidentemente éste no es el caso exclusivamente bajo las condiciones de la economía moderna.

La justicia distributiva de los bienes materiales es, pues, únicamente relevante cuando ya está establecido que los bienes materiales corresponden al reparto. En el ejemplo del pastel esto estaba presupuesto. Si pensamos en la comunidad de cooperación como en una empresa común en la que todos contribuyen hasta donde pueden al rédito común, resultan como por sí mismos los dos puntos de vista de la justicia según la necesidad y la justicia según el mérito (contribución, rendimiento). De acuerdo con el grado de individualismo con el que los miembros de la empresa se consideren, se inclinarán más por una o por la otra interpretación. Si se consideran de manera contractualista, digamos como una sociedad anónima, considerarán como injusto que el *output* (el reparto) no corresponda al *input*. Si, por el contrario, se comprenden como una gran familia, el reparto del *output* se rige sólo por la necesidad. Además, cada una de estas interpretaciones se relativiza evidentemente debido a que existen acuerdos previos (el tercer punto de vista).

Esta exposición puede hacer comprensible por qué razón se originan los tres puntos de vista en el caso particular del reparto de bienes. Pero con ello no se ha dicho nada todavía acerca de su justificación. ¿Cómo tenemos que evaluar moralmente las tres pretensiones? En esta cuestión debemos tener en cuenta que, en los tres casos, se trata de razones para un reparto desigual. El reparto igualitario es la base. ¿En qué medida parece moralmente fundado limitarlo? Examinemos por orden los tres puntos de vista.

La idea de una justicia según la necesidad tiene diversos significados. Cuando Marx, en su “Crítica del programa de Gotha”, establece para la “fase superior de la sociedad comunista” el principio “Cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”, tiene en vista una sociedad de la abundancia, en la que las necesidades pueden ser satisfechas sin más. Pero esto quiere decir que la distribución resulta por sí misma y que no existen pretensiones contrapuestas, y en este caso no es razonable en absoluto hablar de justicia; Marx es también consciente de este hecho.

La exigencia de que el reparto no sea igual, sino que deba producirse según la necesidad, sólo tiene sentido cuando la necesidad se mide en el sentido mínimo según el cual puede

decirse con buenas razones que alguien necesita más medios que otro porque es indigente. Aquí parece ser de ayuda la distinción entre necesidad objetiva y subjetiva.¹⁰ Se presenta una necesidad objetivamente fundada cuando alguien está impedido físicamente, por ejemplo, es ciego, lisiado, etc. Quien es menesteroso en este sentido está perjudicado en un sentido objetivo y, como dice Ackerman, requiere de una “compensación”. Un ciego, por ejemplo, necesita medios de ayuda especiales. Quien recibe más en este sentido es meramente compensado por lo que le falta. Esta forma de consideración especial es un derecho y no puede entenderse como un cuestionamiento del reparto igualitario fundamental. El argumento vale para toda forma de necesidad especial, por ejemplo, para los enfermos y los ancianos.

Una forma completamente distinta de mayor necesidad se presenta, por el contrario, cuando se dice que una persona tiene necesidades mayores o más caras que otra. La mayor necesidad no se refiere aquí a los medios materiales de ayuda, sino que los deseos mismos son mayores que los de otros. La mayor necesidad no representa entonces la compensación de un menos, sino que es ella misma un plus. Las pretensiones de esta clase deben ser eliminadas, creo yo, porque no son accesibles a ninguna mensurabilidad intersubjetiva. Si alguien declarara una gran necesidad en este sentido, los demás podrían hacer inmediatamente lo mismo. Lo único pensable aquí es que la sociedad considere como bueno que *algunos* de sus miembros presten determinados servicios, para los cuales la formación sea particularmente costosa (por ejemplo artistas, deportistas); en cuanto a la cuestión acerca de quién recibe los correspondientes estipendios, etc., parece producirse ahora un dilema de justicia; ¿tienen el mismo derecho todos los que desean semejante educación, o decide un examen acerca de las capacidades? ¿No debemos, empero, decir que el primer principio de selección es un principio de justicia, y el segundo, uno utilitarista?

En todo caso, desde el punto de vista de la necesidad, el reparto igualitario no se puede poner en tela de juicio, pues allí donde existe una necesidad objetiva, se trata de una compensación o ayuda especial que no perjudica, en principio, a la distribución igualitaria. ¿Qué ocurre entonces con el punto de

vista del mérito en sentido estrecho, con el rendimiento, con la “contribución”? Aquí se debe distinguir entre las capacidades particulares y los talentos, por una parte, y los costos, por otra. La persona misma puede decidir acerca de la magnitud del costo, y parece correcto abrirle este espacio de juego más amplio: si prefiere emplear menos tiempo y energía, sería injusto con respecto a los otros si recibiera, no obstante, la misma compensación por su trabajo.

No es evidente, por el contrario, por qué razón alguien que tiene mayores talentos deba recibir una recompensa mayor. Pues quien en el trabajo puede poner en juego sus capacidades en una medida mayor, obtiene ya en la actividad misma una satisfacción más grande. Si se piensan las formas de trabajo necesarias en una sociedad como ordenadas en una serie que abarca desde aquellas en las que los individuos pueden desarrollarse por sí mismos, hasta las más estúpidas, que se pueden designar como trabajo “alienado”, parece más justo que un trabajo sea recompensado en mayor medida cuanto más sacrificado es. Los individuos pueden entonces, como antes con respecto al mayor o menor costo, decidir si están dispuestos a efectuar un trabajo más sacrificado en favor de una recompensa mayor, o un trabajo con el que pueden identificarse y para el cual prefieren un beneficio menor. Parece justo que el plus de ganancia sea compensado con el menos de satisfacción, y que los gerentes y científicos sean mal remunerados, y los mineros y basureros, bien remunerados. Si alguien tiene un talento particular, tiene una ventaja por naturaleza, y no parece justo que sea recompensado también por ello.¹¹ Además se podría pensar que si la sociedad estuviera organizada del modo como sugiero, el mecanismo de mercado podría ocuparse de lograr que quienes abrazaran las profesiones más interesantes por su contenido fueran aquellos que tienen los mayores talentos para ellas, y no aquellos que quieren ganar más dinero, con lo cual se obtendría aquí más bien una selección de talentos. Esta es, sin duda, una reflexión secundaria, que no tiene que ver ya con la justicia en el reparto sino exclusivamente con su practicabilidad.

