

CAPITULO 1: LA ÉTICA DE LA GRECIA ANTIGUA*Cristopher Rowe***Resumen histórico**

La tradición de la ética filosófica occidental -en la acepción general de la búsqueda de una comprensión racional de los principios de la conducta humana- comenzó con los griegos de la antigüedad. Desde Sócrates (469-399 a.C.) y sus inmediatos seguidores, Platón (c. 427-347) y Aristóteles (384-322) hay una clara línea de continuidad que, pasando por el pensamiento helenístico (es decir, en sentido amplio, postaristotélico), romano y medieval, llega hasta la actualidad.

Si bien es cierto que los problemas e intereses de los filósofos éticos modernos con frecuencia se separan de los de los antiguos griegos, sus discursos constituyen una reconocible continuación de los que tenían lugar en los siglos V y VI BCE. Esta vinculación no es puramente histórica. El estudio de los textos antiguos, al menos en el mundo anglosajón, constituye hoy día principalmente la labor de eruditos que son también filósofos, y que reconocen en ellos una relevancia y vitalidad inmediata que trasciende su época. Este proceso es bidireccional; por una parte, las ideas modernas dan una y otra vez una dimensión adicional a nuestra comprensión del pensamiento griego; por otra, las ideas del pensamiento griego conservan su capacidad de configurar directamente, o al menos agudizar, la reflexión contemporánea -especialmente en el ámbito de la ética (para dos ejemplos recientes, si bien de diferente género, véanse las obras *Ethics and the limits of Philosophy* de Bernard Williams y *The fragility of goodness* de Martha Nussbaum). La cuestión de dónde concluye la ética griega es una cuestión discutida. Por ejemplo, Lucrecio y Cicerón, los dos primeros escritores filosóficos más importantes en latín, aspiran sobre todo a interpretar las fuentes griegas para un auditorio romano, y fue el pensamiento griego principalmente el estoicismo en sus diversas formas- el pensamiento dominante de la vida intelectual de Roma desde el final de la República en adelante. Pero en el contexto actual la «ética griega» engloba el período que va desde Sócrates a Epicuro (341-271) inclusive y a los fundadores del estoicismo griego, Zenón de Citio (334-262), Cleantes (331-232) y Crisipo (c. 280-c. 206).

Crisipo fue especialmente prolífico y se dice que escribió más de setecientos «libros» (es decir, rollos de papiro); Epicuro escribió cerca de la tercera parte. Pero de toda esta producción queda muy poco: no poseemos ninguna de las obras de Crisipo, y sólo tres resúmenes y una recopilación de las «doctrinas básicas» de Epicuro. El poema de Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas* nos ofrece una presentación bastante completa de los principios del epicureísmo, aunque con escasa referencia a las doctrinas éticas, y Cicerón ofrece lo que parecen descripciones muy competentes de las características básicas del sistema epicúreo, del estoicismo y también de la versión del escepticismo adoptada por la Academia de Platón en los siglos III y II. Por lo que hace referencia al resto, la evidencia relativa a la época helenística -que también incluye a otras escuelas menores como los cínicos- ha de recopilarse sobre todo a partir de escritos y referencias dispersas de escritores posteriores, muchos de los cuales son testigos característicamente hostiles.

Pero en los casos de Sócrates, Platón y Aristóteles, que sin duda alguna pueden considerarse los representantes más influyentes de la ética griega, estamos en mejor posición. De hecho, el propio Sócrates no escribió nada, pero podemos hacernos una buena idea de sus ideas y métodos característicos a partir -entre otras fuentes- de los diálogos iniciales de Platón como el *Eutifrón* o el *Laques*, cuya principal finalidad parece haber sido continuar la tradición socrática de filosofía oral en forma escrita. En obras posteriores como la *República* (obra de la cual el importante diálogo *Gorgias* puede considerarse una suerte de esbozo preliminar), Platón sigue desarrollando una serie de ideas que le separan cada vez más de Sócrates, aunque sin duda las habría considerado una extensión legítima del enfoque socrático: sobre todo lo que llegaría a conocerse como la «teoría de las formas», y una teoría del gobierno estrechamente vinculada a aquélla. Por su parte, Aristóteles no querrá saber nada de la teoría platónica de las formas, que parece haber rechazado poco después de incorporarse a la Academia, a los diecisiete años de edad. Pero con esa gran excepción, sus dos tratados de ética, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* (ambas escritas tras la fundación de su propia escuela, el Liceo o Perípatos) se basan directamente en esta herencia de la Academia, como también su tratado titulado *Política*. De hecho, escritores posteriores como Cicerón no percibieron una diferencia esencial entre la filosofía platónica y la aristotélica, aunque esto fue sustancialmente desde la perspectiva de un contraste entre éstas y la de Epicuro. Cuestión más compleja es la de la relación de los filósofos helenísticos con Aristóteles, y con Sócrates y Platón, pero no hay duda de que en general escribieron con un buen conocimiento de sus antecesores.

2. Temas y cuestiones de la ética griega

La ética griega de todos los períodos gira sustancialmente en torno a dos términos, eudaimonía y areté; o bien, según su traducción tradicional, «felicidad» y «virtud». Estas son quizá las mejores traducciones posibles, pero -como veremos- en muchos contextos pueden resultar muy equivocadas. Así pues, no estará de más comenzar por aclarar el significado verdadero de estos dos términos nucleares.

Veamos en primer lugar la eudaimonía. La versión habitual de este término al español, «felicidad», en la actualidad denota quizás ante todo una sensación subjetiva de satisfacción o placer (como en la expresión, «más feliz que un niño con zapatos nuevos»). Sin embargo, los griegos atribuían la eudaimonía a alguien haciendo referencia más bien

a lo que normalmente sería la fuente de estos sentimientos, es decir, la posesión de lo que se considera deseable, algo más parecido a un juicio objetivo.

Así pues, alguien puede ser denominado eudaimon porque es rico, poderoso, tiene buenos hijos, etc.; si bien estas cosas pueden procurar satisfacción, la atribución de eudaimonía no la implica necesariamente (si así fuese, la máxima de Solón «no llames feliz a ningún hombre hasta que ha fallecido» sería literalmente absurda; también lo sería la idea de Platón de que un hombre bueno sería eudaimon incluso si estuviese empalado -aunque éste es un ejemplo menos seguro, pues en cualquier caso se trata de una paradoja intencionada). Por supuesto, el término «felicidad» también puede utilizarse en un sentido «objetivo» como éste, pero probablemente sólo por derivación del otro sentido: si «la felicidad es un café caliente» esto es así porque o bien el café o el calor le hacen a uno sentirse feliz.

La relación entre «virtud» y areté es algo más compleja. En primer lugar puede decirse que no sólo las personas sino también las cosas poseen su propia areté (¿«excelencia»?). Pero en segundo lugar, y más importante, la lista de las aretai (en plural) de un ser humano puede incluir cualidades que no son en absoluto «virtudes» -es decir, no son cualidades morales: así, por ejemplo, la lista de Aristóteles incluye el «ingenio», y la capacidad para filosofar con éxito, cualidades que parecen estar bastante alejadas del ámbito de la moralidad. Por otra parte, la mayor parte de lo que consideramos virtudes -aunque no todas ellas- lo son, y en realidad lo que Sócrates y Platón entienden por areté parece limitarse considerablemente a éstas (su lista básica es esta: sabiduría, justicia, coraje y moderación, a las cuales se añade a menudo la «piedad», que se relaciona con la conducta correcta hacia los dioses). Desde nuestro punto de vista, la sabiduría puede resultar extraña, como condición a lo sumo de algunos tipos de conducta moralmente respetable. Pero en cualquier caso Sócrates parece adoptar una posición diferente, al afirmar que cada una de las demás virtudes es de alguna manera idéntica a la sabiduría o conocimiento.

La importancia de estas cuestiones relativas a la traducción resulta patente tan pronto como nos enfrentamos a la cuestión fundamental que preocupó a todos los filósofos morales griegos. El primero en formularla fue Sócrates (o al menos el Sócrates descrito por Platón): ¿cómo debe vivir un hombre para alcanzar la eudaimonía? Ahora bien, si la cuestión significaba simplemente «¿qué es una vida agradable?», carecería totalmente de interés, pues casi cualquier cosa puede encajar en esa descripción. Lo que quizás es más importante es que implicaría una posición fundamentalmente hedonista en Sócrates, lo que sin duda no es el caso: si en cualquier sentido murió por sus creencias, no le movió el placer de hacerlo. (El «Protágoras» de Platón indica una forma en que sus ideas podrían interpretarse en términos hedonistas, pero no debe considerarse aplicable al Sócrates histórico.) Entre las principales figuras, sólo Epicuro identifica la eudaimonía con el placer; para todos los demás en principio es una cuestión abierta la de si el placer o el gozo es incluso una parte de la vida eudaimon. Pero incluso para el propio Epicuro «eudaimonía es placer» es algo que ha de razonarse, y no una mera tautología. Si es así, y si la «respuesta a Sócrates» de Epicuro es «placenteramente», esa cuestión no puede contener en sí misma una referencia esencial al placer. Más bien es una llamada a la reflexión sobre lo realmente deseable en la vida humana: ¿cómo debería vivir un hombre para que podamos decir razonablemente de él que ha vivido de manera consumada?

La respuesta del propio Sócrates, que se repite virtualmente en todos los autores de la tradición griega, da un lugar preferente a la areté. Si se considerase la areté equivalente a la «virtud», podría considerarse una sencilla afirmación de que la vida buena es, necesariamente, una vida moral buena. Casualmente ésta podría constituir más o menos el núcleo de la posición de Sócrates -y de Platón, en la medida en que podamos distinguir a ambos. Pero Aristóteles parece adoptar finalmente una concepción bastante diferente: para él la vida «de acuerdo con» la areté en sentido supremo resulta ser la vía del intelecto, en la cual lo «moral» y las restantes «virtudes» sólo desempeñan un papel en tanto en cuanto el intelecto humano -al contrario que su contrapartida, el intelecto de Dios- es un aspecto de una entidad más compleja (el ser humano en su conjunto), que tiene necesidades y funciones más complejas. En este caso, claramente, areté significa algo bastante diferente de «virtud»; si lo traducimos de ese modo, la conclusión de Aristóteles parecerá realmente extraña -y no tenemos indicación clara de que piense estar aplicando el término de forma radicalmente nueva.

Podemos acercarnos más a una idea del verdadero sentido de la areté atendiendo al tipo de argumento que utilizan Platón y Aristóteles para vincularla con la eudaimonía. Se supone, en primer lugar, que los seres humanos -considerados bien como complejos de alma y cuerpo (Aristóteles) o como almas temporalmente unidas a cuerpos (Platón)- son como las demás cosas del mundo en razón de que tienen una «función» o actividad que es peculiar a ellos. El segundo supuesto es que la vida buena, eudaimonía, consistirá en el desempeño exitoso de esa función. Pero, en tercer lugar, nada puede desempeñar con éxito su función peculiar a menos que posea la areté relevante, es decir, a menos que sea buena en su género (así, por utilizar dos ejemplos platónicos, sólo serán buenos los caballos capaces de ganar carreras y los cuchillos de podar que puedan utilizarse con éxito para cortar los viñedos). Pero esto plantea entonces dos cuestiones: ¿cuál es la «función» de los seres humanos, y cuál es la areté con ella relacionada? Las respuestas de Platón son, respectivamente, «el gobierno y similares» (es decir, el gobierno por el alma de su unión con el cuerpo) y la «justicia»; las de Aristóteles son «una vida activa de aquello que posee razón» y «la mejor de las aretai».

Es cuestión disputada la de si Aristóteles se está ya refiriendo aquí a la areté del intelecto operando de forma aislada, o si quiere decir otra cosa: quizás la combinación de ésta con el tipo de areté que considera necesario para la vida práctica, y que constituye el núcleo principal de la Ética (sabiduría práctica, unida a las disposiciones relevantes del ethos o «carácter», justicia, coraje, ingenio y otras). Pero para nuestros actuales propósitos lo significativo es que tanto para Platón como para Aristóteles el contenido de la areté depende de una idea previa de lo que constituye ser un ser humano. En este sentido es muy diferente del concepto de «virtud», que ya señala un ámbito de investigación más o menos bien definido para el «filósofo moral»

-la propia categoría de «moralidad». El filósofo moderno puede empezar preguntándose por la relación entre consideraciones morales y no morales, por la naturaleza del razonamiento moral o sobre cuestiones morales sustantivas. Semejante categoría apenas existe en el contexto griego clásico. El objeto de investigación no es la moralidad, sino la naturaleza de la vida buena para el hombre; y como pueden tenerse diferentes nociones acerca de la naturaleza humana, también pueden tenerse diferentes concepciones sobre lo que debe ser vivir una vida humana buena, y sobre el papel que en esta vida representan -si acaso alguno- el tipo de cuestiones que probablemente consideraremos desde el principio centrales para los intereses de la ética filosófica.

En un sentido esto es quizás una exageración. La justicia, el coraje, la moderación, la «piedad», la liberalidad -todas estas virtudes forman parte del ideal cívico de Grecia de los siglos V y IV BCE; y a primera vista esto parece poco diferente de nuestra propia presunción general en favor de las «virtudes». Pero no deberíamos llevar muy lejos este argumento. Quizás, para nosotros, en las circunstancias de la vida de cada día el concepto de virtud probablemente es algo que se justifica a sí mismo, en el sentido de que si en una situación particular se conviene en que esto o aquello es lo correcto y virtuoso, eso ya constituye al menos una razón *prima facie* para elegirlo; y si las personas que están en posición de optar por ello dejan de hacerlo, nuestra reacción natural es decir o bien que no tienen muchos principios, o que no han meditado suficientemente la cuestión. En el *Gorgias* de Platón, Sócrates propone un análisis similar con respecto a la areté: al denominar «vergonzosas» las acciones injustas -sugiere- él y cualquier otra persona está diciendo implícitamente que hay una poderosa razón para evitarlas (pues de otro modo el término «vergonzoso» sería un ruido carente de significado). Pero lo que él quiere rebatir es la concepción de que comportarse de manera injusta o incorrecta es a menudo mejor para el agente, la tesis que parece defender con vigor su oponente. En realidad, Sócrates sólo con sigue convencerle al final demostrando -si bien por medios algo tortuosos- que el propio término «vergonzoso» ha de entenderse en los mismos términos. Desde este punto de vista, las reglas de justicia no son más que una limitación a la libertad de obrar de uno, impuestas o bien por la sociedad, o como indica Trasímaco en la *República*, por cualquier gobierno que ostente el poder, a fin de ampliar sus intereses. Si ésta parece una posición extrema -y lo es-, refleja con exactitud una ambivalencia muy generalizada no sólo hacia la justicia sino hacia todas las «virtudes» cívicas. Por supuesto se admitía que uno tenía obligaciones para con su ciudad, y para con sus conciudadanos; pero también había otros grupos de obligaciones concurrentes respecto a otros grupos en el seno de la ciudad -los socios, amigos, o la familia de uno. Algo más crucial era el firme sentido que tenía el ciudadano varón de su propia valía, y de estar en un estado de permanente competencia con los demás. A falta de cualquier noción de imperativo moral, de un «debe» que de algún modo lleve consigo (por vago que sea su sentido) su propia marca de autoridad, siempre podía plantearse la cuestión de por qué hay que cumplir obligaciones cuya fuerza parecía estar en proporción inversa a su distancia del hogar (por supuesto en otras sociedades puede surgir la misma actitud); en la Inglaterra y los Estados Unidos de la actualidad, por ejemplo, políticos, periodistas y otros aliados de la derecha conservadora parecen dispuestos a fomentarla. Pero lo más probable es que haya sido más acusada en una sociedad como la de la antigua Atenas, que nunca conoció un consenso moral liberal de ningún tipo.

Tampoco, cuando en el *Gorgias* Sócrates adopta el criterio del autointerés, está simplemente tomando la posición de su oponente, o arguyendo *ad hominem*. Aunque en su opinión -una vez más, si podemos creer en el testimonio de Platón- había dedicado toda su vida al servicio de los atenienses, intentando incitarles a la reflexión activa sobre la conducción de su vida, la idea de que el servicio a los demás pueda ser un fin en sí apenas parece aflorar en todos sus argumentos explícitos. Si, como creía, todos buscamos la eudaimonía esto quiere decir la nuestra propia y no la de otro. Por ello, también para él, el hecho de que determinados tipos de conducta parecían suponer la preferencia de los intereses de los demás al propio interés era el problema mismo, no la solución; y cualquier defensa con éxito de la justicia y similares tenía que mostrar de algún modo que éstas iban, después de todo, en interés del agente. En este sentido hemos de comprender las famosas paradojas socráticas, de que «areté es sabiduría», y «nadie peca deliberadamente». «Si piensas con suficiente profundidad -está diciendo- siempre constatarás que el hacer lo correcto es lo mejor para ti» -y si alguien hace lo contrario, es porque no lo ha meditado suficientemente. El bien que supuestamente se desprende de la acción correcta no es de orden material, aunque incluirá el uso correcto de bienes materiales; más bien consiste en vivir una vida consumada, para lo cual la acción correcta, basada en el uso de la razón, es el principal (¿o bien único?) componente («nadie peca deliberadamente» -o bien, como suele traducirse, «nadie comete voluntariamente el mal»): ésta es la famosa negativa de Sócrates de la existencia de *akrasia*, o «debilidad de la voluntad». El comentario característico de Aristóteles sobre esta tesis, en la *Ética a Nicómaco* VII, es que difiere de forma manifiesta con respecto a los hechos observados», aunque a continuación pasa a conceder -también de forma característica que en cierto sentido Sócrates tenía razón. Lo que Sócrates negaba era que uno pudiese obrar contra su conocimiento del bien y el mal. Aristóteles opina que así es, pero en el sentido de que aquello que el placer «arrastra» u oscurece en el hombre de voluntad débil no es el conocimiento en sentido habitual, es decir el conocimiento del principio general relevante, cuanto que su conocimiento del hecho particular de que la situación actual se engloba bajo aquél.