El hecho de que una reglamentación semejante sea practicable es sin duda una cuestión empírica. La practicabilidad y la justicia son puntos de vista diferentes. Ahora bien, si

preguntamos por qué en nuestra sociedad los criterios para la magnitud de los salarios son justamente los inversos, nos enfrentamos con un argumento que es puramente utilitarista: el sistema de trabajo socialmente necesario funciona aparentemente sólo cuando los trabajos más interesantes se vinculan con el estímulo adicional de la mejor remuneración. Aquí no puede tratarse de la cuestión empírica acerca de qué tipo de remuneración comparativa es la más practicable, sino que se trata de separar la cuestión de la mayor practicabilidad de la cuestión de la mayor justicia. Supongamos que el modelo recién esbozado no es practicable y que en una economía capitalista son necesarios los estímulos. El hecho de que los estímulos sean necesarios no significa que la remuneración comparativa que se comprende a partir de este punto de vista sea justa. Resulta más bien evidente ahora considerar la interpretación, según la cual el mayor rendimiento “merece” un mayor salario, como la ideología de la economía capitalista: el sistema económico tiene, además, un respaldo moralmente erróneo, debido a que lo que resulta necesario por razones económicas (o parece serlo; pues radica en el interés de los privilegiados) debe ser igualmente justo.

Desde luego es posible considerar esta concepción, según la cual hay que remunerar mejor aquellos trabajos que requieren de capacidades especiales, también como la moralmente mejor, aunque se la reconozca como más injusta. Al igual que en el caso del reparto de poder, puede parecer mejor desde la perspectiva de cualquiera que un plus de utilidad —un plus de producción de la riqueza social— compense un menos de justicia. Una distribución injusta puede parecer la mejor en términos morales. La justicia es sólo un aspecto del bien.

Puedo ilustrar esto con el principio central de justicia de Rawls, el llamado *difference principle* [principio de diferencia]. Rawls defiende primariamente una concepción igualitaria, que limita sin embargo de tal manera que incluso un reparto desigual sería justo si favoreciera a los miembros de la sociedad que tienen la peor posición. La limitación es para Rawls necesaria precisamente porque, dado el caso, una distribución desigual incrementa la riqueza total de manera tal que aun aquellos que por ello reciben menos que los otros, perciben sin

embargo más de lo que habrían recibido de otro modo. En este caso particular es posible (pero ciertamente no es forzoso) que un reparto desigual así definido sea preferido también desde la perspectiva de aquellos que reciben menos que otros. Lo que no resulta claro en Rawls es que en este caso el punto de vista utilitario tiene un peso moralmente mayor que la justicia, y ello no puede ser evidente para él, porque no diferencia entre “bueno” y “justo”. No se puede poner en duda que el *difference principle* significa una desventaja de algunos frente al reparto igualitario, y parece curioso considerar esto como el orden “más justo”. No critico aquí la idea de Rawls en cuanto tal, sino el hecho de que no diferencie los diversos puntos de vista relevantes para la evaluación moral de un orden social, y no puede diferenciarlos porque ha definido de antemano la palabra “justo” de tal modo que parece ser justo todo aquello que se prefiere desde la perspectiva de la *original position* [posición original]. Rawls hace aquí en realidad una concesión al utilitarismo, la cual, sin embargo, no es perceptible en cuanto tal en virtud del extraño uso que hace del lenguaje.

Por consiguiente, con respecto al segundo punto de vista, llego a la conclusión de que Rawls no puede cuestionar la justicia del reparto igualitario: un reparto no igualitario puede ser moralmente mejor, pero no es el más justo. Por el contrario, hay que admitir que el tercer punto de vista, según el cual es justa aquella distribución que mantiene los derechos y pactos existentes, contradice al reparto igualitario. Pero lo contradice simplemente en la medida en que los derechos adquiridos serían vulnerados por toda propuesta de un nuevo reparto que fuera más justo que el anterior, pero lo serían también en el caso de cualquier propuesta de cambio según alguna concepción de lo mejor. Aquí se observa una tensión que está meramente dada por la dimensión temporal de las instituciones humanas. En la medida en que toda constelación social está vinculada con ciertos derechos, cualquier propuesta de introducir mejoras en la sociedad vulnera los derechos existentes.

Lo que mi elucidación de los tres puntos de vista del reparto desigual justo debía mostrar era, primero, que la limitación del reparto igualitario, que parece desprenderse de ellos, tiene un alcance mucho menor del que corrientemente se supo-

ne; segundo, que se trata menos de una limitación de la justicia igualitaria por otros puntos de vista sobre la justicia, que de una limitación del punto de vista de la justicia en cuanto tal por otros puntos de vista, que se pueden considerar a sí mismos a su vez como relativos al bien moral; y tercero, que la existencia de puntos de vista contradictorios entre sí, entre los cuales hay que efectuar una ponderación, no puede cuestionar el concepto de justicia ni el de lo moralmente correcto.

Para finalizar, debo regresar a la pregunta acerca de en qué medida tenemos que considerar, en general, los intereses sociales y, en particular, la riqueza social, como una unidad, esto es, como algo repartido o a repartir justa o injustamente. La pregunta reza entonces: ¿en qué medida es bueno (moralmente bueno) *aplicar* la idea de justicia distributiva —no importa cómo se la entienda— dentro de la sociedad? He dicho ya que parece forzoso para una moral distribuir derechos, porque ello está contenido de antemano en la idea de una moral, y si se trata de la moral del respeto igualitario, parece necesaria la justicia igualitaria con respecto a los derechos. Parece igualmente indubitable que tenemos que aplicar el punto de vista de la justicia a las diferencias en el reparto del poder, porque el poder de uno significa siempre la limitación de la libertad de los otros. La cuestión acerca de hasta dónde es preciso moralmente aplicar la justicia distributiva a los intereses de la sociedad puede referirse únicamente a la riqueza social, y por lo general se la entiende únicamente de ese modo.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que en la polémica contra la idea de la justicia igualitaria se mezclan con frecuencia dos nociones completamente distintas. Mientras se pregunta indistintamente: “¿qué tiene realmente a su favor una justicia igualitaria?”, no se advierte, la mayoría de las veces, que esta pregunta puede ser entendida de dos maneras diferentes. Se puede querer decir, en primer lugar: ¿qué tiene a favor la concepción igualitaria de justicia frente a otras concepciones de justicia? De ello me he ocupado hasta aquí. Pero, en segundo lugar, se puede preguntar: ¿por qué, o en qué medida se debe aplicar el punto de vista de la justicia en general a la riqueza social?