La mayoría de los sucesores de Sócrates adopta una estrategia general parecida a ésta, aunque sólo los estoicos sienten la tentación de vincular la vida buena de forma unilateral a los procesos racionales. Para Platón y Aristóteles, el uso de la razón es una condición necesaria, no suficiente, para vivir la vida de la areté práctica. De hecho señalan que no todos los actos permiten la reflexión. Supongamos que veo a una señora mayor (no a mi abuela, o a la tía Lucía) a punto de ser arrollada por un camión de diez toneladas: si me detengo a razonar la situación, el camión se habría adelantado a la decisión que Sócrates probablemente hubiese considerado correcta. Lo que se necesita obviamente, y que ofrecen Platón y Aristóteles, es un énfasis paralelo en el aspecto de la disposición a obrar. Si hago

lo correcto, y me arriesgo a hacer algo para salvar a la anciana, esto se debe en parte a que he adquirido la disposición a obrar de ese modo, o porque he llegado a ser ese tipo de persona (es decir, una persona con coraje) a pesar de lo cual cuando tenga tiempo a pararme a pensar, la razón confirmará la bondad de mi acción. Quizás Sócrates hubiese estado de acuerdo con esto como una modificación importante de su posición. O bien podría haber ofrecido un modelo de razonamiento diferente que hubiese incluido de algún modo las decisiones instantáneas, como parecen haber hecho los estoicos: si existió alguna vez, el sabio estoico evidentemente hubiese sabido qué era correcto hacer en cualquier circunstancia, y actuado en consecuencia. En cualquier caso, todos los que siguieron a Sócrates -incluso, a su modo, el hedonista Epicuro- estuvieron dispuestos a aceptar dos ideas básicas de él. En primer lugar, aceptaron que esa justificación debe ir en última instancia en el interés individual de la persona. También hay un acuerdo generalizado en que las aretai socráticas son indispensables para la vida buena. Excepto cuando, sorprendentemente, se dedica a elogiar la vida puramente intelectual, ésta parece ser la posición de Aristóteles; asimismo, los hedonistas como Epicuro insisten en que estas «virtudes» cardinales tienen un lugar, en tanto en cuanto aumenten la suma de placer. Si el placer es la única meta racional de la vida, y se define tan ampliamente -como hizo Epicuro- como la ausencia de dolor, el hacer lo justo será la forma más eficiente de evitar daños dolorosos para uno mismo, una actitud moderada hacia los placeres (en sentido ordinario) nos ahorrará tanto la frustración del deseo insatisfecho como las consecuencias de los excesos, y el coraje resultante de razonar sobre las cosas que tememos eliminará la forma más potente de angustia mental.

En sí, el énfasis en el autointerés puede parecer una especie de egoísmo, y en realidad en Epicuro esa sería exactamente la forma correcta de describirlo. Pero la interpretación del «autointerés» de otros filósofos, que considera incluso necesariamente buenas para quienes las poseen las cualidades de consideración a los demás como la justicia, le dan un contenido diferente (a pesar de la tesis paradójica de Aristóteles de que alguien que actúa por los demás, como el hombre que muere por sus amigos o por su país, es philautos, alguien que se ama a sí mismo, en tanto en cuanto «reclama una mayor parte de lo bueno para sí mismo»). Este fue de hecho el único medio existente para defender estas cualidades en una sociedad que -a pesar de los pronunciamientos sublimes de figuras públicas como Píndaro en el Discurso Fúnebre que le atribuye Tucídides- seguían otorgando un gran valor al estatus y al logro individuales. El auge de la ética griega puede considerarse en gran medida una reflexión de la superposición de un ethos sustancialmente individualista con las exigencias de conducta de cooperación que implican las instituciones políticas de la ciudad-estado. Lo que los filósofos intentan demostrar es que, a la postre, no existe conflicto entre ambos. También la fe en la razón tenía raíces profundas en la cultura griega de los siglos V y IV, tanto en cuanto expresión del hábito de argumentar y discutir, consustancial a una forma de sociedad política que suponía un considerable grado de participación individual, como en calidad de reacción contra formas de persuasión menos razonables que los teóricos de la retórica de la época ya habían convertido en un gran arte. Sólo los hedonistas defendieron la separación de la esfera política, considerada excesivamente peligrosa; todos los demás conciben al hombre, por utilizar la famosa expresión de Aristóteles, como un «animal político», o más bien como un ser destinado por naturaleza a participar, de forma racional, en la vida de la comunidad. Esto no está quizás más claro en ningún otro lugar que en el estoicismo, que considera la realización de nuestras relaciones con otros miembros de la especie como parte de nuestra maduración como seres racionales.

Pero si nos importan las acciones buenas o correctas, ¿cómo llegamos a conocer qué acciones son buenas y correctas? Esta cuestión, que coincide con la interrogación moderna acerca de las fuentes del conocimiento moral, llegó a ser inevitablemente una de las principales preocupaciones de los filósofos griegos, sin duda porque tendieron a subrayar lo difícil que era. Sólo para los hedonistas resultaba fácil: la «acción correcta» era simplemente la que generalmente se consideraba correcta, y como sólo se justificaba por su contribución al placer, en principio las zonas intermedias podían entenderse por referencia a ese criterio, reconocible para cualquiera. En cambio Sócrates parece afirmar que ni él puede dar una explicación adecuada de eso que valora tanto, la areté, ni ser capaz de encontrar a nadie que pueda hacerlo. Al mismo tiempo, Platón lo describe como una persona que se comporta como si cualquiera pudiese descubrir su contenido, pues el Sócrates de los primeros diálogos -que, como he dicho, parece aproximarse más al Sócrates histórico- está dispuesto a debatir la cuestión con cualquiera.

Por otra parte, en los diálogos posteriores, en que las ideas auténticas socráticas empiezan a disolverse y pasar a un segundo plano, Platón empieza a considerar accesible este conocimiento, aunque en principio sólo para unos pocos. Su teoría general del conocimiento (la «teoría de las formas») tiene mucho en común con la teoría de las ideas innatas. Lo que se conoce, al nivel supremo y más general, es una colección de objetos, de la que todos tuvimos conocimiento directo antes de nacer (las «formas» o «ideas»). Por ello, todos nosotros podemos tener alguna noción de verdades generales; pero sólo aquellas personas cuyas capacidades racionales están especialmente desarrolladas -es decir, los filósofos- pueden reactivar plenamente su recuerdo. La consecuencia es que la propia areté sólo está totalmente accesible a éstos, por cuanto supone el ejercicio de la razón y la elección deliberada (no se puede elegir lo que no se conoce), y la mayoría, si quiere ser capaz de imitar la armonía descubierta por las personas intelectualmente más dotadas, debe ser despojada de su autonomía. Esta es en cualquier caso la concepción que Platón propone en la República. En los diálogos posteriores desaparece sustancialmente la idea de la posibilidad de descubrir las verdades éticas por introspección racional, siendo sustituida por un mayor énfasis en la necesidad de consenso entre los ciudadanos acerca de los valores públicos y privados. Pero a lo largo de todas sus etapas, el proyecto platónico siempre tiene más que ver con la fundamentación de estos valores que con su examen en sí, y con la comprensión de sus implicaciones para la vida cotidiana. Platón dice mucho sobre el tipo de persona que deberíamos ser, y sobre el porqué (a grandes rasgos, porque ser así está en armonía con nuestra naturaleza como

seres humanos y con la naturaleza en su conjunto) pero relativamente poco que nos pueda ayudar a resolver los problemas particulares a los que tiene que enfrentarse realmente en la vida la persona individual.

El propio Platón da algún signo de percibir esta laguna en su exposición, pero no encuentra la forma de colmarla. El hecho es que ninguna referencia a la verdad eterna, o la estructura del universo, puede decirme cómo actuar ahora. En realidad, los estoicos le siguen por semejante callejón sin salida al invertir todo su esfuerzo en el ideal imposible del sabio, cuya actitud y acciones infaliblemente responderán de algún modo a su papel predeterminado en el drama cósmico. A primera vista Aristóteles parece ofrecernos algo más prometedor. Empieza rechazando cabalmente la teoría del conocimiento de la República y en su lugar levanta una teoría que sitúa la fuente de las nociones éticas en la propia experiencia de la vida. Conocer cómo actuar, la posesión de la sabiduría práctica, significa tener «vista» para encontrar soluciones; y ésta sólo puede desarrollarse mediante una combinación de preparación de los hábitos correctos y un conocimiento directo de las situaciones prácticas. Ésta es en sí una propuesta atractiva, que concuerda al menos con nuestras intuiciones más optimistas sobre el ser humano: que nuestra sensibilidad y nuestra capacidad de tomar decisiones adecuadas por nuestra cuenta, aumentan gradualmente mediante un proceso de ensayo y error. El problema está en que Aristóteles se detiene aquí. Al igual que Platón describe tipos de conducta correcta -por ejemplo en su famosa «doctrina del término medio», que sitúa cada una de las «virtudes» entre los correspondientes «vicios» del exceso y el defecto. El coraje será cuestión de encontrar el equilibrio correcto entre el miedo y la confianza; la moderación está entre la gratificación excesiva y la total insensibilidad al placer; el ingenio entre la grosería y la falta de humor, y así sucesivamente. También subraya, mucho más de lo que lo hizo Platón, lo difícil que es aplicar estas descripciones a los casos concretos, y en general lo imprecisa que es la ciencia de la ética. Pero probablemente nosotros diríamos que éste es precisamente el punto en el que resulta interesante -y útil- la filosofía moral. El mundo está plagado de problemas -sobre las formas de la guerra, sobre la propia guerra, sobre la vida y la muerte, la sexualidad, la raza y la religión- sobre los cuales apenas podemos considerar adecuado el mero aseguramiento de Aristóteles: «la madurez traerá la respuesta».

Una dificultad ulterior de la posición de Aristóteles es que vincula sus conclusiones a patrones de conducta preexistentes. El hombre aristotélico es un ser de la Grecia del siglo IV, en muchos sentidos incapaz de ser transportado a cualquier otro entorno cultural. Sócrates y Platón están menos sujetos a esta crítica, en tanto parecen proponerse reformar en parte las actitudes vigentes. Así, si Sócrates está insatisfecho con las respuestas que obtiene a sus preguntas sobre la justicia, o la piedad, ello se debe no sólo a que sus conciudadanos sean incapaces de expresar sus ideas, sino también a que con frecuencia dicen cosas con las que está sustancialmente en desacuerdo. Así, la idea de la piedad del Eutifrón se basa en una concepción inaceptable de la naturaleza de los dioses; y la explicación del hombre de la calle que Polemarco da de la justicia en la República -justicia es hacer el bien a nuestros amigos y dañar a nuestros enemigos- encuentra la objeción razonable de que el dañar a cualquiera por se parece más bien algo injusto.

En este sentido Sócrates y Platón -pues después de todo es Platón quien reconstruye o inventa los argumentos de Sócrates en su lugar- parecen personas cabalmente radicales. Pero esto es en parte ilusorio. Los argumentos de Sócrates no van dirigidos a señalar el error en la orientación de los demás, sino a revelar la falta de claridad en sus ideas, y la forma en que tan a menudo llegan a creer en cosas que en realidad son contradictorias. De hecho, todo su método presupone que alguien puede descubrir la verdad por ellos: lo que desea conocer es algo que es común a todos, si pudieran expresarlo adecuadamente. En cierto sentido esta idea prefigura la doctrina platónica del aprendizaje como recuerdo, que de forma similar implica que la verdad ética es algo común a todos (aun cuando no sea normalmente accesible). Por supuesto también implica que esta verdad -como habrían convenido Sócrates y Aristóteles- es objetiva, y no meramente determinada por la cultura (en este libro hay otros ensayos que abordan esta cuestión: véanse en especial el artículo 35 «El realismo»; el artículo 38, «El subjetivismo», y el artículo 39, «El relativismo»). Sin embargo, el hecho es que todo lo que cualquiera de los tres filósofos cree que se «descubre», tanto mediante la interrogación, la introspección o la experiencia, tiene mucho que ver con la resolución de la tensión entre los valores cívicos e individualistas que antes identifiqué como rasgo básico de la sociedad griega de la época. Si pudieran volver de entre los muertos, Sócrates y compañía alegarían como atenuante que es probable que estas tensiones se den en cierto grado en cualquier sociedad; por añadidura podrían intentar entonces devolver la acusación de relativismo cultural contra sus colegas modernos, por su obsesión con esa desconcertante categoría especial de consideraciones denominadas «morales». Pero ninguna de ambas iniciativas sería eficaz. La acusación contra ellos no es que no tengan nada que decir relevante para cualquier otra sociedad (lejos de ello), sino más bien que están tan impresionados por la necesidad de defender la base de la vida civilizada que no llegan a considerar lo civilizada que es realmente la vida. Por ejemplo, Platón da por supuesta la institución de la esclavitud, mientras que Aristóteles la justifica con una petición de principio. Ninguno de los dos se manifiesta contra la posición subordinada de la mujer en la sociedad griega (excepto, en el caso de Platón, por razones pragmáticas: algunas mujeres son claramente sobresalientes, por lo que sería un derroche no utilizar su talento). El «hombre» de la interrogación de Sócrates - «¿cómo debe vivir un hombre?»- se considera automáticamente referido de manera exclusiva al varón (adulto, libre) de la especie y, extrañamente, la cuestión paralela sobre la mujer se supone respondida de forma suficiente por su papel actual en una sociedad dominada por el varón (o quizás esto no sea tan extraño: después de todo la cuestión se plantea en relación con los hombres principalmente porque la sociedad parece ofrecerles la posibilidad de vivir de más de una manera). Una vez más, ambos suscriben típicamente un nacionalismo estrecho, y la normal suposición de la inferioridad de las razas no griegas, etc. Por supuesto, en la sociedad moderna hay algunos elementos con los cuales estas ideas sintonizan considerablemente, y que están prestos a citar a Platón y a Aristóteles como autoridad. Pero el

hecho de que unas personas, por grandes que fuesen, llegasen a expresar prejuicios no razonados similares a los propios apenas es una justificación útil para seguir repitiéndolos. Lo que en ocasiones se olvida cómodamente es que un principio rector de la propia filosofía griega es que una posición sólo es tan buena como los argumentos que la avalan. Es éste el que constituye su verdadero y duradero legado para el mundo moderno. El Sócrates de Platón reiteradamente nos previene contra la aceptación de cualquier criterio de autoridad; y al hacerlo no sólo nos da derecho sino que nos anima a aplicar el mismo criterio hacia él o hacia cualquier otro. Podemos constatar y lamentar el hecho de que él y sus sucesores en algún sentido estuvieron presos de su cultura. Pero al mismo tiempo proporcionaron el único medio por el cual es posible librarnos de los supuestos que nos impone la sociedad o ideologías temporalmente de moda. O, por expresarlo de forma más generosa, podemos deplorar el hecho de que derrochasen tanta energía analizando los fundamentos de la cuestión que se quedaron sin fuerzas para examinar las cuestiones sustantivas que la constituyen -algo así como si un matemático estuviese tan obsesionado por el problema de la naturaleza de la verdad matemática que se olvidase hacer matemáticas. Pero esto es hablar capciosamente. En el contexto en que escribieron los filósofos griegos de la antigüedad, lo que realmente importaban eran las cuestiones fundamentales -sobre el tipo de vida que uno debía vivir (si podemos aquí escribir anacrónicamente de forma neutra con relación al sexo) y sobre los criterios a utilizar para responder a preguntas de esa índole- que era lo que realmente importaba. En cualquier caso, será un mal matemático aquél que se desinterese por el estatus de las cosas con las que juega juegos complejos.

Un epílogo: dije que Sócrates y casi todos sus sucesores «otorgaron un lugar de privilegio a la areté» en la vida buena. Esta expresión pretendía ser lo suficientemente vaga para incluir posiciones muy diversas: que la areté basta por sí para la eudaimonía, que está completa sin añadir nada a este elemento; que es suficiente, pero que otras cosas -buena fortuna, bienes materiales- pueden mejorar el grado de la eudaimonía de uno, y que si bien la areté es el elemento más importante de la eudaimonía, también son necesarias otras cosas. La primera posición es la de los estoicos, la última la de Platón y Aristóteles (para el Platón maduro, la vida buena incluirá la satisfacción moderada de nuestros impulsos irracionales, mientras que para Aristóteles los bienes materiales son el medio necesario de la actividad excelente, tanto práctica como intelectual -y ¿quién, se pregunta retóricamente- atribuiría la eudaimonía a alguien que tuviese las desgracias de un Príamo?). Sin embargo, las tres posiciones pueden atribuirse y se han atribuido plausiblemente a Sócrates. Este ejemplo servirá de indicación general de la dosis de desacuerdo que a menudo existe entre diferentes intérpretes de la ética griega; y mi breve exposición debe leerse teniendo esto presente, aunque deliberadamente no he adoptado posiciones extremadamente radicales.

CAPITULO 2: LA ÉTICA MEDIEVAL Y RENACENTISTA

John Haldane

1. Introducción

El período histórico Central que cubre este ensayo va desde el siglo XI al siglo XV -un período de medio milenio de considerable actividad filosófica, sólo comparable en variedad y vigor a los períodos moderno y contemporáneo. Sin embargo, y de forma sorprendente, entre el final del Renacimiento y la mitad del siglo XX, se olvidó considerablemente la filosofía de aquellos quinientos años. En realidad, sólo en los últimos veinte años más o menos los filósofos del mundo anglosajón han empezado a apreciar la calidad intrínseca del pensamiento medieval y renacentista, y su relevancia para el esfuerzo sostenido por comprender las cuestiones nucleares de la filosofía.

Parte de la dificultad para evaluar la filosofía de la Edad Media, y en menor medida la del Renacimiento, se debe a que está formulada en un vocabulario teórico poco común. Esto está relacionado con la naturaleza de la *escolástica* -la tradición filosófica dominante- de carácter extraordinariamente técnico. Un problema adicional para comprender y evaluar la argumentación y conclusiones de los autores de estos períodos se desprende de los muy diferentes supuestos que estamos dispuestos a adoptar sobre la naturaleza del universo y la situación de la humanidad en ellos.

2. De los Padres de la Iglesia a la escolástica

Los primeros orígenes postclásicos de la filosofía medieval están en el período patrístico del cristianismo, en los escritos de los Padres de la Iglesia. Estas obras fueron redactadas entre los siglos II y V por maestros religiosos pertenecientes a las Iglesias de Oriente y Occidente. El objetivo de estos teólogos era interpretar las escrituras y tradiciones judeo-cristianas, con la ayuda de ideas derivadas de la filosofía griega y romana. Aunque los Padres no fuesen en sí pensadores especulativos, introdujeron en su ética teísta nociones de considerable importancia que reaparecen una y otra vez en la filosofía medieval y renacentista. La primera de éstas, que aparece en los escritos de Clemente de Alejandría (150-215) y en autores posteriores, es la idea de que, mediante el ejercicio de la razón natural, algunos de los filósofos de la antigüedad habían llegado a conclusiones relativas al tipo de vida idóneo para los seres humanos que coincidían con partes de la doctrina moral cristiana. Esta concurrencia había de convertirse más adelante en un tema para la defensa de la filosofía y del estudio de los escritores paganos, a los cuales la escolástica acusaba de que sus indagaciones ponían en peligro la fe. El descubrimiento particular de la filosofía griega que interesaba a los Padres era el del razonamiento práctico (*ratio práctica*) o «recta razón» (en latín *recta ratio*, en griego *orthos logos*). Tanto Platón como Aristóteles habían afirmado que existe una facultad de juicio racional aplicada a elegir la forma correcta de actuar. La excelencia en el ejercicio de esta facultad constituye la virtud intelectual de la sabiduría práctica -*phronesis* (en latín *prudencia*)- y la conducta de acuerdo con sus determinaciones es la virtud moral.

Tras la introducción del término por San Jerónimo (347-420), los escritores de la Edad Media temprana y tardía denominaron *syndéresis* esta facultad innata de distinguir el bien del mal. El propio Jerónimo la define como «la chispa de la conciencia... por la que discernimos que hemos pecado», pero posteriormente llegó a ser habitual reservar el término «conciencia» (*conscientia*) para designar la capacidad de distinguir el bien del mal al nivel de las acciones particulares. En el siglo XIII, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino (1224-74) afirma que el primer principio del

pensamiento sobre la conducta es que hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal. Esta regla de la *syndéresis* es (afirma) un principio de suyo evidente, de forma que cualquiera que lo comprenda debe admitir su verdad. Sin embargo, lo que interesa no es la bondad o maldad de esta o aquella acción concreta, sino más bien la polaridad del eje en que se dispone la conducta y el atractivo intrínseco de un polo y el rechazo del otro. No obstante, aun concediendo la verdad del principio, no bastará su conocimiento para guiar a uno en la vida sin una capacidad más específica de distinguir los cursos de acción buenos y malos, y es ésta la capacidad que sigue la tradición de Santo Tomás en la identificación con la *conscientia*. Además, dada su formulación tan racionalista del conocimiento moral (que examino más adelante) no debería sorprender que éste considere la conciencia equivalente a la razón práctica o «recta» (*recta ratio*). Sin embargo, en el período preescolástico, la tendencia fue adoptar una concepción intuicionista del pensamiento moral. Según ésta, cuyas versiones pueden encontrarse en los escritos de San Jerónimo y de San Agustín (354-430) la conciencia es una facultad innata que revela la ley moral de Dios inscrita en el alma de los hombres. Parte de esta idea pervive hoy en las formulaciones cristianas contemporáneas que (adaptando la analogía de sentido) hablan de la conciencia como si fuese el «oído interior» mediante el cual uno puede atender a la palabra de Dios. En la teología moral agustiniana esta idea de la conciencia está vinculada a una línea de pensamiento que constituye la segunda aportación de importancia de la tradición antigua a la filosofía moral medieval posterior. Se trata de la idea de purificación moral que determina una «huida del alma» lejos del mundo. Los orígenes más remotos de esta noción están en la *República* de Platón y en tradiciones místicas igualmente antiguas. Se presenta en los escritos de Plotino (204-69) pero fue introducida en el pensamiento patrístico por su condiscípulo cristiano Orígenes (185-255). En realidad fue una doctrina muy generalizada, defendida de una u otra forma por San Gregorio de Nisa (335-95), Dionisio pseudo-Areopagita (siglo v) y Juan Escoto Eriúgena (810-77), siendo reformulada de nuevo con cierto entusiasmo en el período renacentista por Mirandola (1463-94) y otros neoplatónicos. Según San Agustín, Dios dota a cada hombre de una conciencia con la cual puede conocer la ley moral. Sin embargo, este conocimiento no basta para la virtud, que exige además dirigir la voluntad hacia el bien. Para conseguir esta orientación benevolente, Dios ilumina el alma mediante una revelación de su propia bondad, y esto produce la virtud al cargarse el alma de amor por la perfección de Dios y esforzarse por su unión con él. Esta psicología de la gracia la expresa San Agustín de forma menos prosaica en la tesis de que el amor atrae a un alma hacia Dios igual que el peso atrae un cuerpo hacia la tierra; pero, por supuesto, dado que Dios está (encima) de todas las cosas, la dirección de la atracción es hacia arriba y por lo tanto el movimiento de la gracia se convierte en una huida del alma lejos del mundo.

Otra cuestión que plantea esta teoría del conocimiento moral se refiere a la naturaleza de aquello que revela la conciencia. Anteriormente dijimos que la conciencia revela la ley moral, pero esta noción es susceptible al menos de dos interpretaciones, ambas de las cuales influyeron en el pensamiento medieval y renacentista. El término «ley» traduce la palabra latina *ius*, que puede entenderse como orden, decreto, regularidad sistemática o disposición ordenada. De aquí que la afirmación de que la conciencia es una forma de conocimiento de la ley moral puede interpretarse como que es un medio de discernir situaciones y propiedades que constituyen hechos y valores morales, igual que la ciencia es un método para descubrir aquellos hechos que constituyen, por ejemplo, las leyes físicas. Pero también puede interpretarse esta afirmación en el sentido de que la conciencia es una forma de llegar a conocer lo que ordena Dios, algo parecido a consultar un manual a fin de descubrir el contenido de las leyes de un país. Los autores de la antigüedad clásica, del período patrístico y de la Edad Media temprana y tardía, utilizan a menudo la expresión «derecho natural» (*ius naturale*) para referirse a cualesquiera principios considerados rectores de la conducta humana distintos a los originados en la legislación humana o el derecho positivo (*ius positivum*). Para el lector moderno, la expresión «derecho natural» sugiere probablemente la idea de un orden moral objetivo independiente de la mente, de la voluntad o de cualquier ser. Sin embargo, debe quedar claro que para quienes vivían en aquellos períodos anteriores podía significar varias ideas distintas. El elemento común es el contraste con la legislación humana, pero más allá de eso hay diferencias. Algunos suponían que el derecho natural se refiere a la estructura ordenada del mundo en la que encaja cada cosa y por referencia a la cual puede determinarse su verdadera pauta de desarrollo. De acuerdo con esta concepción, la idea de que el derecho natural formula *disposiciones* para la conducta humana es una forma metafórica de referirse a las condiciones previas del desarrollo natural del hombre, pero no implica que su capacidad imperativa emane de la voluntad de un legislador. No son en ese sentido *mandamientos*. Sin embargo, de acuerdo con una segunda concepción, el derecho natural es precisamente el conjunto de normas legisladas por Dios y promulgadas a la humanidad por medio de la presentación del decálogo a Moisés, y mediante la revelación proporcionada a los individuos mediante su aplicación de la conciencia. La primera de estas concepciones se origina en parte en el período presocrático de la filosofía griega y llegó a los autores de la Edad Media temprana en la forma de la doctrina estoica de que todos los procesos están regidos por la razón cósmica (*logos*), y que la ley (*nomos*) es lo que dicta este principio racional universal en relación a diversos ámbitos de actividad. Normalmente esta idea se unía a otras dos que, en conjunto, proporcionaban una formulación teológicamente más aceptable del derecho natural como orden metafísico. La primera de estas nociones adicionales era la teoría platónica de que los entes y características individuales son muestras de formas ideales (*eide*), y son mejores o peores en su especie en la medida en que se aproximan o separan de estos paradigmas perfectos. La segunda noción asociada derivaba de las exégesis patrísticas del capítulo 1 del Génesis, que sugería que al crear el mundo Dios materializó un plan que preexistía como idea eterna (*ratio aeterna*) en su mente (esta idea, en ocasiones denominada «ejemplarismo divino», estuvo influida sin duda por el elemento antes citado de la metafísica de Platón y por el mito de la creación que presenta en el diálogo *Timeo*, en el que se atribuye al Dios o Hacedor supremo

(*demiurgo*) un deseo de crear un mundo que contenga las formas). En conjunto, estas ideas presentaban una formulación del derecho natural como actividad correcta en sintonía con el orden racional de la creación. Es importante señalar que en la exposición anterior, el papel de Dios con respecto a la ley moral es indirecto. Una acción es buena porque es idónea, según la naturaleza de las cosas -una naturaleza que se debe al designio y creación de Dios. Pero de acuerdo con la segunda idea antes citada, el papel de Dios es totalmente directo, pues el derecho natural no es más que un cuerpo de legislación creado por la voluntad de Dios para el gobierno de los asuntos humanos. Y esta ley no tiene que tener relación con el diseño del mundo creado.

En el siglo XIII se registró una importante discusión entre los defensores de estas dos ideas acerca de la ley moral. En la sección siguiente volveré sobre el particular. Sin embargo por ahora basta señalar que la estructura de las teorías preescolásticas transmitidas a períodos posteriores presenta una mayor complejidad. Por ejemplo, según se señaló anteriormente, algunos afirmaban que la capacidad innata de determinar las exigencias de conducta es la capacidad de descubrir la naturaleza adecuada de las cosas, en especial del propio hombre, y deducir conclusiones sobre la forma de perfeccionar estas naturalezas. Para otros, mientras que las verdades descubiertas por el ejercicio de la *syndéresis* y la *conscientia* son realmente las relativas a la perfección de uno mismo, su descubrimiento no es cuestión de investigación empírica y razonamiento práctico sino simplemente aprehensión de las disposiciones imbuidas por Dios en el alma (en un célebre pasaje de su obra *Sobre la Trinidad*, San Agustín escribe que «los hombres ven las normas morales escritas en el libro de la luz que se denomina Verdad, del que se copian todas las demás leyes» (De *Trinitate*, 14, 15, 21)). Aún para otros, la forma de descubrimiento es de este último orden, pero lo que se aprehende es simplemente la voluntad sin fundamento de Dios expresada en mandamientos de actuar o abstenerse de actuar, y no la orientación ofrecida de acuerdo con una ley de la naturaleza.

3. La edad de oro de la escolástica

Durante los períodos patrístico y medieval temprano, la discusión erudita de la moralidad fue de carácter totalmente teológico. Se centraba o bien en las cuestiones *normativas* (como las examinadas en la Cuarta Parte de esta obra) acerca de qué virtudes cultivar, qué acciones evitar y qué metas perseguir, o bien establecía la *estructura genera*/de la moralidad indicando, por ejemplo, su relación con procesos naturales o con la doctrina revelada. Sin embargo, en lo fundamental no era ni sistemática ni se interesaba por lo que hoy se conoce como cuestiones *metaéticas*, es decir, cuestiones sobre el contenido y carácter lógico de los conceptos morales (la Sexta Parte de esta obra trata sobre la metaética). En los siglos XI y XII esto comenzó a cambiar con el desarrollo del método escolástico de indagación. En su teoría moral, San Anselmo está influido por la psicología de San Agustín, y adopta la concepción de que la gracia induce en el alma una disposición a avanzar hacia el bien (*affectio justitiae*) adecuando sus acciones a la voluntad de Dios. También Abelardo (1079-1142) subraya la importancia de la voluntad. La tendencia agustiniana al voluntarismo (del latín *voluntas*, que significa «voluntad») se aplica tanto en relación al objeto como al criterio de la bondad. Por lo que respecta a este último, el estándar es, según se dijo, la conformidad con la voluntad de Dios. En lo referente al primero, Abelardo insiste en que en sí las acciones son moralmente neutras. Además, sugiere que igualmente los deseos o inclinaciones no son buenos o malos como tales. El objeto apropiado de la valoración moral es la *intención* del agente. El vicio no es más que el consentimiento consciente al pecado, es decir, a la acción realizada en el conocimiento de su desobediencia a los mandamientos de Dios. Según lo expresa Abelardo: «el defecto, pues, es aquello por lo cual somos ... inclinados a consentir lo que no debiéramos... ¿qué es ese consentimiento sino ir contra Dios y violar sus leyes?». Y más adelante en la misma obra ilustra de qué manera el vicio no está en el deseo sino en el consentimiento. Pone así el ejemplo de un hombre que al ver a una mujer ve «despertada» la concupiscencia; su mente se pervierte por el ansia carnal y le incita a un bajo deseo, pero consigue refrenar este lascivo anhelo mediante el poder de la «templanza» (*Seito Teipsum*, cap. 2), y alcanza así la recompensa de obedecer el mandamiento de Dios (presumiblemente el noveno: no codiciarás a la mujer del prójimo). Esta concepción, común a San Anselmo y Abelardo (y luego adoptada en parte o en su totalidad por Enrique de Gante (1217-93), por Duns Escoto (1266-1308), por Guillermo de Occam (1290-1350) y en el Renacimiento por Francisco Suárez (1548-1617)) tiene algunas implicaciones potencialmente conflictivas. Si la virtud consiste en la recta intención, y a su vez ésta se analiza en términos del asentimiento a los mandamientos de Dios (concebido de acuerdo con esa descripción, es decir como «conducta mandada por Dios») se plantea el problema de si el agente no conoce lo que Dios manda, o que manda algo, o incluso que existe un Dios que decreta estos mandamientos. Ciertamente, si se carece de este conocimiento no se puede ser pecador o vicioso (es decir, lleno de vicios), pues en ese caso uno no puede pretender conscientemente violar un mandamiento de Dios. Sin embargo, por la misma razón tampoco se puede ser virtuoso, desconociendo el objeto de su asentimiento. Y si la virtud es necesaria para la salvación, entonces los ignorantes lo tienen mal, si bien su condición es quizás menos condenable que la de los que conocen la ley de Dios y se proponen infringirla. Por lo que respecta a la primera de estas implicaciones, Abelardo se propuso demostrar que aquéllos que (por ignorancia) persiguieron y crucificaron a Cristo no cometieron pecado -una opinión al parecer no compartida por sus contemporáneos, pues fue condenada en el Concilio de Sens de 1141. Por lo que respecta a la segunda implicación, Abelardo ofrece una versión poco convincente de la tesis antes presentada, a saber que aquéllos que se encuentran fuera del alcance de la revelación cristiana pueden ser aún virtuosos en tanto en cuanto adecuen sus intenciones al contenido de la ley moral revelada a la razón.

El segundo problema a que se enfrenta la concepción de San Anselmo/Abelardo se desprende de la ubicación del carácter moral en las intenciones del agente más que en el tipo de acciones de éste. Si uno cree que puede determinarse públicamente qué tipo de acción ha realizado cada una de varias personas pero que no es determinable

cuáles fueron sus intenciones, de ello se sigue que si la intención es el lugar de la cualidad moral, no estamos en condiciones de decir si todos han actuado virtuosamente, incluso si sabemos de algún modo que una de estas personas ha obrado así. Abelardo resuelve este problema diciendo que Dios puede «ver» en el corazón de los hombres, aunque éste no es observable por los demás. Sin embargo, esta posibilidad resultará poco reconfortante para aquellos mortales que pueden tener la responsabilidad de valorar el carácter moral, que en cualquier caso a menudo consideramos manifiesto en acontecimientos observables en público. Esta presunción sugiere una solución diferente: negar que las intenciones del agente son necesariamente objetos privados y conceder que éstas en ocasiones están sujetas a valoración.

El mayor de los filósofos medievales y escolásticos, Santo Tomás de Aquino, nació ochenta años después de la muerte de Abelardo. Sólo quienes han realizado el esfuerzo de abarcar la filosofía de Santo Tomás pueden apreciar adecuadamente la magnitud de su sistema y el alcance de su mente. Alberto Magno (1206-80) -San Alberto Magno- que fue su maestro y tutor, dijo del joven Santo Tomás, que había recibido el mote de «el buey mudo» debido a su carácter taciturno y a su robusta figura, que «llegará a vociferar tan fuerte con su doctrina que resonará en todo el mundo». Al menos de acuerdo con la norma que esto sugiere, a saber el renombre, no hay duda de que Santo Tomás es el mayor de los escolásticos y quizás de todos los filósofos nacidos entre Aristóteles y Descartes.