Contra la interpretación de la riqueza social como una masa unitaria que hay que repartir entre todos, se objeta:¹² en una

sociedad “natural”, no conformada todavía de una manera socialista o por un Estado del bienestar, la producción tiene lugar de una forma tal que los productos son siempre propiedad de los individuos. Por ello parece una intromisión artificial repartir a otros lo que los individuos han producido, y una redistribución semejante paraliza el placer de los individuos por trabajar y tener iniciativas. En la medida en que éste perdura, se tenderá a quebrar una y otra vez la igualdad instituida. Por otra parte, es injusto quitar a los individuos aquello que han producido para sí. La aplicación de la idea de justicia a los bienes materiales es, por consiguiente, tanto injusta como ineficaz, y además tiene como consecuencia el surgimiento de un aparato burocrático con tendencias totalitarias.

Esta argumentación parte de una representación determinada de la realidad, del modelo de los pequeños productores que cuidan de sí mismos y de los cuales algunos son más diligentes que otros. Si este modelo correspondiera a la realidad, sería admisible reforzar, frente a los postulados de distribución, el plus de libertad que está contenido en él. Pero, en el capitalismo, no corresponde a la realidad. En él, la libertad negativa de algunos lleva a las relaciones de poder, y por ello a una limitación de la libertad positiva de los otros. La ideología liberal conservadora presupone también que todos comienzan en condiciones iguales, y que por lo tanto cada uno debe imputar a sí mismo el tener menos. En realidad, los medios de producción se encuentran desde el principio en manos de algunos, y las posibilidades de desarrollo de cada hombre dependen de la familia en la que ha nacido.

En la argumentación de aquellos que se oponen a la aplicación de los puntos de vista de la justicia a la riqueza social, debemos sin embargo diferenciar los argumentos morales cuestionables de aquellos que apuntan a la eficiencia. Como ya hemos visto dentro de la discusión misma acerca de la justicia, los argumentos utilitaristas pueden, dado el caso, prevalecer incluso moralmente frente a los argumentos de justicia. Se podría replicar a la argumentación conservadora admitiendo que la aplicación de la idea de justicia sea *limitada*: una vez que se ha aceptado esto, es decir, que la aplicación de la idea de justicia a la totalidad de los bienes materiales de una sociedad no es ordenada de antemano por la

moral del respeto igualitario, podría insinuarse la posibilidad alternativa de la institucionalización de una justicia mínima. Y como tal se ofrece una concepción fuerte de los derechos humanos, que incluye en especial los derechos económicos y los derechos relativos a las condiciones iguales de subsistencia, tales como iguales oportunidades de educación y la abolición del derecho sucesorio. (Para el derecho sucesorio, la mayoría de las veces se aducen puntos de vista utilitaristas: la posibilidad de ceder en herencia la propiedad a los hijos sería así un estímulo para su adquisición y, con ello, para la producción; pero su injusticia está fuera de dudas.)

Con ello retorno a la cuestión con la que comencé esta Lección, la pregunta acerca de cómo se vinculan entre sí la problemática de los derechos humanos y la de la justicia. He señalado ya que también los derechos humanos, de los que se admite en general que corresponden por igual a todos, son asunto de la justicia, y ahora podría agregarse: la concepción de los derechos humanos es una concepción de la justicia mínima, y precisamente en dos grados, uno cualitativo y otro cuantitativo. La concepción de los derechos humanos de la tradición liberal corresponde a la de una justicia cualitativa mínima: al menos las determinadas posiciones legales que se expresan en los derechos de libertad negativa se garantizan por igual para todos. Por el contrario, la concepción de los derechos humanos que incluye los derechos económicos asegura a todos los ciudadanos el derecho a una subsistencia mínima, esto es, tanto a los bienes materiales como a las oportunidades de adquirirlos (como el derecho al trabajo), y a aquellos servicios que pueden ser obtenidos con ellos (como la asistencia médica, etc.).

En virtud de esto es posible comprender, al menos en parte, por qué razón una teoría de la justicia como la de Rawls ni siquiera discute la cuestión de si debe haber derechos económicos: pues, si se adopta una posición tan férrea con respecto al reparto justo de los bienes materiales, como lo hace en principio Rawls, la cuestión de los derechos económicos se bate en retirada (sin duda se añade en su caso el hecho de que pasa por alto los problemas específicos de los grupos sociales que no pueden ayudarse a sí mismos, así como el problema de la desocupación). La concepción de la realización efectiva de los

derechos económicos es, al menos en parte, una versión alternativa frente a la concepción de la justicia distributiva. En cuanto realización efectiva de una justicia económica mínima, que es ya sin duda difícil de efectuar cuando se piensa, por ejemplo, en los problemas globales, y se toma en consideración, por ejemplo, que el derecho al trabajo no se ha vuelto efectivo en ningún país capitalista, ella es una versión más débil, pero una versión que da cuenta de la parte justificada de la argumentación conservadora contra la justicia.

Esto no significa, con todo, que la exigencia de institucionalización de los derechos socioeconómicos pueda reemplazar la exigencia de la realización efectiva de una mayor justicia. La exigencia de mayor justicia debe distinguirse del distorsionado cuadro de la distribución igualitaria que los conservadores han pintado sobre la pared. La exigencia de una remuneración justa del trabajo, tal como está contenida en mis reflexiones, que parecen tal vez utópicas, acerca de una remuneración laboral justa, parece moralmente tan necesaria como la de la realización efectiva de los derechos económicos. Si mi descripción de la concepción de los derechos humanos como la de una justicia mínima es correcta, precisamente en esa minimalidad reside lo que la hace moralmente insuficiente. La concepción de los derechos humanos es, en contraposición con la exigencia dinámica de mayor justicia, una idea estática. Ambas concepciones se complementan en cuanto exigencias reales, y pueden tener también razonables efectos recíprocos. Por ejemplo, una estipulación determinada de la ayuda para la subsistencia puede ser rechazada por injusta. Por otra parte, la concepción de los derechos humanos abarca ámbitos que pueden ser considerados en cuanto tales como propios de la justicia, pero que pueden ser fácilmente pasados por alto cuando la discusión sobre la justicia se fija normalmente sobre el problema del reparto de los bienes materiales. Puesto que la concepción de los derechos humanos, comoquiera que se la amplíe económicamente, no cuestiona, al menos en teoría, las diferencias extremas en el bienestar, debe ser completada por la exigencia —no restringida por su propio sentido— de mayor justicia si la idea del respeto igualitario no ha de convertirse en una farsa.