El genio de Santo Tomás está en la capacidad de ver cómo pueden sintetizarse el pensamiento griego y la doctrina católica en una filosofía cristiana. Por lo que respecta a la ética, este empeño adoptó la forma de mostrar que los paralelismos antes citados entre las ideas de virtud originadas ~n la filosofía de la antigüedad clásica y las recurrentes en el pensamiento cristiano podían desarrollarse para establecer un fundamento racional de la ética y demostrar con ello una formulación de la virtud verdadera que pudiese ser vinculante para cualquier ser humano dotado de razón. La escala de la síntesis entre ética y teología moral realizada por Santo Tomás es inmensa. Cubre tanto cuestiones teóricas como normativas y está dispersa por muchos textos. Los quince volúmenes de la actual edición Blackfriars de la *Summa Theologiae* y muchos otros comentarios y tratados independientes se refieren de una u otra forma a la ética y los valores. Por ello, dada la extensión de este corpus sería absurdo pretender algo más que identificar lo esencial de la teoría.

Ya hemos señalado alguna de las concepciones de Santo Tomás, incluido el hecho de que suscribió una concepción racionalista del pensamiento moral -considerando que la «ley natural» se puede descubrir mediante el ejercicio de la «recta razón». La reciente disponibilidad en el Occidente cristiano de los escritos éticos de Aristóteles le ayudó considerablemente en esta labor. Sobre la base de éstos pudo crear una forma de eudemonismo consecuencialista según el cual la acción recta es la conducta que o tiende a promover o de hecho realiza la consumación del ser humano. De acuerdo con esta concepción existe una naturaleza humana distintiva y esencial, que tiene asociados un conjunto de valores que constituyen la excelencia en la conducción de la vida. De ahí que las virtudes sean aquellos hábitos de acción que conducen a la consumación de la naturaleza racional del agente.

Hablar de la «ley natural» es así referirse a aquella parte del orden general de las cosas que afecta al género humano y a su marcha hacia la perfección. Esta ley está encarnada en tendencias naturales del ser humano, como las tendencias a la autoconservación, a formar pareja y criar hijos, a cooperar con los demás en sociedad, etc. Además de esta fuente empírica de valores y exigencias morales está la «ley de Dios» promulgada a la humanidad mediante la ley mosaica y otras partes de la revelación de Dios. Sin embargo, para Santo Tomás ésta no constituye una fuente de mandamientos alternativos o adicionales, sino más bien una fuente suplementaria de aquellas disposiciones la conformidad con las cuales es necesaria para alcanzar el bienestar. Lo que la teología cristiana añade a esta teoría moral de base aristotélica es, en primer lugar, la asistencia sobrenatural, mediante la revelación y la gracia, y en segundo lugar una transformación sobrenatural de la meta de la virtud, desde el estado que Aristóteles concibe como felicidad consumada (*eudaimonía*) al de beatitud (*beatitudo*), consistente en la unión eterna con Dios. Al otorgar un lugar apropiado a la dimensión religiosa de la moralidad uniéndola a una teoría racionalista en sentido amplio, Santo Tomás trazó una senda entre dos grupos de filósofos de la época: los averroístas latinos y los voluntaristas franciscanos. Los primeros, el más importante de los cuales fue Siger de Brabante (1240-84), mantenían una versión cabalmente naturalista del eudemonismo aristotélico. Por el contrario, los últimos criticaron la idea de que la ley de Dios es de hecho una «guía de usuario» para la vida humana, y mantenían que constituye una fuente de obligación independiente arraigada en la voluntad legisladora de Dios. Este resurgir del pensamiento agustiniano comenzó en vida de Santo Tomás en las obras de tendencia mística de San Buenaventura (1217-74), Raimundo Lulio (1235-1315) y del Maestro Eckhardt (1260-1327) que subrayaban la iluminación de Dios y la orientación de la voluntad del alma hacia Dios. Sin embargo fueron más significativos desde el punto de vista filosófico los escritos de los dos mayores pensadores franciscanos del periodo, a saber, Duns Escoto y Guillermo de Occam.

Hasta fecha reciente era común considerar que ambos filósofos (pero en especial Occam) suscribieron versiones consumadas de voluntarismo teísta, es decir, la concepción de que una acción es buena si y sólo si Dios la ordena o la aprueba. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. Escoto tiene mucho en común con la teoría tomista de la «recta razón» pero atribuye dos funciones especiales a la voluntad. Por una parte, el objeto de valoración moral es siempre un acto de voluntad, y por otra Dios es capaz de otorgar a las disposiciones morales el estatus adicional de obligaciones absolutas queriendo su obediencia (*Opus Oxoniense* III).

4. El pluralismo del Renacimiento y el declinar de la escolástica

Occam fue el último filósofo de la edad de oro de la escolástica medieval. En el siglo posterior a su muerte, los mundos intelectual y político se transformaron por el auge de la ciencia y el declinar de la Iglesia de Roma. Una vez

más, la Europa occidental sucumbió a las guerras políticas y de religión, pero por lo que respecta a estas últimas el origen del ataque no fue como antes, una fe extraña; más bien surgió de la propia Iglesia cristiana, por obra del clero escandalizado o disidente así como de otros miembros de las órdenes religiosas. Por ello no es sorprendente que los líderes de la Reforma y los de la nueva ciencia natural estuviesen dispuestos a dejar de lado una tradición filosófica que por entonces habían llegado a asociar estrechamente con el viejo orden.

Dicho esto, también hay que decir que no se detuvo el movimiento de desarrollo de la teoría ética de Aristóteles. Lo que sucedió es que se escindió en dos direcciones y siguió avanzando durante un tiempo. La división correspondió a los intereses seculares y religiosos y también fue considerablemente geográfica. En Italia, un grupo de escritores y científicos naturales con base en Padua y alrededores se remontaron a los averroístas latinos de doscientos años atrás, y por encima de éstos al propio Aristóteles, como fuente de una teoría ética totalmente naturalista congruente con su cosmovisión científica más amplia. El más renombrado de los filósofos de este grupo -por lo demás, poco conocido- fue Pietro Pomponazzi (1462-1323), quien en razón de su materialismo filosófico, su epistemología escéptica y su teoría ética casi utilitaria sintonizaría sin duda con el clima filosófico actual. Mientras, en la península ibérica persistió la tradición tomista entre un grupo de neoescolásticos católicos. Gran parte de su obra consistió en la exposición y comentario de los escritos de Santo Tomás y de Aristóteles, pero también aportaron algo a esta tradición al intentar relacionarla con las nuevas circunstancias. El dominico Francisco de Vitoria (1480-1546), por ejemplo, consideró la legitimidad de utilizar la violencia en defensa de la sociedad y con ello llevó a un mayor desarrollo la doctrina de la «guerra justa». La ética normativa defendida por el jesuita Francisco Suárez se hizo eco de esta misma cuestión. Suárez fue probablemente el más distinguido de los tomistas españoles, y aunque fue un gran comentarista de Santo Tomás sus ambiciones iban más allá de la reexposición de las doctrinas del «Doctor Angélico». Su propia síntesis de la escolástica también se inspiró en las ideas metafísicas de Occam, lo que le llevó a suscribir una concepción en la que la voluntad del agente y la de Dios desempeñan un importante papel en la determinación del valor moral de la conducta. Sin embargo, quizás la principal significación histórica de los escritos de Suárez fue su condición de canal mediante el cual se difundió por toda Europa la filosofía moral tomista a personas no formadas en la tradición escolástica, incluidas aquellas que, como Hugo Grocio (1583-1645), eran profundamente hostiles a sus asociaciones religiosas particulares pero que sin embargo (a menudo de manera inconsciente) desarrollaron ideas morales similares a las de los escolásticos católicos. Mucho más próximo en su concepción teológica a Suárez, aun aislado de los círculos tomistas, fue su contemporáneo inglés Richard Hooker (1553-1600) que se inspiró en la teoría de la ley natural presentada por Santo Tomás para crear una propuesta de relación entre la ley natural y la ley revelada. En realidad fue tan grande la influencia de las ideas tomistas sobre Hooker en su escrito titulado *The Laws of Ecclesiastical Polity* que llegó a ser conocido como el «Santo Tomás anglicano».

Varios factores contribuyeron a la reacción posmedieval contra la escolástica. Además del auge de la ciencia empírica y la fragmentación de la Iglesia universal, en la filosofía se registró un movimiento en contra del aristotelismo y en favor del regreso a las doctrinas platónicas. Esta tendencia se debió en parte al redescubrimiento de los autores de la antigüedad clásica y a la mayor disponibilidad de sus obras gracias a las traducciones. Esto fomentó un eclecticismo algo acrítico, al haber menos interés por determinar la congruencia interna de las recopilaciones de ideas que por adivinar las cualidades estéticas de las partes y los todos. Al comienzo de este proceso, Nicolás de Cusa (1401-64) se había inspirado en la metafísica pitagórica y platónica y en la mística cristiana para construir una explicación de la realidad según la cual hay un movimiento general de toda la humanidad hacia Dios, dirigido bajo la orientación del amor místico.

Estas ideas pasaron a un primer plano en los escritos de los autores vinculados a la Academia neoplatónica fundada en Florencia en el siglo xv bajo el patronato de Cósimo de Medici. Las dos figuras principales de este círculo fueron Marsilio Ficino (1433-99) y Giovanni Pico della Mirandola. Al igual que Nicolás de Cusa, Ficino funde ideas presocráticas y agustinianas sobre la eficacia causal del amor como principio universal, pero pasa entonces a identificar esto a una noción generalizada de hombre, formando así la idea de humanidad (*humanitas*) como valor moral primordial.

Quizás más importante que la intoxicación resultante de estas asociaciones fugaces de ideas fueron las numerosas traducciones de textos clásicos por obra de los miembros de la Academia de Florencia. Además de introducir ideas nuevas en el pensamiento renacentista, estos textos fomentaron el desarrollo de una forma diferente de concepción del pensamiento moral y social, a saber, las fábulas literarias de edades de oro pasadas o futuras. Mientras que la escolástica renacentista intentó ampliar la metodología filosófica de la *Summa Theologiae* haciendo acopio de más material para el análisis lógico y la sistematización posterior, los humanistas del Renacimiento fijaron su mirada en la *República* encontrando en ella el modelo perfecto para la expresión literaria de sus ideas. Fue así como durante la larga víspera de la época moderna Vitoria escribió su *Comentario a la segunda parte de la Summa Theologiae*, Sir Thomas More (1478-1535) escribió la *Utopía*, y Suárez escribió *De Legibus* cuando Tommaso Campanella (1568-1639) redactaba su *Ciudad del sol* (hay que conceder cierta licencia al autor del ensayo por lo que respecta al emparejamiento cronológico de estas obras). También tiene interés el hecho de que mientras que Vitoria y Suárez conservan el teocentrismo de la teoría ética medieval, Moro y Campanella presentan concepciones homocéntricas estructuradas mediante visiones de futuros políticos secularizados. Éste era el estado del pensamiento moral a finales del Renacimiento.

CAPITULO 3: LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

J. B. Schneewind

El pensamiento filosófico occidental de la antigüedad acerca de la forma de vivir se centró en la cuestión del supremo bien: ¿qué vida es más plena y duraderamente satisfactoria? Si bien se pensaba que la virtud había de regir las relaciones de uno con los demás, el objetivo primordial era alcanzar el bien para uno mismo. El cristianismo enseñó que sólo mediante la salvación podía alcanzarse el supremo bien, y complicó la búsqueda de éste insistiendo en la obediencia a los mandamientos de Dios. El cometido característico de la ética filosófica moderna se formó a medida que las ideas del supremo bien y de la voluntad del Dios cristiano llegaron a parecer cada vez menos capaces de ofrecer una orientación práctica. Dado que en la actualidad son muchas las personas que no creen, como los antiguos, que existe sólo una mejor forma de vida mejor para todos, y dado que muchos piensan que no podemos resolver nuestros problemas prácticos sobre una base religiosa, las cuestiones de la ética occidental moderna son inevitablemente aún nuestras propias cuestiones.

Si no hay un supremo bien determinado por la naturaleza o por Dios, ¿cómo podemos conocer si nuestros deseos son descarriados o fundados? Si no hay leyes decretadas por Dios, ¿qué puede decirnos cuándo hemos de negarnos a hacer lo que nos piden nuestros deseos y cómo hemos de proceder?

La filosofía moral moderna partió de la consideración de estos problemas. No hay una forma estándar de organizar su historia, pero puede ser útil considerar tres etapas en ella.

1) La primera etapa es la de separación gradual del supuesto tradicional de que la moralidad debe proceder de alguna fuente de autoridad fuera de la naturaleza humana, hacia la creencia de que la moralidad puede surgir de recursos internos a la propia naturaleza humana. Fue el tránsito desde la concepción de que la moralidad debe imponerse al ser humano a la creencia de que la moralidad puede comprenderse como autogobierno o autonomía del ser humano. Esta etapa comienza con los *Ensayos* de Michel de Montaigne (1595) y culmina en la obra de Kant (1785), Reid (1788) y Bentham (1789).

2) Durante la segunda etapa, la filosofía moral se dedicó sustancialmente a crear y defender la concepción de la autonomía individual, haciendo frente a nuevas objeciones e ideando alternativas. Este período va desde la asimilación de la obra de Reid, Bentham y Kant hasta el último tercio de este siglo.

3) Desde entonces, los filósofos morales han desplazado la atención del problema del individuo autónomo hacia nuevas cuestiones relacionadas con la moralidad pública.

1. Hacia la autonomía

Montaigne (1533-92) intentó demostrar que las ideas de la vida buena propuestas en la antigüedad clásica no sirven de guía porque la mayoría de las personas no pueden vivir de acuerdo con ellas. Aun siendo de fe católica, admitió que la mayoría de las personas no podían vivir de acuerdo con las normas cristianas. Y no ofreció nada a cambio de estos ideales. Afirmó que no existen normas claras para el gobierno de la vida social y política por encima de las leyes de nuestro propio país, unas leyes que -afirmaba- siempre deben obedecerse. Su propuesta positiva fue que cada uno de nosotros podía encontrar personalmente una forma de vida ajustada a su propia naturaleza.

La crítica radical de Montaigne a las ideas aceptadas sobre la moralidad basada en la autoridad revelan la condición de una población europea cada vez más diversa, confiada en sí misma y lectora, pero la vida pública de la época exigía un tipo de principios que él no ofreció. Las interminables y feroces guerras ponían en evidencia la necesidad profunda de formas pacíficas para resolver las disputas políticas. El cristianismo no podía ya servir de ayuda, porque el protestantismo había dividido Europa tan profundamente que no podía existir acuerdo sobre las exigencias de la religión histórica. Aunque cada cual consideraba de algún modo esencial la creencia religiosa para la moralidad, obviamente era necesario ir más allá de los principios sectarios. Las universidades seguían enseñando versiones diluidas de la ética aristotélica, pero éstas apenas eran relevantes para las apremiantes necesidades de la época. Los innovadores se inspiraron en otras fuentes.

La tradición más duradera de pensamiento sobre las normas que rigen la conducta humana era la tradición tomista del derecho natural, según la cual la razón humana dispone de principios para la vida pública, independientes de la revelación y sin una orientación específicamente cristiana. Esta doctrina, aceptada por muchos protestantes y también por los católicos, enseñaba que las leyes de Dios nos exigen actuar de determinadas maneras que, lo sepamos o no, van en beneficio de todos. Estas leyes podían ser conocidas al menos por los sabios, que podrían instruir al resto; y esta doctrina también mostraba las recompensas y castigos que Dios vincula a la obediencia y la desobediencia. El pensamiento moral del siglo XVII partió de la teoría clásica del derecho natural, pero la modificó de forma drástica.

El derecho natural clásico concebía al ser humano como un ser creado para desempeñar un papel en una comunidad ordenada por Dios y que manifestaba su gloria; la moralidad enseñaba cuál era el papel del hombre. El derecho natural moderno partió de la afirmación de que los individuos tienen derecho a determinar sus propios fines y que la moralidad abarca las condiciones en las que mejor pueden perseguirse éstos. Hugo Grocio (1583-1645), a quien se reconoce como creador de la nueva concepción, fue el primer teórico en afirmar que los derechos son un atributo natural del individuo independientemente de la contribución que éste haga a la comunidad. En su obra *El derecho de guerra y paz* (1625) insistía en que somos seres sociables por naturaleza; pero que cuando formamos sociedades políticas decía- lo hacemos con la condición de que se respeten nuestros derechos individuales. Aunque podemos

renunciar a nuestros derechos en favor de la seguridad política, partimos de un derecho natural a determinar nuestra propia vida en el espacio que crean nuestros derechos.

La obra maestra de Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), negaba la sociabilidad natural y subrayaba como nuestra universal motivación el autointerés. Para Hobbes no existe un bien último: lo que buscamos sin descanso es «poder y más poder» para protegernos de la muerte. Dado que nuestras capacidades naturales son básicamente iguales, esto produciría una guerra de todos contra todos si no nos pusiésemos de acuerdo en ser gobernados por un soberano capaz de imponer la paz mientras cada cual persigue sus fines privados. Las leyes de la naturaleza o la moralidad no son en última instancia más que indicadores de los pasos más esenciales que hemos de dar para que pueda existir una sociedad ordenada. Nuestros ilimitados deseos plantean así un problema que sólo puede resolverse estableciendo a un gobernante que esté por encima de cualquier control legal; pero lo que nos anima a resolver ese problema son nuestros propios deseos.

La teoría de que la sociedad política surge de un contrato social hace que sea el hombre y no Dios el creador de los poderes seculares que le gobiernan. Muchos iusnaturalistas del siglo XVII aceptaron esta concepción. Mientras que Hobbes encontró una Oposición casi universal a su tesis de que la moralidad sirve al egoísmo humano, no obstante los iusnaturalistas aceptaron que los seres humanos son rebeldes, y precisan un fuerte control por parte del gobierno. John Locke (1632-1704) se oponía tanto a Grocio como a Hobbes al afirmar que algunos de nuestros derechos son inalienables, y que por lo tanto la acción de gobierno tiene límites morales. Pero incluso Locke pensaba, con sus contemporáneos, que sin instrucción la mayoría de las personas no pueden conocer lo que exige la moralidad, por lo que son necesarias las amenazas de castigo para hacer que la mayoría se comporte de forma decente. Aun cuando las leyes de la naturaleza están creadas para guiarnos hacia el bienestar individual y común, y aunque somos competentes para establecer nuestro propio orden político, la mayoría de los pensadores del siglo XVII entienden que es preciso seguir considerándonos sujetos necesitados de una moralidad impuesta.

A finales del siglo XVII empezó a difundirse la crítica de esta concepción; y durante el siglo XVIII diversos pensadores postularon concepciones en las cuales la moralidad no se entendía ya, en una u otra medida, como algo impuesto a nuestra naturaleza, sino como expresión de ésta.

Uno de los pasos decisivos fue el de Pierre Bayle cuando en 1681 avanzó la tesis de que un grupo de ateos podía formar una sociedad perfectamente decente. Pero quien realizó un esfuerzo más sistemático por esbozar una nueva imagen de la naturaleza humana y la moralidad fue el tercer Conde de Shaftesbury. En su obra *Inquiry Concerning Virtue* (1711) afirmaba que tenemos una facultad moral que nos permite juzgar nuestros propios motivos. Somos virtuosos cuando actuamos sólo sobre la base de aquello que aprobamos; y sólo aprobamos nuestros motivos benévolos o sociables. Shaftesbury pensó que nuestro sentido moral debía ser incluso nuestra guía para determinar si los mandamientos supuestamente de Dios procedían de Dios o de algún demonio. La moralidad se convirtió así en algo derivado de los sentimientos humanos.

Durante el siglo XVIII fue considerable el debate sobre las funciones respectivas de la benevolencia y el autointerés en la psicología humana, y sobre si uno de ellos podía ser la única explicación de nuestra conducta moral. De forma similar hubo una larga discusión sobre si nuestras condiciones morales derivan del sentimiento, como había sugerido Shaftesbury, o de la razón, como habían creído los iusnaturalistas. Ambos debates implican la cuestión de la dosis de autonomía del ser humano.

Todas las partes del debate coincidían en que la virtud nos exige contribuir al bien de los demás. Algunos afirmaban que esto se revela en nuestros sentimientos morales de aprobación y desaprobación, y otros decían que se aprende por intuición o por aprehensión moral directa. En ambos casos se suponía que cada cual puede ser consciente de las exigencias de la moralidad, pues no se precisa la excelencia y la educación para tener sentimientos o para intuir lo autoevidente. Algunos criticaron la psicología de Hobbes, afirmando que naturalmente deseamos el bien de los demás. Así, no son necesarias las sanciones externas para motivarnos; y, así como podemos ver fácilmente lo que causa el bien para los demás, también podemos orientar nuestros actos sin instrucción. Quienes compartían con Hobbes que el autointerés es todo lo que mueve en todo momento a cada cual, intentaron demostrar que la naturaleza está constituida de tal suerte que si actuamos en pos de nuestro interés, con ello estaremos de hecho ayudando a los demás. Algunos afirmaban que no hay nada más gozoso que la virtud; otros decían que la virtud vale la pena porque sin ella no podemos obtener la ayuda en la prosecución de nuestros proyectos. En ambos casos, lo que se pretendía era demostrar que el autointerés al que tradicionalmente se consideraba la fuente de toda mala acción- nos conduciría de forma natural a la conducta virtuosa. De este modo, se consideraba que incluso una naturaleza humana egoísta podía expresarse mediante la moralidad (véase el artículo 16, «El egoísmo»).

En todos estos debates nadie parecía capaz o dispuesto a decir más sobre el bien que el bien es aquello que reporta felicidad o placer. Con todo, se suponía que lo que debemos hacer siempre está en función de lo que es bueno procurar: una acción sólo puede ser correcta porque produce el bien. Los dos filósofos morales más originales del siglo XVIII, David Hume (1711-76) e Immanuel Kant (1724-1804) criticaron esta tan arraigada idea, Hume de manera indirecta y parcial, y Kant de manera frontal.

Hume rechazó los modelos de moralidad iusnaturalistas e intentó mostrar que una teoría centrada en la virtud era la que mejor explicaba nuestras convicciones morales. La moralidad, decía, debe arraigarse en nuestros sentimientos, pues la moralidad nos mueve a actuar, y la razón sola nunca puede hacerlo (Michael Smith expone esta posición en el artículo 35, «El realismo»). Los sentimientos morales son la aprobación y desaprobación y están orientados a los deseos y aversiones básicas que nos llevan a actuar. Aprobamos, decía Hume, aquéllos que nos mueven a hacer lo generalmente beneficioso, y desaprobamos los que causan daño. Aunque a menudo nos mueve el autointerés,

también deseamos el bien de los demás, y la acción regular resultante de este deseo constituye la virtud. Esto es así al menos con las virtudes como el afecto de los padres y la asistencia a los necesitados, que expresan nuestra preocupación natural por el bienestar de los demás. De lo que se trataba era de saber si todas las virtudes podían explicarse de este modo.

La cuestión más problemática, pensaba Hume, era la justicia. Uno de sus antecesores inmediatos, el obispo Butler (1692-1752) había señalado que al seguir las normas de la justicia no siempre procuramos un equilibrio favorable del bien, ya sea para el agente o para los demás -como, por ejemplo, cuando un padre virtuoso y pobre devuelve a un millonario miserable el dinero que éste ha perdido. Si siempre se determina lo correcto por lo bueno, ¿cómo podemos explicar la virtud de la justicia? Hume decía que lo que beneficia a la sociedad es tener una práctica aceptada de seguir reglas de justicia conocidas, aun si la práctica provoca dificultades en algunos casos. También pensaba que en todos nosotros surge de forma natural un deseo desinteresado por observar estas normas, a partir de la consideración empática de los sentimientos de los demás. Según la concepción de Hume podemos ver cómo incluso la virtud de obedecer las leyes puede derivarse por completo de nuestros propios sentimientos y deseos.

Kant defendió una versión más radical de la tesis de que 'la moralidad se desprende de la naturaleza humana. Su idea central acerca de la moralidad es que ésta nos impone obligaciones absolutas, y nos muestra lo que tenemos que hacer en cualesquiera circunstancias. Pero según él, este tipo especial de necesidad moral sólo podría darse respecto a una ley que nos imponemos a nosotros mismos. La clave de la concepción de Kant es la libertad. Tan pronto sabemos que debemos hacer algo, sabemos que podemos hacerlo; y esto sólo puede ser verdad si somos libres. La libertad de acción excluye la determinación por algo externo a nosotros mismos, y no es una conducta meramente indeterminada o aleatoria. Para Kant, la única forma en que podemos ser libres es que nuestras acciones estén determinadas por algo que se desprende de nuestra propia naturaleza. Esto significa que en la acción libre no podemos perseguir bienes naturales, ni adecuarnos a leyes eternas o leyes impuestas por Dios, porque en todos esos casos estaríamos determinados por algo externo a nosotros mismos. Nuestras obligaciones morales deben desprenderse de una ley que legislamos nosotros mismos.

Según Kant, la ley moral no es una exigencia de hacer el bien a los demás. Más bien, nos dice que hemos de obrar sólo de la manera que pudiésemos acordar racionalmente debería obrar cualquiera. La ley establece así una exigencia formal, y tiene en nuestro pensamiento la función de prueba para nuestros planes. Cada uno de nosotros, afirma Kant, puede pensar metódicamente si una acción prevista es o no permisible preguntándose lo siguiente: ¿puedo yo querer sin contradicción que este plan sea una ley según la cual obre cualquier persona? Sólo me estará permitido obrar de acuerdo con ella si la respuesta es afirmativa. La posición kantiana constituye así una alternativa mucho más estricta que la de Hume a la concepción de que son las consecuencias buenas las que determinan siempre lo correcto. Para Kant siempre hemos de determinar lo que es correcto antes de poder conocer lo que es bueno.

Kant también afirma que en la moralidad participa un motivo especial. Nuestra conciencia de la actividad legisladora para nosotros mismos genera un respeto especial hacia la ley que hemos impuesto. Como siempre podemos ser obedientes por respeto, no tenemos que depender de fuentes externas de motivación más que a título orientativo. Somos totalmente autónomos (para una exposición más detallada véase el artículo 14, «La ética kantiana»).

Kant defendió una forma extrema de la concepción de que la moralidad es una expresión de la naturaleza humana. De forma independiente también defendieron al menos una parte central de esta concepción revolucionaria tanto Thomas Reid (1710-96), fundador de la importante escuela escocesa del «sentido común» del siglo XIX, como Jeremy Bentham (1748-1852), el creador del utilitarismo moderno. Se trata de la convicción de que las personas comunes pueden obtener una orientación suficiente para obrar aplicando conscientemente principios morales abstractos. Los pensadores anteriores habían apelado a estos principios para explicar las decisiones morales, pero no pensaron que cada cual tuviese una forma metódica de utilizarlos conscientemente. Tras la obra de Kant, Reid y Bentham, llegó a aceptarse de manera generalizada la idea de que un principio básico de la moralidad tenía que ser un principio que pudiese utilizar realmente cualquier persona del mismo modo.

Thomas Reid, el más conservador de los tres, suponía que la moralidad del sentido común contiene principios cuya verdad cualquiera puede ver intuitivamente y aplicar con facilidad. Simplemente sabemos que estamos obligados a ayudar a los demás, a actuar equitativamente, a decir la verdad, etc. No es posible, ni necesaria, una sistematización ulterior de estos principios. De este modo se afirman el sentido común y con él la competencia moral del individuo contra las dudas y las simplificaciones teóricas. Desde esta posición, Reid argumentó en contra del hedonismo secularizado que percibía en Hume. Pretendía defender el cristianismo, ahora incorporado al sentido común, contra sus detractores. En cambio, Bentham pensaba que las llamadas a la intuición no hacían más que esconder el peligroso autointerés de quienes las hacían. Bentham suponía por el contrario que su principio utilitarista -que hemos de actuar para producir la mayor felicidad del mayor número- era racional, y presentó un método racional para la toma de decisiones morales. Según él, ningún otro principio podía hacerlo. Si la procura de la felicidad general y de la propia felicidad no siempre exigen la misma acción, lo que debíamos hacer -decía- era cambiar la sociedad para que así fuese: en caso contrario la gente no estará fiablemente motivada a actuar como exige la moralidad. No es accidental que Bentham y su filosofía fuesen el centro de un grupo activo de reformadores políticos.

2. La autonomía y la teoría: los pros y los contras

En su segundo período, después de Kant, Reid y Bentham, la empresa de la filosofía moral se diferenció más que antes por nacionalidades, y se convirtió cada vez más en materia técnica de estudio académico antes que en tema de

interés para el conjunto de la sociedad culta. Aun a riesgo de ignorar gran parte de su desarrollo más erudito voy a examinar sólo tres aspectos de la labor realizada durante el período: 1) la continuación de los esfuerzos por afirmar y explicar la autonomía moral; 2) los esfuerzos por afirmar el primado de la comunidad sobre el individuo; 3) el auge del nihilismo y del relativismo, y la mayor significación de las cuestiones sobre la epistemología de la moral.

1) La teoría utilitaria de Bentham condujo al planteamiento de algunos interrogantes nuevos. El principio parecía arrojar unas conclusiones morales muy en discrepancia con las convicciones del sentido común; y a pesar de que Bentham afirmó que podía utilizarse para tomar decisiones, parecía exigir cálculos que no podían realizar las personas normales. John Stuart Mill (1806-73) formuló la réplica a estas críticas en su obra *El utilitarismo* (1863). Mill decía que la moralidad del sentido común, que todos aprendemos en la infancia, representa la sabiduría acumulada de la humanidad acerca de las consecuencias deseables e indeseables de las acciones.

De ahí que podamos y debamos vivir según ella, excepto en los casos usuales o nuevos, cuando es pertinente apelar al principio de utilidad. Pero en aquellos casos, el propio sentido común puede no tener una decisión formada. El utilitarismo así interpretado no conducirá a conclusiones que el sentido común considera inaceptables. Así, para explicar nuestra moralidad común no es preciso apelar a principios no utilitarios aprehendidos por intuición. Mill también propuso una nueva teoría de la motivación moral. Podemos llegar a estar vinculados directamente a nuestros principios morales -decía- igual que un avaro se apegaba a su dinero, aun cuando partamos de considerarlos instrumentos para nuestra propia felicidad. Podemos tener así una motivación interior a obrar moralmente, y ser plenamente autónomos. (Las cuestiones subyacentes al utilitarismo son abordadas con detalle en otros capítulos de esta obra, en especial en el artículo 19, «El consecuencialismo», y en el artículo 20, «La utilidad y el bien». Véase también el artículo 40, «El prescriptivismo universal».)

Los utilitaristas siguieron intentando derivar los principios de la acción correcta totalmente a partir de la consideración del bien que producen los actos correctos. Aunque Mill propuso una comprensión más compleja de la felicidad humana que Bentham, pensó que el bien era esencialmente cuestión de satisfacer preferencias que difieren, a menudo de forma drástica, de una persona a otra. En cambio, los intuicionistas pensaban que los principios de la acción correcta no podían derivarse simplemente a partir de la consideración de lo que la gente desea realmente. No se puede -decían- sacar siquiera una conclusión válida sobre lo bueno simplemente partiendo de premisas sobre lo que la gente quiere realmente. Hay que añadir la premisa «lo que la gente desea es bueno». En caso contrario, carece de fundamento el principio básico del utilitarismo. Sólo la intuición -decían- puede proporcionar la premisa que falta. Y de hecho, según los intuicionistas no todo lo que la gente desea es bueno. Como afirmaba Reid, hay principios autoevidentes que exigen justicia y veracidad además de benevolencia, y en ocasiones chocan con ésta. Por ello, no podemos guiarnos sobre la acción correcta exclusivamente a partir de la consideración de lo bueno.

Los intuicionistas ingleses del siglo XIX, el más destacado de los cuales fue William Whewell (1794-1866) intentaban defender una ética cristiana contra la tesis utilitaria de que el objeto de la moralidad es producir la felicidad mundana para todos. Pero su intuicionismo concedía que cada persona tiene la capacidad de conocer lo que exige la moralidad. En su obra *The Methods of Ethics* (1874), Henry Sidgwick intentó demostrar que la concepción intuicionista de los fundamentos de la moralidad podía servir de apoyo a la concepción utilitaria. El utilitarismo -admitía- necesitaba la intuición como fundamento; pero sin el método utilitario, el intuicionismo sería inútil para zanjar las disputas morales. Sidgwick defendió con detalle la idea de que el utilitarismo es la concepción que proporciona la mejor explicación teórica de las convicciones del sentido común.

También surgieron otras variantes de intuicionismo. Los filósofos de habla alemana Franz Brentano (1838-1917), Max Scheler (1834-1928) y Nicolai Hartmann (1882-1950) elaboraron diferentes teorías de la naturaleza general del valor, en las cuales el valor moral era una especie. Frente a Kant pensaban que mediante el sentimiento tenemos acceso a un ámbito de valores reales; y entonces pasaban a definir las estructuras o jerarquías de valores objetivos a los cuales tenemos acceso. Estos valores muestran el contenido del bien y en última instancia fijan la orientación para la acción correcta. Esto nos permite ir más allá de la concepción que compartían Kant y los utilitarios de que el bien para cada hombre sólo puede definirse en términos de satisfacción de los deseos. Una concepción similar de la objetividad y multiplicidad de los valores fue defendida en Inglaterra por G.

E. Moore, quien en los *Principia ethica* (1903) afirmaba que el conocimiento de los valores no podía derivarse del conocimiento de los hechos, sino sólo de la intuición de la bondad de tipos de situaciones, como la belleza, el placer, la amistad y el conocimiento. Los actos correctos son aquellos que producen más bien, defendiendo así una forma de utilitarismo que iba más allá de la versión hedonista. Pero al contrario que el kantismo y el utilitarismo clásico, que afirman ambos proporcionar un procedimiento racional para zanjar las disputas morales, todas las concepciones intuicionistas descansan en última instancia en pretensiones de conocimiento intuitivo, y no ofrecen método alguno para resolver las diferencias.