Notas

1. John Rawls, *Teoría de la justicia*; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980.; trad. cast.: *Justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

2. La crítica en mi artículo "Comments on Some Methodological Aspects of Rawls' Theory of Justice" en: *Analyse und Kritik* 1 (1979), pp. 77-89; ahora en *Probleme der Ethik*, pp. 10-32 [*Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988], no se refería todavía a este punto fundamental. En lo demás mantengo inalterada la crítica efectuada allí. Se refiere a las particulares dificultades que se siguen de la llamada *original position* [posición original], que Rawls emplea como modelo a partir del cual deben decidirse todas las cuestiones de la justicia política. Puedo resumir la crítica de la siguiente manera: Rawls vacila acerca de si la base de sus principios de justicia es nuestra intuición moral o la *original position*. Desde luego, a partir de la cosa misma sólo puede ser la intuición moral, pues la *original position* se funda exclusivamente en que debe ser un buen representante de una intuición moral determinada (igualitaria). En ello reside, empero: la orientación por dicho representante no sólo es superflua sino perjudicial, ya que si se siguen de este representante consecuencias que no provienen de la intuición moral, tales consecuencias no sólo deben ser rechazadas sino que, en la medida en que esto ocurre así, se muestra que la *original position* no es un buen representante. Pero con ello se derrumba todo el planteo de la *original position*. Sin embargo, puede tener su valor para problemas especiales y sólo cuando se fundamenta por qué la orientación por ella es mejor para estos problemas que la orientación inmediata por las intuiciones morales o por el principio moral. Para un resumen positivo conciso del contenido de la posición de Rawls, véase mi exposición en: F. Raddatz (comp.), *Zeit-Bibliothek der 100 Sachbücher*, Francfort, 1984, pp. 360-363.

El libro de Ackerman me parece que supera esencialmente al de Rawls en cuanto a su planteo, porque Ackerman, en primer lugar, parte directamente de sus dos principios igualitarios fundamentales (p. 11) y evita algo tan artificial como una *original position*, y porque, en segundo lugar, no ve el problema de la justicia social en la pregunta acerca de cómo debe ser establecido un Estado de una vez y para siempre, sino en la cuestión —que hay que formular bajo las circunstancias correspondientes— acerca de cómo hay que fundamentar la legitimidad de las diferencias de poder existentes (p. 3 s.). Las argumentaciones a favor y en contra son presentadas por Ackerman como un diálogo que no debe lesionar los dos principios (así como algunos principios formales adicionales). La exposición de los argumentos bajo la forma de diálogo incrementa la intuitividad; creo, sin embargo, que Ackerman se equivoca cuando sostiene que la forma dialógica es un elemento esencial de su posición (p. 10). Todos sus diálogos pueden entenderse como simples argumentaciones; la primera y la segunda persona no son esenciales. La objeción es similar a la del caso de Habermas. Ackerman se distingue ciertamente de Habermas debido a que su diálogo está "limitado" (*constrained*), a saber, por sus principios. En el último capítulo de su libro intenta fundamentar estos principios a su vez dialógicamente. Por esa razón, en él resultan así dos formas de diálogo, cuya diferencia no parece advertir.

3. "Justice and Equality" ["Justicia e igualdad"], en: Waldron, *Theories of Rights*, p. 60. Véase allí también la referencia a Ulpiano.

4. La mejor fenomenología o hermenéutica de nuestra concepción de justicia que conozco es la de J. Stuart Mill en el quinto capítulo de su pequeño libro *Utilitarianism*; trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Orbis, 1985. El hecho de que Mill sea de ayuda precisamente allí donde elucida aquel concepto que el utilitarismo en realidad ha pasado por alto, tiene su razón probablemente en el hecho de que Mill procura defender, en los restantes capítulos de su libro, una tesis dada de antemano, mientras que aquí se puede ocupar sin prejuicios de lo previamente dado. En cualquier caso, no alcanza a captar unitariamente las diversas significaciones.

Es interesante en nuestro contexto que nombre también dos significados que caen fuera del concepto desarrollado arriba. Opina, en primer lugar, que la idea más originaria de justicia es la *conformity to law* [conformidad a la ley]. Ella corresponde aproximadamente a la primera noción de justicia, que Aristóteles antepone a su diferenciación entre justicia correctiva y distributiva, y según la cual es "justo" quien es *nomimos*, quien se comporta de acuerdo con las leyes (*Ética a Nicómaco*, V, 3).

En segundo lugar, Mill destaca como un significado de justicia el hecho de que alguien es injusto cuando lesiona los derechos de los otros, y entiende estos derechos exclusivamente como referidos a las obligaciones negativas. Sería injusto en este sentido quien viola sus obligaciones negativas. Hay filósofos que emplean el término "justicia" únicamente en este sentido, por ejemplo, Adam Smith y Schopenhauer.

Este significado está estrechamente vinculado con la interpretación de Aristóteles, según la cual tanto la justicia distributiva como la correctiva constituyen lo contrario de lo que llama *pleonexía*, el querer tener más (de lo merecido). Esto puede sorprender a primera vista, porque, si un juez o quien reparte los bienes decide injustamente, el motivo difícilmente puede ser que él mismo quiere tener más. La concepción aristotélica se vuelve comprensible, sin embargo, cuando no se entiende la falla desde la perspectiva de quien reparte sino desde la de los afectados. Si los afectados quieren otro reparto que el que se sugiere desde el punto de vista imparcial, el motivo, al menos corriente, para ello consiste en que se quiere tener para sí más de lo que corresponde.

Ahora bien, con ello puede vincularse la interpretación según la cual también aquel que ha vulnerado el orden moral es considerado como "injusto". También nosotros podemos decir: ha obtenido ventajas injustas. Por eso se comprende que Aristóteles entienda aparentemente como injusto en particular a aquel que ha obrado incorrectamente en el trato comercial involuntario. Y de allí surge inmediatamente el significado que Mill destaca y que ha llevado a la tradición que se aprecia en la terminología de Adam Smith y Schopenhauer. Esto quiere decir, empero, que el modo de obrar moralmente reprochable y que, dado el caso, hay que perseguir penalmente se clasifica con efecto retroactivo desde un punto de vista en el que se lo considera a partir de la perspectiva de la justicia correctiva. Esto no parece particularmente razonable, y explica seguramente también por qué este concepto de justicia no ha penetrado en la conciencia general. La circuns-

tancia de que Aristóteles clasifique de esta manera la violación de las obligaciones negativas puede haber tenido su base en el hecho de que de otra manera no habría podido incluir bien las obligaciones negativas en su ética de las virtudes (véanse pp. 243-4).

Si bien no resulta especialmente convincente designar como injusticia a la violación de las obligaciones negativas, Mill tiene a pesar de todo razón en el hecho de que aquí surge un concepto más estrecho de obligación. Kant lo considera de manera similar. También para él es algo característico de las obligaciones negativas el que su observación pueda ser exigida penalmente. Pero, tras lo expuesto en la Lección anterior, esto sugiere considerar como fundamental para la unidad de esta clase aquello que (en principio) se puede perseguir penalmente, y no las obligaciones negativas. Aunque, por ejemplo, los padres lesionen sus obligaciones positivas con respecto a sus hijos, esto se puede perseguir penalmente. Como concepto unitariamente más estricto de obligación se sugiere por ello una definición según la cual toda obligación de una persona A que corresponde a un derecho de la persona B que éste tiene frente a A, pertenece a este concepto estricto (esto abarca ahora tanto la totalidad de las obligaciones negativas que se refieren a un derecho de B que irradia asimismo a todos los demás individuos, como también las obligaciones positivas particulares que corresponden a un derecho de B que éste tiene especialmente con respecto a A, de tal manera que decimos que A es responsable de B). Hay que distinguir de estos derechos aquellos que la persona B tiene frente a la comunidad en su totalidad (y donde la comunidad en su totalidad es responsable de B). Esta parece ser la diferenciación tal como se produce cuando se considera el concepto de derecho como primario en cuanto al contenido.

La primera de las significaciones adicionales de justicia que nombra Mill se puede vincular con la interpretación que sostengo en el texto, de tal manera que toda acción referida a otros es “justa” si es “correcta”, medida según el orden legal o, también, según el orden moral. Pero también en este caso parece que una situación compleja es transformada en acciones simples no morales que proceden únicamente del punto de vista del juez que dictamina.

Cuál de los significados es el más originario desde el punto de vista histórico es algo sin importancia para nosotros. Ninguna de las dos significaciones adicionales que menciona Mill parece haber penetrado con particular profundidad en la conciencia general actual. Pero esto es algo secundario. No es especialmente importante determinar dentro de qué límites se emplea de hecho la palabra “justo”. De lo que se trata es de aclarar los contextos. El concepto de justicia, tal como lo he desarrollado en el texto, revela dentro de estas diferenciaciones rasgos unitarios que hacen parecer razonable designarlos mediante la palabra unitaria “justicia”, aun cuando las cuestiones verbales sean en última instancia irrelevantes.

Hay que mencionar todavía otro significado de “justo” empleado con especial frecuencia en el discurso cotidiano. Decimos que una persona es injusta cuando juzga inadecuadamente una situación moral compleja (por ejemplo, cuando ella y otra persona se hacen reproches mutuos), cuando evalúa equivocadamente su importancia. La justicia en este sentido (como enjuici-

ciamiento comparativo adecuado de las pretensiones morales) no representa ningún concepto adicional de justicia: se encuentra inmediatamente próximo a la justicia correctiva.

5. Sobre el agradecimiento y el resentimiento, la pena y la recompensa, véase Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, parte II, sección i.

6. Para este tema véase el artículo de P. Strawson, "Freedom and Resentment". En "Der Begriff der Willensfreiheit", en: *Philosophische Aufsätze*, Francfort, 1992 [trad. cast.: "El concepto del libre albedrío", en: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997], he intentado mostrar que el concepto de libertad no debe ser entendido metafísicamente.

7. Una posición equivocada en esta difícil cuestión sostiene E. Schmidhäuser, *Vom Sinn der Strafe* [Sobre el sentido de la pena], Gotinga, 1963. Un representante decidido de la teoría de la disuasión es A. Kenny en el cuarto capítulo de su libro *Freewill and Responsibility* [Libre albedrío y responsabilidad], Londres, 1978.

8. La expresión "mérito en sentido estrecho o amplio (moral)" es plausible en alemán, en tanto que el inglés tiene dos palabras: *desert* para el sentido estrecho y *merit* para el más amplio.

9. *Tras la virtud*, capítulo 17. Para estos tres puntos de vista, véase en especial D. Miller, *Social Justice* [Justicia social], Oxford, 1976. Mientras que en Rawls y Ackerman dichos puntos de vista se presentan sólo marginalmente, para Miller son centrales. Este considera que son característicos de tres sistemas económicos diferentes de la sociedad.

10. Me baso aquí en indicaciones de Ackerman, *Justicia social en el estado liberal*, § 14.

11. Véase también Rawls, *Teoría de la justicia*, § 17.

12. Véanse el artículo de Minogue, en: G. M. K. Hunt, *Philosophy and Politics* [Filosofía y política], Cambridge, 1990, y partes de la argumentación de R. Nozick en: *State, Anarchy and Utopia* [Estado, anarquía y utopía], Nueva York, 1974.

Bibliografía

- Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980.
[*Justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.]
- Aiken, H. D., "Rights, Human and Otherwise", *Monist*, 1968, 502 ss.
- Alexy, R., *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden, 1985.
- Aristóteles, citado según la edición de la Academia Prusiana.
- Bedau, H., "The Right of Life", *Monist*, 1968, 550 ss.
- , "International Human Rights", en: T. Regan y D. Van de Veer (comps.), *And Justice for All*, Totowa (EE.UU.), 1982, 207 ss.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns y H. L. A. Hart (comps), Londres, 1970.
- Ebbinghaus, J., "Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs", en: *Gesammelte Aufsätze*, 1968, 80 ss.
- Feinberg, J., "Duties, Rights and Claims", *American Philos. Quarterly* 3 (1966), 137 ss.
- Fichte, J. G., *Werke* (compil. por F. Medicus), Hamburgo, 1912.
- Frankena, W., *Ethics*, Prentice Hall, 1963.
- Freud, S., *Gesammelte Werke*, Francfort, 1960. [*Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.]
- Fromm, E., *El miedo a la libertad (Escape from Freedom*, Nueva York, 1947).
- , *Ética y psicoanálisis (Man for Himself*, Londres, 1949).
- , *El arte de amar (The Art of Loving*, Nueva York, 1956).
- Gert, B., *The Moral Rules*, Harper, 1966. Nueva edición: *Morality*, Oxford, 1988.
- Gewirth, A., *Reason and Morality*, Chicago, 1978.
- Foot, P., "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *Philosophical Review* 81 (1972), 305 ss.
- , "Virtues and Vices", en: *Virtues and Vices*, Oxford, 1978, 1 ss.
- Habermas, J., "Wahrheitstheorien", en: H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Homenaje a W. Schulz, Pfullingen, 1973, 211 ss.
- , "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm", en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983, 53-126.