2) En el pensamiento occidental del siglo XIX y comienzos del XX ocupó un destacado lugar la concepción según la cual la comunidad moral depende de las decisiones tomadas por separado por personas capaces de ver por sí mismas las exigencias morales. Pero también hubo una corriente estable de pensadores que la rechazaban. Entre las primeras reacciones a Kant, las más significativas son las críticas de G. W. F. Hegel (1770-1831). Hegel señaló que el principio puramente formal de Kant precisa contenido, y afirmó que este contenido sólo puede proceder de las instituciones, vocabularios y orientaciones que la sociedad proporciona a sus miembros. La personalidad moral -decía Hegel- se forma y debe formarse por la comunidad en que vive la persona. No puede sostenerse la tesis de tener una

perspectiva crítica totalmente más allá de ésta; y la comunidad tiene una estructura y un dinamismo propio que va más allá de lo que podría construir deliberadamente cualquier elección individual. En Francia, Auguste Comte (1798-1857) creó una filosofía de la evolución histórica de la sociedad que ignoraba el juicio moral individual en favor de las políticas a deducir de una sociología científica en constante progreso. Igualmente, el acento que puso Karl Marx (1818-83) en el desarrollo histórico inevitable generado por fuerzas económicas atribuye escasa importancia a las elecciones y principios de la persona individual.

A menudo se afirma que aunque estos autores tenían enérgicas concepciones morales, carecen de filosofía moral; pero su negativa a otorgar un lugar central a la moralidad individual como hacían Kant y Mill es sin duda una posición filosófica sobre cómo hemos de concebir la ética del agente que se dirige por sí mismo.

El pragmatismo americano ha tenido poco menos que decir sobre la moralidad que sobre otros temas, pero John Dewey (1859-1952), influido por las tesis hegelianas sobre el primado de la comunidad en la estructuración de la personalidad moral, constituyó una notable excepción. En su obra *Human nature and conduct* (1922) y otras obras intentó mostrar que una sociedad liberal no tiene que presuponer, como base, como había afirmado Hegel, ni un punto de vista fuera de la historia ni un único principio abstracto. Aunque los individuos son moldeados por su comunidad, mediante la indagación racional pueden idear soluciones nuevas a los problemas sociales, colaborando conscientemente para reformar su comunidad y sus concepciones morales.

3) Montaigne y otros autores de los siglos XVII y XVIII presentaron dudas escépticas y relativistas sobre la existencia de una moralidad universalmente vinculante, a partir de la conciencia de la diversidad de códigos y prácticas existentes en el mundo. Esta cuestión fue retomada con gran fuerza y profundidad por los brillantes e implacables ataques que dirigió Friedrich Nietzsche (1844-1900) contra todas las pretensiones de las sociedades o teóricos por ofrecer principios vinculantes para todos. En *La genealogía de la moral* (1887) y otras obras, Nietzsche no intentó refutar las teorías kantiana y utilitaria. En cambio expuso las fuerzas psicológicas que según él motivaban a la gente a postular estas concepciones. Las raíces de la moralidad moderna eran la voluntad de poder, la envidia y el resentimiento de quienes la defendían. Ni siquiera los postulados abstractos de racionalidad escaparon al desenmascaramiento de Nietzsche: también éstos -decía- son escaparates tras los cuales no hay nada más que voluntad de poder. No existe una guía impersonal para la acción: todo lo que puede hacer uno es decidir qué tipo de persona se propone ser y esforzarse por llegar a serlo.

El auge de la antropología moderna alentó a filósofos como Edward Westermarck (1862-1939) a reabrir la vieja cuestión relativista de si existe algo como un conocimiento moral. Como indica el artículo 39, «El relativismo», el debate continúa. De forma más general, los positivistas lógicos de orientación científica como Moritz Schlick (1881-1936) afirmaban que cualesquiera supuestas creencias que no satisfacían las pruebas que pueden satisfacer las creencias científicas no son simplemente falsas: carecen de sentido. Moore y otros filósofos habían convencido a muchas personas de que los enunciados sobre la moralidad no pueden derivarse de los enunciados de hecho. Si es así, decían los positivistas, las creencias morales no pueden comprobarse empíricamente de la manera en que se comprueban las creencias científicas. Por ello las creencias morales en realidad no son más que expresiones de sentimientos, y no enunciados cognitivos. El debate así iniciado sobre el significado del lenguaje moral y la posibilidad del razonamiento moral comenzó en los años treinta y duró varias décadas (véase el artículo 38, «El subjetivismo»). Al contrario que las anteriores discusiones sobre la moralidad, esta controversia parecía ser totalmente indiferente a las cuestiones sustantivas sobre qué principios o valores deben sostenerse. A menudo se decía que éstas eran cuestiones «metaéticas» y que los filósofos no debían ni podían decir nada sobre problemas morales reales y principios específicos. Pero todo el debate se centró a partir del supuesto de que lo que importa sobre la moralidad es que los individuos debían ser capaces de tomar sus propias decisiones morales y vivir en consonancia. La cuestión concernía al estatus de la toma individual de decisiones: ¿es fruto del conocimiento, o bien cuestión de sentimientos o costumbre? En un tono extrañamente parecido los escritores continentales que, como Jean-Paul Sartre (1905-80), desarrollaron el pensamiento existencialista, se remontaron a las tesis nietzscheanas para defender que la moralidad no se basa más que en la libre decisión individual, totalmente descomprometida. Según Sartre, sobre la moralidad no podía decirse nada con carácter general, porque cada persona debe tomar una decisión puramente personal sobre ella -y a continuación, para tener buena fe, vivir en consonancia.

No es sorprendente que los existencialistas expresaran sus concepciones morales más a través de la literatura que de los estudios formales de ética. Los filósofos interesados por las cuestiones metaéticas volvieron al estudio de los principios morales, en ocasiones por medio de argumentos como que la moralidad puede tener su propio tipo de racionalidad no científica y de que son precisos ciertos principios específicos para que la moralidad sea racional. R. M. Hare, Kurt Bayer y Richard Brandt figuran entre los numerosos filósofos que trabajan en este sentido. (Véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal», escrito por Hare, a título de ejemplo.) Para todos ellos la razón última de la moralidad está en aumentar la felicidad humana proporcionando métodos racionales para la solución de diferencias. Aunque se manifestaron otras posiciones, lo justo es decir que las concepciones utilitaristas en sentido amplio dominaron la ética angloamericana de los años sesenta.

3. Nuevas orientaciones

Frente a la larga tradición del pensamiento utilitarista, más recientemente se han revitalizado las ideas de Kant. En ello ha tenido un papel nuclear la obra de John Rawls. Su libro *Una teoría de la justicia* (1971) intenta demostrar cómo se pueden justificar principios de acción correcta, al menos en el ámbito de la justicia, independientemente de la cantidad de bien que produce la acción correcta. Además, Rawls ha argumentado con vigor que ninguna explicación utilitaria de

la justicia puede incorporar tan bien nuestras convicciones del sentido común como su idea kantiana de que lo correcto es anterior a lo bueno.

La obra de Rawls no sólo señala un nuevo rechazo del pensamiento utilitarista. Significa el abandono de la preocupación por considerar la moralidad estructurada alrededor del individuo autónomo, y concebir que la filosofía moral tiene por tarea explicar cómo puede cooperar semejante individuo. Rawls afirma que los problemas de la justicia no pueden resolverse por las decisiones que los individuos toman por separado. Las cuestiones son sencillamente demasiado complejas. Sólo se puede alcanzar la justicia mediante algo como un contrato social, en el que todos acordamos autónomamente cómo hay que estructurar las instituciones básicas de nuestra sociedad para que sean justas. Rawls intenta así unir el reconocimiento hegeliano de la prioridad de la comunidad a una reinterpretación de la insistencia kantiana en la autonomía.

Los trabajos recientes en filosofía moral se caracterizan por su aplicación a otras tres cuestiones. 1) Se está realizando un gran número de trabajos sobre temas sociales y políticos de actualidad. Como revelan los ensayos de la Quinta Parte de esta obra, las cuestiones relativas al aborto, la ética ambiental, la guerra justa, el tratamiento médico, las prácticas de los negocios, los derechos de los animales y la posición de las mujeres y los niños ocupan una considerable parte de la literatura y la actividad académica identificada con la filosofía moral o la ética. 2) Se ha registrado una vuelta a la concepción aristotélica de la moralidad como algo esencialmente vinculado a la virtud, en vez de a principios abstractos. Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, entre otros, intentan desarrollar una concepción comunitaria de la personalidad moral y de la dinámica de la moralidad (véase el artículo 21, «La teoría de la virtud»). 3) Por último, se ha registrado un rápido auge del interés por los problemas que plantea la necesidad de coordinar la conducta de muchas personas para emprender acciones eficaces. Si demasiadas personas utilizan un lago como lugar de descanso rural, ninguna de ellas conseguirá la soledad que desea; pero la decisión de abstenerse de una persona puede no producir ningún bien: ¿cómo decidir qué hacer? Muchas cuestiones, como la conservación de los recursos y el entorno, el control de población y la prevención de la guerra nuclear parecen tener una estructura similar, y los filósofos morales, así como muchos economistas, matemáticos y otros especialistas están dedicando su atención a ellas.

Cuestiones como éstas, que afectan a grupos o comunidades de individuos autónomos, pueden estar empezando a tener más importancia para la filosofía moral moderna que el problema históricamente nuclear de explicar y validar al individuo moralmente autónomo como tal.

CAPITULO 4: EL DERECHO NATURAL

Stephen Buckle

1. Introducción

La idea de derecho natural en ética ha tenido una historia muy larga y variada tanto que, de hecho, es difícil identificar los elementos esenciales de una ética del derecho natural. Por la misma razón, algunos intentos de exposición son muy equívocos, normalmente por su tendencia a simplificar en exceso: es tentador escoger una versión del derecho natural y generalizar a partir de ella sus rasgos particulares, en la confianza de que es una buena representación. Sin embargo, esta esperanza probablemente será vana, en parte porque la idea de una ética del derecho natural ha cambiado ella misma con el tiempo. De hecho, este cambio era inevitable porque, como revelará este artículo, desde el principio las teorías del derecho natural se inspiraron en elementos dispares que, con su oscilante relevancia en diferentes épocas, configuraron y volvieron a configurar en consecuencia la doctrina.

Para tener en cuenta parte de esta variación, y también para mostrar qué siguió siendo relativamente constante, el enfoque más útil será esbozar el desarrollo inicial de la idea de derecho natural y pasar entonces a considerar algunos aspectos distintivos de los planteamientos modernos. De este modo podremos tener en cuenta tanto la pluralidad de la tradición iusnaturalista, así como el carácter abstracto y general a retener de la idea de derecho natural para considerar sus perfiles más estables. Una implicación importante de reconocer la necesaria generalidad de la idea de derecho natural está en su limitado valor como ética práctica, en el sentido de proporcionar máximas específicas para la dirección de la conducta humana. La idea de derecho natural no proporciona atajos al razonamiento moral.

Es muy importante subrayar esta idea, porque comúnmente los moralistas actuales, y en especial sus defensores nominales, consideran que sí proporciona este atajo. Así, no es raro encontrar a muchos moralistas católico-romanos, por ejemplo, que afirman que la contracepción, la homosexualidad o la masturbación (por citar sólo tres cuestiones conocidas sujetas a este tipo de enfoque) son inmorales porque son «no naturales». Más adelante consideraremos esta cuestión. En primer lugar es preciso explicar el nervio central del derecho natural, y como más sencillamente puede conseguirse esto es siguiendo su historia.

2. Pequeña historia del derecho natural

Normalmente se atribuyen a Aristóteles los primeros gérmenes de la ética iusnaturalista, pero también pueden encontrarse en los diálogos éticos y políticos de Platón que, a su vez, reflejan un debate más generalizado en la antigua Grecia, al que Platón y Aristóteles llegaron a ser los principales contribuyentes. El centro del debate fue el contraste entre dos conceptos considerados cruciales para una comprensión adecuada de los asuntos humanos:

nomos y *physis*. El término *nomos*, del que derivan términos como «autonomía» (autogobierno), se refería a las prácticas vigentes en una sociedad, tanto las costumbres como las leyes positivas (es decir, aquellas leyes cuya existencia depende totalmente de la acción legislativa de los seres humanos). Dado que éstas varían de una sociedad a otra e incluso en una misma sociedad cambian con el tiempo, el contenido del *nomos* era cambiante. En cambio, *physis*, término del que deriva nuestra palabra «física», se refería a lo inmutable: la naturaleza o la realidad. Los sofistas utilizaron el contraste entre ambas para distinguir el mundo de los hombres del orden natural inmutable. Para los sofistas, el mundo humano la sociedad humana y sus instituciones, incluidas sus creencias morales- era un mundo de cambio, variedad y convención: de *nomos* más que de *physis*.

Los diálogos de Platón muestran las diferentes interpretaciones de los sofistas a esta conclusión: Calicles afirma que las leyes humanas son un recurso de los débiles para frustrar el orden natural, que muestra que el fuerte es naturalmente superior al débil; en cambio, Protágoras afirma que, aunque la ley y la moral son creaciones humanas que varían de una sociedad a otra, sin embargo son vinculantes para todos los seres humanos. No obstante, a Platón le resulta insuficiente incluso la forma de convencionalismo no escéptico de Protágoras. Frente a éste afirma que hay una realidad moral inmutable, pero que las sociedades humanas, con su gran variedad de prácticas convencionales, la desconocen en gran medida. Al igual que todo conocimiento, el conocimiento de la bondad depende de ser capaz de ir más allá del velo de las apariencias hasta la realidad oculta e inmutable de las Formas. Platón rechaza así la idea de que la moral y el derecho sean algo puramente convencional. En su contexto antiguo, puede entenderse esta teoría como un intento por mostrar que la conducta humana está sujeta no sólo a las normas sociales establecidas sino ante todo a una «ley no escrita»

-tanto si se entiende como una ley impuesta por los dioses, como la presenta Sófocles en la tragedia *Antígona* como si es una norma a la que están sujetos los propios dioses.

En ocasiones se describe la idea de derecho natural como la concepción de que existe un orden normativo inmutable que forma parte del mundo natural. Si se acepta esto, Platón ha proporcionado una concepción del derecho natural completa sin nombrarla. Esto sería algo sorprendente, pues es más común atribuir a Aristóteles los orígenes del pensamiento iusnaturalista, y como veremos al examinar la posición de Aristóteles, éste no identifica lo natural con lo inmutable.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre dos tipos de justicia: la justicia legal, o convencional, y la justicia natural «que en todo lugar tiene la misma fuerza y no existe porque la gente piense esto o aquello» (V. 7). Por ello la justicia natural es independiente de las leyes positivas particulares, y se aplica a todas las personas en todos los lugares. Sin embargo, contra lo que sería de esperar, Aristóteles no distingue los dos tipos de justicia en términos de su mutabilidad. Y no lo hace porque, aunque las leyes positivas (la justicia legal) sean realmente cambiantes, considera que las leyes naturales no están totalmente libres de cambio. Aristóteles expresa esta idea de forma algo críptica:

Algunos imaginan que toda justicia es convencional, porque lo que es natural es inmutable y tiene, en todas partes, el mismo efecto (por ejemplo, el fuego, que quema tan bien aquí como en la tierra de los persas); por el contrario, comprueban que las cosas consideradas justas cambian siempre. Esto no es exactamente así y no es verdad más que en parte; si, entre los dioses, las cosas ocurren de otra manera, entre nosotros, los hombres, hay cosas naturales, susceptibles todas de cambio, lo cual no impide que algunas estén fundadas en la naturaleza y otras no. Es fácil, por tanto, distinguir lo que pertenece a la naturaleza, entre lo que es susceptible de cambiar y lo que no lo es y se apoya en la ley y lo convencional, aun cuando estas dos categorías de cosas serían igualmente cambiantes. Esa misma distinción podrá aplicarse en los demás casos. Por ejemplo, aunque por naturaleza la mano derecha sea más fuerte que la mano izquierda, se comprueba que todo el mundo puede ser igualmente hábil con las dos manos, como si fuesen ambidextros». (*Ética a Nicómaco*, V. 7).

Este pasaje es bastante oscuro, pero resulta más claro si se tiene en cuenta la concepción general de la naturaleza y del cambio de Aristóteles (expuesta en la *física*). Para comprender esta exposición, es preciso reconocer su gran interés por los fenómenos biológicos, que le lleva a adoptar un modelo biológico de explicación de toda suerte de procesos naturales. Así, para Aristóteles, la naturaleza de una cosa es su principio interior de cambio, y un cambio será natural si es la obra de este principio interior. Pensemos en el caso del crecimiento orgánico: una planta cambia con el tiempo desde la semilla al plantón y a la planta madura antes de secarse. Estos cambios son naturales porque se deben a la obra de principios internos que rigen su desarrollo y eventual degeneración. Han de distinguirse de otros cambios resultantes de los factores externos, tanto si estos factores son beneficiosos como si son perjudiciales -por ejemplo, los numerosos efectos posibles de la intervención humana. Así, en contraste a la concepción de Platón, la explicación de Aristóteles no implica que lo natural (o real) sea inmutable; sólo requiere que los cambios tengan lugar a resultas de la dinámica interior natural de un ser.

Al igual que otros seres vivos, los seres humanos también crecen y maduran con el tiempo, pero lo que es más importante es que además son seres activos y pueden ordenar sus acciones mediante la comprensión racional. Para Aristóteles este rasgo ulterior es la marca distintiva del ser humano: su definición del ser humano como animal racional pretende destacar la racionalidad como la característica más humana. Así, si tenemos que definir qué es la naturaleza humana, lo que hemos de indagar es el principio interior que rige la vida característicamente humana; y esto es la razón. De este modo Aristóteles aportó la materia prima a partir de la cual los estoicos -y en particular su exponente romano, Cicerón- formularon los primeros principios explícitos del derecho natural.