- , *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981.
- Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford, 1963.
- Hartmann, N., “Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik”, Berlín, 1944 (edición de la Academia Prusiana), reproducido en: *Kleine Schriften*, Berlín, 1957, II, 191 ss.
- Hegel, G. W. F., *Werke*, Francfort, 1971.
- , *Phänomenologie des Geistes* (compil. por Hoffmeister), Leipzig (Philos. Bibl.), 1949. [*Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.]
- Hruschka, H., “Die Konkurrenz von goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17./18. Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischem Imperativ”, *Juristen Zeitung* 42 (1987), 941 ss.
- Hume, D., *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (compil. por Selby-Bigge), Oxford, 1902.
- Hunt, G. M. K., *Philosophy and Politics*, Cambridge, 1990.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana, Berlín, 1902 ss.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, citado según la segunda edición (“B”). [*Crítica de la razón pura*, varias ediciones.]
- Kenny, A., *Action, Emotion and Will*, Londres, 1963.
- , *Freewill and Responsibility*, Londres, 1978.
- Kohlberg, L., “From Is to Ought”, en: T. Mischel, *Cognitive Development and Epistemology*, Nueva York, 1971.
- Lohmann, G., “Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlustfahrungen”, en: F. Farber (comp.), *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*, Wurzburg, 1991, 183 ss.
- Mackie, J. L. H., *Ethics*. Penguin, 1977.
- , “Can There Be a Right-Based Moral Theory?”, en: J. Waldron, *Theories of Rights*, Oxford, 1984, 168 ss.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Londres, 1981.
- Marquard, O., “Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften”, en: *Apologie des Zufalls*, Stuttgart, 1986, 98 ss.
- Mill, J. St., *Utilitarianism*, Indianapolis, 1971. [*El utilitarismo*, Madrid, Orbis, 1985.]
- Miller, D., *Social Justice*, Oxford, 1976.
- Musil, R., *Nachlass zu Lebzeiten*, Hamburgo, 1957.
- Nowell-Smith, P. H., *Ethics*, Pelican, 1954.
- Nozick, R., *State, Anarchy and Utopia*, Nueva York, 1974.
- Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, Londres, 1947.
- Piaget, J., *Les jugements morales chez l'enfant*, París, 1932.
- Platón, *Werke* (modo de citar habitual siguiendo la edición Stephanus).

- Raphael, D. D. (comp.), *British Moralists 1650-1800*, Oxford, 1969.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard, 1971. [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.]
- , “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223 ss.
- Regan, T. y Van de Veer, D. (comps.), *And Justice for All*, Totowa, 1982.
- Ryle, G., *Dilemmas*, Oxford, 1954.
- Schiller, F., *Werke*, comp. por L. Bellermann, Leipzig y Viena, Meyers Klassiker-Ausgaben, sin año.
- Schmidhäuser, E., *Vom Sinn der Strafe*, Gotinga, 1963.
- Schopenhauer, A., *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, en: *Sämtliche Werke* (compil. por J. Frauenstädt), Leipzig, 1916, IV, 103-275.
- Schweitzer, A., *Kultur und Ethik*, Munich, 1923.
- Shue, H., *Basic Rights*, Princeton, 1980.
- Sieghart, P., *The Lawful Rights of Mankind*, Oxford, 1985.
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* (D. D. Raphael y A. L. Macfie, comps.), Oxford, 1976.
- Stevenson, Ch. L., “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, 1937.
- Strawson, P., “Freedom and Resentment”, *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), 187 ss.
- Taylor, G., *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, 1985.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.
- , “Sprache und Ethik”, en: *Philosophische Aufsätze*. [*Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997.]
- , *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, 1979. [*Autoconocimiento y autodeterminación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.]
- , “Comments on some Methodological Aspects of Rawls’ Theory of Justice”, en: *Analyse und Kritik* 1 (1979), 77-89; en alemán en: *Probleme der Ethik*. [*Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.]
- , “Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik” (1981), en: *Probleme der Ethik*.
- , “Retraktationen” (1983), en: *Probleme der Ethik*.
- , *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984.
- , “John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit”, en: F. Raddatz (comp.), *Zeit-Bibliothek der 100 Sachbücher*, Francfort, 1984.
- , *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, Berlín, 1988, 2ª ed.

- , “Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights” (1988), en: *Philosophische Aufsätze*.
- , *Philosophische Aufsätze*, Francfort, 1992.
- , *Ethik und Politik*, Francfort, 1992.
- Urmson, J. O., “On Grading”, en: A. Flew, *Logic and Language*, segunda serie, Oxford, 1953, 159 ss.
- Vlastos, G., “Justice and Equality”, en: J. Waldron, *Theories of Rights*, Oxford, 1984, 41 ss.
- Warnock, G. H., *The Object of Morality*, Londres, 1971.
- Williams, B., “A Critique of Utilitarianism”, en: J. J. Smart y B. Williams, *Utilitarianism for and against*, Cambridge, 1973, 77 ss.
- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985.
- Winnicott, D. W., *The Maturation Process and the Facilitating Environment*, Londres, 1965.
- Wolf, U., “Brauchen wir eine ökologische Ethik?”, *Prokla* 69 (1987), 148 ss.
- , *Das Tier in der Moral*, Francfort, 1990.
- Wright, G. H. von, *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963.

Índice de nombres propios

- Ackerman, B. 188, 342, 346, 363-364, 366
Adorno, T. 18
Agustín, san 39
Aiken, H. D. 341
Alexy, R. 334-38, 155, 321, 329s., 340-41
Apel, K. O. 150s, 154s.
Aristóteles 20, 30s., 34, 39, 54, 56, 68, 86-87, 100, 102s., 105, 111-112s., 115s., 123, 135, 170, 196, 203, 208, 212-216, 218, 219s, 225-248, 252-256, 266, 274s., 276, 279, 282-284, 289-290, 343-347, 364-365
Ayer, A. 199

Bedau, H. 322
Benito, san 209
Bentham, J. 183, 202, 303s., 306s.
Böhler, D. 152

Cicerón 39

Dworkin, R. 188

Ebbinghaus, J. 150, 168
Eichmann, A. 108

Feinberg, J. 321, 340
Fichte, J. G. 258s.
Foot, P. 47, 218
Frankena, W. 123
Franklin, B. 221

Freud, S. 29, 58s., 250-51
Fromm, E. 233, 244, 248-257, 260-261, 262, 283, 293

Gauthier, D. 75
Gert, B. 31, 208, 211
Gewirth, A. 151, 164, 201

Habermas, J. 30, 44, 144, 151-164, 277, 364
Hare, R. M. 91, 139-140s., 149, 165, 188, 308-310
Hart, H. L. A. 47
Hartmann, N. 246
Hayek, F. 336
Hegel, G. W. F. 35, 110, 113, 149, 188s., 190-193, 194s., 209s., 248, 254, 257-258, 287, 301, 306, 336, 341
Heidegger, M. 135, 197s., 231, 251, 341
Hitler, A. 340
Hobbes, T. 71
Horkheimer, M. 18
Hruschka, J. 75
Hume, D. 43, 52-54, 63, 67, 74s., 91, 111-112, 146s, 166, 168, 218s, 239s., 259, 266-268, 274, 277s., 280, 283, 292, 302s., 306, 315
Hutcheson, F. 67, 75, 170, 292, 300, 307s, 306-308, 315

Jesús 61

- Kambartel, F. 164
 Kamlah, W. 152
 Kant, I. 15, 17s., 24s., 27-28, 34-36, 40s., 42-44, 50-52s., 60, 62, 69s., 69, 74-78, 82-85, 87, 90s., 94-151, 154, 156, 161, 166-173, 175, 186, 188, 191-192, 198, 200-202, 207-208s., 214, 216-217, 220s, 225, 237-238, 266-267, 274, 277s., 281-283, 289-292, 296-298, 303s., 307-308, 311-313, 317, 324, 334, 336, 338, 341, 365
 Kenny, A. 246, 290, 366
 Kierkegaard, S. 201, 203
 Kohlberg, L. 183
 Kubie, L. 264

 Lessing, G. 65
 Locke, J. 329, 353
 Lohmann, G. 210
 Lorenz, K. 152
 Lorenzen, P. 152
 Lübke, H. 188, 210s.

 MacIntyre, A. 164, 185, 188s., 191, 194-210, 213s., 217-218s., 221, 228, 232, 234, 238, 351
 Mackie, J. L. 47, 70s., 77, 144, 165, 200, 307, 317s.
 Marquard, O. 188, 210
 Marx, K. 19s., 249, 254, 354
 Mill, J. St. 364-365
 Miller, D. 366
 Moore, G. E. 91
 Musil, R. 183

 Nietzsche, F. 15, 203-204

 Paton, H. J. 138, 149-150
 Piaget, J. 260
 Pinochet, A. 340
 Platón 17, 30, 38, 71, 86-87, 89, 100, 102, 123, 226s., 229, 233-234, 245s., 343s.
 Protágoras 72

 Rawls, J. 31 s., 70 s., 77, 188, 342-343, 346, 357-358, 361, 363-364, 366
 Ritter, J. 188, 191, 193-194, 210-10
 Ryle, G. 246

 Sandel, M. 188
 Sartre, J.-P. 311
 Schiller, F. 107, 110, 112-114, 123
 Schmidhäuser, E. 366
 Schopenhauer, A. 69, 74s., 166-176, 179, 268s., 364
 Schwemmer, O. 151
 Shklar, J. 174
 Shue, H. 329-331, 338-341
 Sieghart, P. 338, 340
 Simónides 343
 Smith, A. 88, 116, 132, 171, 212, 215-217, 223, 241, 260, 263-285, 291-297, 301, 303s., 360s., 366
 Spitz, R. 184
 Stalin, J. 340
 Stevenson, Ch. 199, 211
 Strawson, P. 21-22, 88, 366

 Taylor, Ch. 188
 Taylor, G. 55
 Theognis 224
 Trasímaco 229

 Ulpiano 343, 364
 Urmson, J. O. 62

 Vlastos, G. 324, 343s.

 Warnock, G. J. 264, 302-303, 315
 Wellmer, A. 152, 164
 Williams, B. 38, 86, 123, 164, 219, 315
 Winnicott, D. W. 62
 Wittgenstein, L. 39
 Wolf, U. 174s., 176, 179, 183
 Wright, G. H. von 47, 51, 54, 62, 218-221, 233, 239s.

Índice temático

- A priori 90s., 96s.
Absoluto, gramaticalmente 36
Admiración 222, 293
Afectos, morales 20, 37s.
Altruismo 89
Amor al prójimo 256, 262
Animales 175-180, 340-341
Aprobar 56, 63, 293s.
Autoestima, sentimiento de 56
Autonomía 85s., 88, 92, 138
- Bueno 36-37, 41-42, 48-56, 77, 221-223; en MacIntyre 207-08
- Castigo, teorías del 345-346
Compasión 69, 106; generalizada 174s.
Conciencia moral 56-57, 72, 293
Contractualismo 70-74
Convenciones 45, 222s.
Costumbres, moralidad 34s., 191
Cuasi moral 73
Culpa, sentimiento de 222s.
- Deber 36, 38s., 62
Deberes, colisión de 139
Deontológico 119-120, 318
Derechos de libertad 335s.
Derechos: generales 321s., morales 322, 324-329; especiales 318-320; subjetivos 316-317, 320; de los animales 340-341
Desprecio 222
Dignidad 335-336, 339
- Egoísta 87, 89
- Emotivismo 199-201
Ética 33-35, 38s.
Ética de la compasión 69, 166-175
Ética del discurso 25, 130, 151-166, 309
Exigencia, recíproca 57
- Falacia, naturalista 91s.
Fetos 181-183
Fundamentación (de una moral): absoluta 66, 68; contractualista 73-74, natural 68s.; no tradicionalista 66, 74s.; plausible 82-83; relativa 76-77; tradicionalista 23, 63s.; trascendente (véase tradicionalista)
- Fundamentos de plausibilidad 83
- Identidad 55; moral 58
Igualitario 80-81, 346-348
Imparcialidad 345
Imperativo 40; categórico 43s., 80
Indignación 20-21, 56s., 220
- Juicios morales 37s., 39-40
- Lack of moral sense* 59, 73, 262-263
- Mérito 344s., 346, 364s.; en sentido estrecho 351, 355s.

Moral 33-35, 38; una 32, 39, 73;
 política 317; tradicionalista
 186s.
 Moral, concepto formal de 54
 Motivación: moral 105-117; para
 la moral 28s.
 Motivos y fundamentos 82

 Nacimiento 181s.
 Naturales, derechos 323, 325
 Naturaleza del hombre 67-69,
 228
 Necesidad, práctica 42
 Niños 180-181, 332s.
 Normas 41; morales 56; sociales
 44s.

 Obligación moral 39-40
 Oportunista 298-320

 Promesa 319-320

 Razón 44
 Razón, normas de la 41-42

 Reconocimiento 258s.
 Reglas de juego 42
 Reprobación 56s., 63
 Respeto 78, 259s., 287s., 348

 Salud, anímica 232-233
 Sanción, interna 57-59; social
 44s.
 Sentimientos, morales (*véase*
 Afectos)
 Ser-bueno, concepción del 63, 65-
 66, 84; plausible 77, 81

 Teleológico 119-121, 317s.
 Tener-que 36s., 39s., 42, 57, 60,
 221-223.