Los estoicos rechazaron la exposición aristotélica de los procesos naturales, de carácter biológico. Formularon una concepción del cosmos explícitamente determinista, cuyo tema central era la unidad -y por lo tanto la interconexión de

todas las cosas. Este tema dio lugar a un enfoque diferenciado: frente a Aristóteles que había inquirido el elemento diferencial del ser humano o de otros seres para caracterizarlos -un método que subrayaba las diferencias entre las cosas- los estoicos concibieron a la naturaleza humana como una parte del orden natural. No obstante mantuvieron el énfasis de Aristóteles en la importancia de la razón en el ser humano, porque su cosmología situaba el orden racional en el corazón de las cosas. La razón humana era así una chispa del fuego creador, el *Logos*, que ordenaba y unificaba el cosmos. Con esta vinculación fueron capaces de realizar su formulación característica de la ética iusnaturalista: la ley natural, la ley de la naturaleza, es la ley de la naturaleza *humana*, y esta ley es la razón. Como la razón podía pervertirse al servicio de intereses especiales en vez de a sus propios fines, llegó a concretarse más esta fórmula: la ley natural es la ley de la *recta* o *sana* razón.

Esta es la forma en que la idea de derecho natural recibió su formulación clásica en los escritos del jurista romano ecléctico Cicerón. En la que es quizás la más famosa presentación del derecho natural, en su obra *La república*, Cicerón lo describe del siguiente modo:

La ley verdadera es la recta razón de conformidad con la naturaleza; tiene una aplicación universal, inmutable y perenne; mediante sus mandamientos nos insta a obrar debidamente, y mediante sus prohibiciones nos evita obrar mal. Y no es en vano que establece sus mandamientos o prohibiciones sobre los hombres buenos, aunque aquellos carezcan de efecto alguno sobre los malos -ni el senado ni el pueblo puede liberarnos de sus obligaciones, y no tenemos que mirar fuera de nosotros mismos para encontrar su expositor o intérprete. No habrá así diferentes leyes en Roma y en Atenas, o diferentes leyes ahora y en el futuro, sino que una ley eterna e inmutable será válida para todos los países y ¿pocas, y habrá un solo maestro y rector, es decir, Dios, sobre todos nosotros, pues él es el autor de esta ley, su promulgador y su juez aplicador. Quien desobedece huye de sí mismo y niega su naturaleza humana, y en razón de este mismo hecho sufrirá las peores penas, aun si escapa a lo que comúnmente se considera castigo... (*De Re Publica*, III, XXII).

Para explicar lo que supone este pasaje, es preciso recordar que el romano, de orientación pragmática, podía aceptar sin el ornato de la metafísica estoica la exigencia de que las leyes que rigen la conducta humana estaban fundadas en la naturaleza. Todo lo que necesitaba era reconocer que la naturaleza humana proporciona los elementos esenciales para este programa, y que estos elementos (por regla general) son comunes por igual a todos. Cicerón resume así estas características: posición erguida (necesaria para una visión amplia y a lo lejos de las cosas), el lenguaje y los actos expresivos (para la comunicación) un sentido natural de sociabilidad (para permitir la vida social) y por supuesto el pensamiento racional (*Leyes*, I.VII-XIII). La posesión más o menos universal e igual de estos rasgos por parte de los seres humanos muestra el sentido en que, para Cicerón y sus herederos intelectuales, el derecho natural se concebía como algo natural.

Tan pronto añadimos a esto el sentido en que para ellos había de entenderse el derecho natural como *derecho*, estamos en situación de eliminar un equívoco común. Cicerón contrasta la concepción correcta de la ley con la concepción de la multitud. Para ésta, la ley es «aquello que en forma escrita decreta lo que desea, bien por mandamientos o prohibiciones», pero para el hombre culto «la ley es la inteligencia, cuya función natural es prescribir la conducta correcta y prohibir la mala conducta -es la mente y la razón del hombre inteligente, la norma por la que se miden la justicia y la injusticia» (*Leges*, 1.VI).

Este es el núcleo del derecho natural de Cicerón, pues está libre de cualquier compromiso importante con la metafísica estoica o platónica; y por ello no supone un compromiso importante a la existencia de un «orden natural normativo», al menos en un sentido que implique más que los hechos de la naturaleza humana ya citados. Esta conclusión contrasta de manera considerable con algunas interpretaciones del derecho natural, que la interpretan como la creencia desiderativa de que existe un código moral inscrito en algún lugar del cielo. El problema de semejantes concepciones es que equivocan el significado central de la tesis de que la ley humana y la moral están «fundadas en la naturaleza» (un error que no es sorprendente pues, para un lector moderno, esta es una curiosa expresión). Sin embargo, Cicerón tiene muy claro que la creencia en la ley natural es la creencia en que, tanto a nivel individual como social, los asuntos humanos están adecuadamente regidos por la razón, y que este gobierno ofrece respuestas claras y terminantes para organizar la vida de seres sociales racionales.

A pesar de las discrepancias sobre el contenido del derecho natural, las formulaciones estándar de la idea básica de derecho natural en la Europa medieval coincidían con la ciceroniana. La teoría de Tomás de Aquino (incluida en su imponente *Summa Theologiae*, y a menudo identificada como *la* teoría del derecho natural) no es una excepción: aunque los intereses de Santo Tomás son principalmente metafísicos y religiosos, su exposición de la ley natural no apela a doctrinas metafísicas ni religiosas. Mas bien explica tanto el carácter natural como legal de la ley natural en términos de la razón.

Para Santo Tomás, la ley natural es natural porque está de acuerdo con la naturaleza humana, y esta naturaleza es una naturaleza racional:

«Lo que es contrario al orden de la razón es contrario a la naturaleza de los seres humanos como tales; y lo que es razonable está de acuerdo con la naturaleza humana como tal. El bien del ser humano es ser de acuerdo con la razón, y el mal humano es estar fuera del orden de lo razonable... Así pues, la virtud humana, que hace buenas tanto a la persona como a sus obras, está de acuerdo con la naturaleza humana en tanto en cuanto está de acuerdo con la razón; y el vicio es contrario a la naturaleza humana en tanto en cuanto es contrario al orden de lo razonable». (*ST*, 1-II, Q.71, A.2C).

De forma similar, el carácter legal de la ley natural está en función de su racionalidad: la ley -dice- es «una ordenación de la razón para el bien común»; es una «norma y medida de los actos, por la que el hombre se mueve a obrar o se

abstiene de obrar», y «la norma y medida de los actos humanos es la razón». (ST, 1-II, Q.90, A.1, 4). También añade que, para ser una ley, ha de promulgarse una norma, porque sólo las normas conocidas pueden ser una medida de acción. Este añadido parece indicar una mayor preocupación por la situación de la «multitud» que el aristocrático rechazo de Cicerón de las meras creencias populares; pero en los demás sentidos, la concepción de Santo Tomás es fiel a la formulación de Cicerón.

Sin embargo Santo Tomás va mucho más allá de Cicerón, al ofrecer una explicación de la relación entre la ley natural y la ley eterna (divina) por un lado, y las leyes humanas comunes por otro. Su principal interés estuvo siempre orientado a demostrar que, aun cuando son formas de ley distintas, no entran en conflicto. Dado que Santo Tomás comparte la concepción medieval común de que existe una ley eterna, de carácter inmutable, mientras que la ley humana es ostensiblemente cambiante, su intento de armonización puede parecer condenado desde el principio. Su solución es dividir la ley natural en principios primarios y secundarios, los últimos de los cuales son mutables, pero no los primeros. Así enunciado en términos abstractos, esto puede parecerse más a desplazar el problema que a resolverlo, pero para nuestros actuales propósitos contiene dos aspectos importantes: en primer lugar la solución depende de reanimar la concepción aristotélica de los cambios naturales; y en segundo lugar, el posterior éxito de las concepciones de Santo Tomás en la Europa medieval posterior significó una amplia aceptación de la capacidad de la ley natural para incorporar el cambio. Así pues, a pesar de la extendida creencia actual en sentido contrario, la ley natural no ha de entenderse en general como un conjunto de normas fijas e inalterables que pudiesen aplicarse de forma sencilla a la conducta humana o a la sociedad independientemente de las circunstancias.

Sin embargo, la flexibilidad así conseguida no es totalmente una ventaja:

evita un tipo de problemas pero acentúa otro. Un problema común de las teorías del derecho natural es el de cómo traducir las nociones abstractas sobre la existencia de soluciones naturales y racionales a las cuestiones del recto gobierno de la conducta humana en normas prácticas o máximas específicas de utilidad. El aumentar la flexibilidad de la idea de derecho natural acentúa este problema porque debilita la conexión entre los principios generales y las máximas prácticas reales. Impide así una respuesta directa a este interrogante: ¿qué implica en la práctica el derecho natural?

Siempre que se tenga presente la idea inicial de las teorías del derecho natural, no ha de considerarse demasiado grave el problema. No es raro que los modernos críticos del derecho natural lo consideren como una teoría entre varias propuestas para explicar los fundamentos y la naturaleza de nuestras obligaciones morales. Sin embargo, en sus formulaciones clásicas el derecho natural se concibe como la alternativa al escepticismo moral: es decir, como la alternativa a la concepción (con expresiones diversas) de que no existen respuestas correctas a las cuestiones morales sólo hay respuestas *aceptadas*, meras convenciones. En este sentido, «el escepticismo moral» se refiere tanto a tesis fuertes como el nihilismo como a otras más débiles, como el relativismo. Todas las posiciones semejantes niegan que las creencias morales tengan un fundamento objetivo o (intemporalmente) real, que puedan discernirse conclusiones morales *sub specie aeternitatis* (estas posiciones se exponen en los artículos 35, «El realismo», 38, «El subjetivismo», y 39, «El relativismo»). Así pues, entendido como negación del escepticismo moral, no es sorprendente el irreductible carácter abstracto de la doctrina del derecho natural.

3. Una teoría de los derechos humanos

Al igual que sus precursores antiguos y medievales, el derecho natural de comienzos de la modernidad también se interesó de manera destacada por refutar el escepticismo. Por ello, también tendió a tener conclusiones muy generales, no siendo siempre muy útil como guía práctica. Sin embargo, la variante moderna ha proporcionado la base de la teoría secular de los derechos humanos. Los elementos básicos de semejante teoría se exponen con claridad en los escritos de Hugo Grocio, por lo que éste ha pasado a ser considerado el padre del derecho natural moderno.

En su obra principal, *Sobre el derecho de la paz y la guerra* (publicada en 1625, en medio de la Guerra de los Treinta Años), Grocio considera con detalle las fuentes comunes de disputa que causan conflicto entre las naciones. Grocio espera proporcionar un marco moral para las naciones que pudiese servir para garantizar la paz. En los Prolegómenos y en el primer capítulo de la obra también hace una breve exposición de los principios generales que deberían regir semejante indagación. Estos principios proporcionan la base del derecho natural moderno.

El interés de Grocio por rechazar el escepticismo se comprende con facilidad: en las relaciones internacionales se da más crédito que en la conducción de la vida individual al escepticismo moral, concebido como la creencia de que no existen normas morales para regir los conflictos entre las naciones o incluso, en sentido más fuerte, como que las «razones de Estado» invalidan las consideraciones morales ordinarias; en este ámbito, semejante concepción tiene una capacidad de daño considerablemente mayor. Sin embargo, su enfoque del problema está influido por los precursores de la tradición iusnaturalista. Al igual que Cicerón, considera las concepciones escépticas de Carneades, el más famoso crítico del derecho natural de la antigüedad; las respuestas que ofrece también son claramente ciceronianas. Carneades había afirmado que las leyes y la moralidad humana no estaban «fundadas en la naturaleza», sino que eran meras convenciones, simplemente adoptadas por su utilidad. Al igual que Cicerón antes de él, Grocio niega la oposición entre naturaleza humana y utilidad, afirmando que sólo podía servirse a la utilidad interpretando las leyes de conformidad con la naturaleza humana (este argumento general -que no puede utilizarse el criterio de utilidad como medida de la conducta humana porque depende de un conocimiento previo de la constitución de la naturaleza humana- es un rasgo estándar de los argumentos iusnaturalistas. Parece situar la teoría del derecho natural en contraposición al utilitarismo moderno. Sin embargo, la verdad es algo más compleja de lo que sugieren las apariencias iniciales: más adelante abordaremos la cuestión).

Tanto en las formulaciones antiguas como medievales se suponía que la ley de la naturaleza había sido, en algún sentido, implantada en nosotros por Dios (o por los dioses). Sin embargo, como también se suponía que esta ley era la ley de nuestra naturaleza, y consistía en la capacidad de (recta) razón, está claro que la creencia en Dios no era una parte esencial de la doctrina. La distinción de Santo Tomás entre ley natural y ley eterna de Dios era un reconocimiento implícito de esto, y los jesuitas racionalistas españoles (en particular Francisco Suárez) también habían afirmado la autonomía de la ley natural. Por ello, la presentación de Grocio de esta idea no era nueva, pero fue lo suficientemente directa como para llamar la atención de una audiencia más amplia: «lo que hemos venido diciendo sobre el fundamento del derecho natural tendría cierto grado de validez aun si pensásemos -lo que no puede aceptarse sin una maldad extrema- que no hay Dios, o que los asuntos de los hombres no le atañen» (Grocio, 1625, Prolegómenos, 11).

Grocio no era ateo, por lo que su insistencia en la cuestión es tanto más significativa. Aunque carecemos de una especificación clara de lo amplio que consideraba el «grado de validez», sus intérpretes conservadores adoptaron la concepción de que, si bien nuestro conocimiento de la ley de la naturaleza no depende de Dios, si dependen nuestras razones para obedecerla. Esta es una concepción instructiva, pues puede considerarse que muchos filósofos actuales han llegado a una conclusión similar: entre los filósofos morales contemporáneos hay considerablemente más acuerdo acerca de nuestra capacidad de discernir el bien y el mal que sobre la fuente, o incluso la realidad, de una razón suficiente para actuar en consecuencia.

Sin embargo, la aportación más característica de Grocio fue traducir la ley natural en una teoría de los derechos humanos. Una vez más no fue el primero en realizar esta asociación, y todos los defensores posteriores del derecho natural le siguieron por este camino (la influyente revisión de Grocio en la obra de Samuel Puffendorf *Sobre la ley de la naturaleza y de las naciones* (1672) conservó una teoría de los derechos, pero reduciendo considerablemente su importancia). Lo que proporcionó fue una exposición clara de la idea de que el ámbito moral podía concebirse como un cuerpo de derechos individuales, una idea que llegó a gozar de considerable reconocimiento. Grocio afirma en *Sobre la ley de la guerra y de la paz* que la ley puede concebirse como «un cuerpo de derechos... que hace referencia a la persona. En este sentido, un derecho se convierte en una cualidad moral de una persona, permitiéndole tener o hacer algo legalmente» (Grocio, 1625, 1.1.1V). Como hace posible la acción moral, esta «cualidad moral» puede concebirse como una especie de facultad o capacidad moral; y como tal dota al individuo de una significación moral independiente. Por consiguiente, esta formulación supone un importante cambio en la comprensión común de las relaciones entre individuo y sociedad. Así como antes se había entendido comúnmente la moralidad como el grupo de obligaciones creadas por las pautas de interdependencia de la vida social humana, a partir de ahora podía entenderse como el resultado de las transacciones voluntarias entre agentes morales independientes, con la implicación adicional tan característica (en particular) de las modernas teorías de los derechos: la significación moral de la persona individual en cuanto tal. Puede medirse el éxito de esta concepción de las relaciones sociales considerando el predominio de las teorías que la presuponen: las teorías contractuales de la legitimidad política y las comparables teorías morales del consenso, en especial las teorías de la elección racional.

Curiosamente, estas teorías basadas en los derechos tienen como punto débil precisamente aquél en el que se consideró problemático el secularismo de Grocio: no parecen capaces de proporcionar una idea adecuada de obligación. Si mis obligaciones morales dependen de que las haya aceptado libremente, ¿por qué no puedo renegar de ellas cuando me resulte conveniente? Por supuesto, si todo el mundo adoptase libremente esta actitud, se derrumbaría el orden social. Pero el reconocimiento de esto obliga sólo a tener cuidado en la aplicación del principio, y no a abandonarlo por completo. Expresado de manera tosca, sigue en pie la cuestión siguiente: ¿por qué no renegar de mis obligaciones cuando, pensándolo bien - por ejemplo, sabiendo que puedo prescindir de ellas- resulta ventajoso? Así pues, los dos rasgos más característicos de la moderna versión del derecho natural en Grocio, su secularismo y su teoría individualista de los derechos, son vulnerables en el mismo punto, con lo cual la cuestión de la obligación se convierte en el problema quizás más persistente para el filósofo moral contemporáneo.

4. El derecho natural y sus rivales modernos

También son instructivas las observaciones de Grocio acerca del método, pues ayudan a esclarecer la relación entre el derecho natural moderno y su principal adversario, el utilitarismo moderno. Grocio distingue entre dos tipos de método para determinar lo que concuerda con la ley de la naturaleza. El método a priori consiste en «demostrar el necesario acuerdo o desacuerdo de cualquier cosa con una naturaleza racional y social», mientras que el método a posteriori sigue el curso más falible de «llegar a la conclusión, sino con absoluta seguridad, al menos con toda probabilidad, que está de acuerdo con la ley de la naturaleza considerada como tal en todos los países, o al menos entre los más avanzados de la civilización». Aunque este último método está plagado de dificultades, Grocio lo utiliza en el intento de descubrir qué es natural en la vida humana: «un efecto que es universal exige una causa universal; y la causa de esta opinión apenas puede ser otra que el sentimiento que se denomina sentido común de la humanidad» (Grocio 1625, I.I.XII.I).