 Utilitarismo 216-217, 300-308

 Valor absoluto 324
 Vergüenza 56, 222; moral 56-57
 Virtudes de la felicidad 219-220,
 235

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2520



Editorial Gedisa
ofrece los siguientes títulos sobre

FILOSOFÍA

- MICHEL FOUCAULT** *La verdad y las formas jurídicas*
- AA.VV.** *Michel Foucault, filósofo*
- GIANNI VATTIMO** *Introducción a heidegger*
- GIANNI VATTIMO** *El fin de la modernidad*
Nihilismo y hermenéutica
en la cultura posmoderna
- GIANNI VATTIMO Y OTROS** *La secularización de la filosofía*
Hermenéutica y posmodernidad
- GIANNI VATTIMO Y OTROS** *Filosofía y poesía*
- LEWIS ROWELL** *Introducción a la filosofía de la música*
- TZVETAN TODOROV** *Frágil felicidad*
Un nuevo ensayo sobre Rousseau
- LUDWIG WITTGENSTEIN** *Sobre la certeza*
- KARL JASPERS** *La práctica médica en la era tecnológica*
- CORNELIUS CASTORIADIS** *Los dominios del hombre.*
Las encrucijadas del laberinto
- DONALD DAVIDSON** *De la verdad y de la interpretación*
Fundamentales contribuciones
a la teoría del lenguaje
- JEROME BRUNER** *Realidad mental y mundos posibles*
- JEAN-FRANÇOIS LYOTARD** *La posmodernidad*
(explicada a los niños)
- JEAN-FRANÇOIS LYOTARD** *La diferencia*
- PAUL RICOEUR** *Ideología y utopía*

- BERNARD SICHERE *Historias del mal*
- MONICA VIRASORO *De ironías y silencios*
Notas para una filosofía impresionista
- MICHAEL D. RESNIK *Elecciones*
Una introducción a la teoría de la decisión
- NOAM CHOMSKY *Aspectos de la teoría de la sintaxis*
- MITSOU RONAT *Conversaciones con chomsky*
- JAAKKO HINTIKKA *El viaje filosófico más largo*
De Aristóteles a Virginia Woolf
- J. L. MACKIE *Ética*
La invención de lo correcto y lo incorrecto
- THOMAS NAGEL *La última palabra*
- THOMAS NAGEL *Otras mentes*
- AGNES HELLER *Una filosofía de la historia en fragmentos*
- MANUEL CRUZ Y OTROS *Tolerancia o barbarie*
- DAVID J. CHALMERS *La mente consciente*
En busca de una teoría fundamental
- GILLES DELEUZE *Empirismo y subjetividad*
La filosofía de David Hume
- ALAIN FINKIELKRAUT *La sabiduría del amor*
- EDGAR MORIN *Pensar Europa*
- HANNAH ARENDT *Hombres en tiempos de oscuridad*
- FINA BIRULÉS (COMP.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*
- GERARD DELEDALLE *Leer a Peirce hoy*

- JACQUES DERRIDA *Memorias para Paul de Man*
- PIER ALDO ROVATTI *Como la luz tenue*
Metáfora y saber
- MARTIN HEIDEGGER *Introducción a la metafísica*
- JEAN-PAUL DESPINS *La música y el cerebro*
- GREGORIO KAMINSKI *Spinoza: la política de las pasiones*
- F. VARELA, E. THOMPSON
Y R. ROSCH *De cuerpo presente*
Las ciencias cognitivas y la experiencia humana
- DANIEL C. DENNETT *La actitud intencional*
- DANIEL C. DENNETT *La libertad de acción*
Un análisis de la exigencia de libre albedrío
- Daniel C. Dennett *Contenido y conciencia*
- STEPHEN R. GRAUBARD *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial*
Sistemas simbólicos y redes neuronales
- HILARY PUTNAM *Representación y realidad*
Un balance crítico del funcionalismo
- HILARY PUTNAM *El pragmatismo: un debate abierto*
- ROBERT NOZICK *Meditaciones sobre la vida*
- KITARO NISHIDA *Indagación del bien*
- HANS-GEORG GADAMER *Poema y diálogo*
- HANS-GEORG GADAMER *El estado oculto de la salud*
- Pascual Martínez Freire *La nueva filosofía de la mente*
- ERNST TUGENDHAT *Ser-verdad-acción*
Ensayos filosóficos
- ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*
- ERNST TUGENDHAT *Diálogo en leticia*
- JULIO CABRERA *Crítica de la moral afirmativa*



Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Ernst Tugendhat Lecciones de ética

¿Cómo hay que entender la moral cuando se suprimen todas las instancias religiosas y tradicionales de su justificación? En cuanto al contenido de esta pregunta, Tugendhat está cerca de Kant, pero la pretensión kantiana de una fundamentación absoluta de la moral resulta insostenible. En su lugar, el autor propone un «tejido de razones y motivos» que tienen, cada uno, su valor específico, aunque todos ellos son restringidos: al amoralista no se le puede refutar.

Puesto que no se puede fundamentar de manera absoluta el concepto kantiano del respeto universal e igual de la ley moral, sino sólo hacerlo plausible, estas lecciones exploran también otras concepciones susceptibles de permitir la construcción de una ética para nuestro tiempo. Objeto del análisis son los conceptos de la ética discursiva kantiana, los de Schopenhauer y Hegel, de Alsdair MacIntyre, de Hume y del utilitarismo, entre otros.

Retomando las concepciones de Aristóteles y de Erich Fromm, Tugendhat se guía por la pregunta acerca de la relación entre las virtudes propias a la moral y las virtudes propias a la persecución de la felicidad. Volviendo a Adam Smith, amplía el concepto moral kantiano a una moral que no sólo se refiere a actos y omisiones, sino también a actos afectivos intersubjetivos. De este modo muestra que también la moral regulativa de la Edad Moderna necesita ser completada por una moral de las virtudes.

Ernst Tugendhat nacido en Brno (República Checa) en 1930, emigró en 1938 a Suiza y en 1941 a Venezuela. Estudió filología clásica y filosofía en las Universidades de Stanford y Friburgo/Br. Después de su habilitación en Tubinga enseñó como catedrático de filosofía en la Universidad de Heidelberg y en la Universidad Libre de Berlín hasta su jubilación en 1992. Desde entonces se ha ido dedicando intensamente a la investigación y la enseñanza universitaria en Chile, Austria, Alemania, la República Checa, Inglaterra, Colombia y Brasil. Gedisa ha publicado sus libros *Ser-Verdad-Acción* y *Diálogo en Leticia*.

ISBN 84-7432-600-1



9 788474 326000

302431