Supongamos que adoptamos el método a posteriori, para inmediatamente ver frustradas las expectativas anteriores: en vez de descubrir creencias universales o al menos reconocidas en general, como claramente esperaba Grocio, encontramos que está tan arraigada la diversidad humana que no puede abarcarse por principios generales de la naturaleza humana, ni explicarse invocando creencias reguladoras (como el «nivel de civilización»). Si nos vemos forzados a llegar a esta conclusión, el método a posteriori nos llevaría también a adoptar otra. La irreductible diversidad de las creencias humanas, unida al compromiso de aceptar las pautas de aquellas creencias como guía de

lo natural en los humanos, nos inclinaría a una concepción pluralista de los bienes humanos (o bien, dicho en otros términos, a un pluralismo en relación a los fines humanos); y si nuestro pluralismo fuese lo suficientemente incondicional, desembocaríamos en la concepción de que no hay otro criterio relativo a los bienes humanos más allá de las preferencias de las personas individuales.

En este punto, la idea de derecho natural corre el peligro de descomponerse por completo. Esta cuestión se expresa claramente formulando la siguiente pregunta: si la diversidad humana es tan grande, y tan fragmentario el ámbito de los valores humanos, ¿cómo es posible la sociedad? Son posibles dos diferentes tipos de respuestas. Por una parte insistiríamos en la significación moral de la persona individual (y de sus preferencias), una concepción que, ante tal diversidad, daría lugar a reconocer la significación moral de muy poco más, al menos más allá de aquellos principios de procedimiento considerados necesarios para mantener la deseada individuación. Seguir este camino sería avanzar hacia una versión extrema de la teoría de los derechos naturales, una versión que separase la posesión y justificación de los derechos de cualquier bien humano superior (el representante más claro de una posición así es Robert Nozick en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*). O también podría proponerse un método para armonizar las preferencias en conflicto. Una forma atractivamente sencilla de hacerlo sería conceder igual importancia a las preferencias de los individuos, y a continuación encajarías en un resultado que proporcione el mayor grado de satisfacción de las preferencias. Esto sería adoptar el utilitarismo de la preferencia (si nos comprometiésemos con una psicología hedonista de la acción, habríamos adoptado el utilitarismo clásico. Puede encontrarse un examen adicional de estas formas de utilitarismo en el artículo 20 de este libro, titulado «La utilidad y el bien»).

Este breve resumen permite destacar la principal diferencia entre el derecho natural y sus principales rivales modernos, a saber, si puede o no acomodarse la diversidad humana en un sistema unitario de bienes característicamente humanos. Al responder que es posible semejante sistema, el derecho natural no sólo choca con las formas estándar de utilitarismo sino también con las teorías contemporáneas de los derechos similares a la antes citada. Así pues, aunque el derecho natural moderno contribuyó a establecer las modernas teorías de los derechos, sería erróneo clasificar todas las teorías de los derechos como especies del derecho natural.

Asimismo, sería un error clasificar el derecho natural y el utilitarismo como posiciones opuestas sin más. Si la división entre ambos se basa, ante todo, en el grado de diversidad que se considera existente entre diferentes seres humanos, con frecuencia será más esclarecedor considerarlos como perspectivas más diferentes en grado que en especie. El carácter distintivo de las teorías del derecho natural depende de la suposición de que los valores humanos, sea cual sea su diversidad superficial, muestra uniformidades subyacentes que pueden dotar de contenido a la idea de bienes humanos naturales (o verdaderos). Pero es esta una creencia que no tiene por qué rechazar el utilitarismo. De hecho, cualquier forma de utilitarismo que pretenda identificar un orden racional en las preferencias humanas, en vez de simplemente aceptar las preferencias que tiene cualquiera en un momento dado, procede de una manera que no tiene por qué ser contraria a la teoría del derecho natural (un buen ejemplo reciente de semejante forma de utilitarismo es el «utilitarismo objetivo» defendido en la obra de David Brink, *Moral realism and the foundations of ethics*). Sin embargo, si falla el supuesto de una uniformidad subyacente, sería difícil resistirse a formas de utilitarismo más simples y menos estructuradas -formas no compatibles con el derecho natural.

Esta conclusión obtiene un apoyo implícito en las formulaciones generales de los propios iusnaturalistas, pues aunque éstos insisten normalmente en que el derecho natural no está fundado en la utilidad, no obstante está reforzado, está en armonía con, o es la única guía segura para la utilidad. Disolver o fragmentar el fundamento natural sería así no dejar nada más que utilidades «diversas», y el problema práctico de cómo regularlas y armonizarías. Por supuesto, como ya hemos señalado, una posible respuesta a este problema es la de las teorías de los derechos como la de Nozick; pero dado que estas teorías parecen ser muy poco atractivas desde el punto de vista de la utilidad general, se han separado más en este sentido del espíritu de los iusnaturalistas que de los utilitaristas.

Por supuesto estas breves observaciones no ofrecen nada parecido a una exposición completa de la relación entre las teorías del derecho natural y el utilitarismo. Sin embargo, es útil plantear la cuestión en estos términos porque ayuda a evitar un posible equívoco importante. Resulta demasiado fácil pensar que el derecho natural y el utilitarismo moderno son simplemente opuestos, especialmente cuando uno se enfrenta a los modernos debates sobre cuestiones polémicas como el aborto o la eutanasia. Ambas teorías concuerdan en un aspecto central. El derecho natural es, ante todo, la afirmación de que las creencias morales tienen un fundamento natural, de que puede justificarse racionalmente la moralidad. El utilitarista moderno está de acuerdo en esto. Aunque típicamente revisionista sobre las creencias morales tradicionales, el utilitarista no es un escéptico moral, pues suscribir el utilitarismo es aceptar que existen bienes morales verdaderos. Las diferencias entre ambas posturas se reducirán normalmente a la medida en que se considera que los hechos subyacentes de la naturaleza humana configuran o limitan las conclusiones morales.

5. Una teoría de los bienes humanos

Una razón para contrastar las teorías del derecho natural con otras teorías morales contemporáneas en estos términos es la de mostrar que la teoría del derecho natural puede expresarse como una teoría de (un limitado número de) bienes humanos genuinos. Esta es la forma en que se ha presentado la teoría del derecho natural más reciente. La obra de John Finnis *Natural law and natural rights* defiende el siguiente grupo de bienes humanos básicos: vida, conocimiento, ocio, experiencia estética, sociabilidad (amistad), razonabilidad práctica y «religión». La última de estas categorías no pretende destacar un grupo de creencias específico, sino todas aquellas creencias que pueden denominarse cuestiones de interés último; las cuestiones sobre el sentido de la vida humana.

Esta es al menos una lista plausible de candidatos al estatus de bienes humanos básicos, pero la exposición de Finnis se vuelve más controvertida cuando prosigue especificando los requisitos básicos de la razonabilidad práctica. El más discutible de estos requisitos es que la razón práctica exige «el respeto de todo valor básico en cualquier acto». Pretende desempeñar un doble (y doblemente católico) papel: no simplemente descartar todas las formas de razonamiento consecuencialista sino además delimitar la perspectiva moral de la Iglesia católico-romana en una serie de cuestiones polémicas, como la contracepción y la masturbación. Incluir esta exigencia entre los requisitos básicos de razonabilidad práctica, e incluso ordenarla junto a exigencias tan irreprochables como el interés por el bien común y el carácter injustificable de las preferencias arbitrarias entre valores o personas es poner la teoría en sintonía con la ortodoxia católica-romana a expensas de su plausibilidad general. La cuestión no es que la ortodoxia moral católica no pueda ser correcta, sino que no puede demostrarse, con exclusión de todas las demás, simplemente enunciando los principios más generales de moralidad y racionalidad práctica.

No obstante, el derecho natural se entiende comúnmente como una teoría cabalmente deontológica (véase el artículo 17, «La deontología contemporánea», para una presentación de la ética deontológica). Puede considerarse poco plausible el intento de criticar esta característica, al estilo de este ensayo, y también puede considerarse que el requisito de razón práctica de Finnis es, con todos sus excesos, el mal menor. Es posible responder a esta acusación del siguiente modo. Sin duda aquí no hemos defendido que todas las formas de utilitarismo sean compatibles con el derecho natural, sino sólo que algunas lo son (y que éstas son de carácter muy elaborado, y tienen muy poco parecido con el utilitarismo clásico del acto). En segundo lugar, dado que normalmente se define el derecho natural como la ley de la razón, todo dependerá de la definición de racionalidad. A menos que se excluyan rígidamente todas las formas de racionalidad instrumental (una hipótesis poco plausible para que la teoría sea verdaderamente práctica) es muy difícil ver por qué las consecuencias no desempeñan, al menos en ocasiones, un papel decisivo a la hora de seleccionar o configurar los principios a seguir. De hecho, la relatividad que comúnmente incorporan las teorías del derecho natural -como el reconocimiento de que diferentes sociedades siguen legítimamente normas diferentes- puede explicarse precisamente según este criterio. En tercer lugar, la imagen pública rígidamente deontológica del derecho natural se debe en gran medida al hecho de que muchos de sus nominales defensores suscriben una versión que no es defendible siquiera desde una perspectiva del derecho natural. El propio Finnis critica duramente esta versión. Depende de lo que denomina el «argumento de la facultad pervertida», un argumento que considera absurdo (Finnis, 1980, p. 48). No obstante es una concepción popular, y con frecuencia se considera el alma misma del pensamiento iusnaturalista, por lo que es preciso presentar su naturaleza y fallos.

El tipo de perspectiva en cuestión clasifica determinadas acciones como malas simplemente porque son no naturales. Aunque esta concepción tiene diferentes versiones, todas dependen de la idea de que este carácter no natural consiste en la violación de los principios básicos del funcionamiento biológico humano. Donde se aplica más comúnmente es en aspectos de la conducta sexual, en especial a la homosexualidad, la masturbación y la contracepción. Como tesis sobre la conducta sexual puede formularse del siguiente modo. Aunque la actividad sexual pueda *dar* placer, no es *para* el placer: el placer es parte de los medios para el fin, pero el Fin de la actividad sexual es la procreación humana. Sin embargo, puede apreciarse fácilmente la debilidad de este tipo de pensamiento (al menos en sus formas más simples). Consiste en decir que una acción es mala si no concuerda con una función biológica relevante, e implica así que incluso conductas inocuas como besar y escribir (o mecanografiar) también son malas. La boca está creada para comer y (quizás) para hablar, no para besar; y aunque la mano humana es quizás el mecanismo más adaptable de la naturaleza, escribir y mecanografiar no forman parte de su función biológica. Si esto parece demasiado ligero, puede considerarse necesario distinguir entre aquellas actividades no funcionales que *frustran* las funciones biológicas, y las que no: el besar no impide comer, mientras que la homosexualidad no impide procrear. Pero esta estrategia no sirve, pues es sólo la homosexualidad *exclusiva*, y no los actos homosexuales individuales, lo que impide la procreación, pero a lo que se imputa la inmoralidad es a los actos individuales.

¿Por qué esta concepción, que ha parecido ser moralmente vinculante a tanta gente, es tan equivocada? El problema básico es su concepción totalmente inadecuada de la naturaleza del ser humano. La única función que concede a la racionalidad humana es la ilimitada función de encubrir -y a continuación adecuarse a- las funciones biológicas. Esto resulta irónico, pues desde el principio la teoría del derecho natural subrayó que su fundamento estaba en la naturaleza racional del ser humano (por supuesto hay versiones más elaboradas de esta concepción que apelan a una concepción de la racionalidad más adecuada. Sin embargo, incluso estas versiones parecen estar afectas de una preocupación excesiva por las funciones biológicas, pues es difícil ver de qué otra manera pueden mantenerse las conclusiones que distinguen estas concepciones). Por esta razón también es difícil no sospechar que, a pesar de sus objeciones al argumento, el propio Finnis no esté totalmente inmune a su efecto.

Una observación final: en ocasiones se indica que términos como «naturaleza», «natural», etc., son peligrosamente ambiguos, pues pueden tener un significado descriptivo o normativo, y que el fallo básico del derecho natural está en su aprovechamiento de esta ambigüedad. La ambigüedad es verdadera, y sin duda es verdadero que muchos intentos de teorizar el derecho natural son manifiestamente culpables. No obstante, no está justificada la conclusión, aún cuando tampoco puede demostrarse su falsedad. La objeción depende de aceptar acriticamente que la posición moral debe depender de razones típicamente morales (en vez de, lo que es más importante, relacionadas con la prudencia). Sin embargo, las formulaciones más generales del derecho natural se basan precisamente en la concepción opuesta. Suponen que la tarea de una teoría de la conducta humana recta es conocer cómo vivir consumadamente (en el más amplio sentido).

El argumento justificatorio esencial para vivir de acuerdo con la (propia) naturaleza, reiterado en innumerables defensas del derecho natural, es que es autodestructivo dejar de hacerlo.

Esta es una exigencia de gran alcance, y puede parecer imposible justificarla. No hay duda de que el apoyo histórico individual más poderoso de esta idea ha sido la doctrina cristiana de las recompensas y castigos en la próxima vida, una doctrina capaz de hacer incluso de los tipos de vida más autonegadores el alma misma de la prudencia. Sin embargo, esta concepción no se mantiene en pie o decae por completo con aquella doctrina. Por ejemplo, la creencia de que uno tiene una naturaleza determinada hace imperativo el mandato de vivir de acuerdo con ella, al menos si puede especificarse con algún detalle esa naturaleza. Así, el problema no es meramente el de si uno tiene una naturaleza de este tipo, sino el de si puede conocerse con suficiente detalle. El fallo de la teoría del derecho natural es por ello su típico fallo en ir más allá de la insistencia en que la naturaleza humana es una naturaleza racional. Si el argumento justificatorio esencial simplemente define la irracionalidad como autodestrucción, sin especificar más ésta, se obtiene la justificación a costa del contenido. En este caso pierden una base sólida muchas de las tesis estándar de los iusnaturalistas clásicos. Por poner sólo un ejemplo: no puede afirmarse que exista una vinculación estrecha entre las exigencias de la naturaleza y la observancia general de las normas de conducta establecidas.

6. Conclusión

El derecho natural es una concepción moral muy general creada, ante todo, para refutar al escepticismo moral. Su premisa básica es que las creencias morales humanas tienen un fundamento racional, en la forma de principios generales de conducta recta que reflejan una naturaleza humana determinada y racional. Su punto débil ha sido la dificultad de mostrar cómo pueden traducirse estas exigencias tan generales en máximas prácticas fiables y específicas. En el contexto de las teorías éticas actuales, el derecho natural difiere de sus rivales en que se resiste a la tendencia de aceptar que la realización del ser humano admita una inmensa variedad de formas, que pueden alcanzarse por formas de vida igualmente diversas. Esto no debe causarle engorro, pero su tarea actual es proporcionar una explicación plausible de los bienes humanos básicos y sus implicaciones y con ello proporcionar una alternativa al fácil pluralismo de gran parte del pensamiento moral contemporáneo.

CAPITULO 5: LA ÉTICA KANTIANA *Onora O'Neill*

1. Introducción

Immanuel Kant (1724-1804) fue uno de los filósofos europeos más importantes desde la antigüedad; muchos dirían simplemente que es el más importante. Llevó una vida extraordinariamente tranquila en la alejada ciudad prusiana de Königsberg (hoy Kaliningrado en Rusia), y publicó una serie de obras importantes en sus últimos años. Sus escritos sobre ética se caracterizan por un incondicional compromiso con la libertad humana, con la dignidad del hombre y con la concepción de que la obligación moral no deriva ni de Dios, ni de las autoridades y comunidades humanas ni de las preferencias o deseos de los agentes humanos, sino de la razón.

Sus escritos son difíciles y sistemáticos; para comprenderlos puede ser de utilidad distinguir tres cosas. En primer lugar está la ética de Kant, articulada por sus escritos de las décadas de 1780 y 1790. En segundo lugar está la «ética de Kant», una presentación (considerablemente desfavorable) de la ética de Kant formulada por sus primeros e influyentes críticos y que a menudo todavía se atribuye a Kant. Esta posición ha tenido una vida propia en los debates actuales. En tercer lugar está la «ética kantiana», un término mucho más amplio que engloba tanto la ética de Kant como la «ética de Kant» y que también se utiliza como denominación (principalmente encomiosa) de una serie de posiciones éticas contemporáneas que reclaman la herencia de la ética de Kant, pero que se separan de Kant en muchos sentidos.

2. La ética de Kant: el contexto crítico

La ética de Kant está recogida en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), la *Crítica de la razón práctica* (1787), *La metafísica de la moral* (1797) (cuyas dos partes *Los elementos metafísicos del derecho* y *La doctrina de la virtud* a menudo se publican por separado) así como en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y un gran número de ensayos sobre temas políticos, históricos y religiosos. Sin embargo, las posiciones fundamentales que determinan la forma de esta obra se examinan a fondo en la obra maestra de Kant, *La crítica de la razón pura* (1781), y una exposición de su ética ha de situarse en el contexto más amplio de la «filosofía crítica» que allí desarrolla.

Esta filosofía es ante todo crítica en sentido negativo. Kant argumenta en contra de la mayoría de las tesis metafísicas de sus precursores racionalistas, y en particular contra sus supuestas pruebas de la existencia de Dios. De acuerdo con su concepción, nuestra reflexión ha de partir de una óptica humana, y no podemos pretender el conocimiento de ninguna realidad trascendente a la cual no tenemos acceso. Las pretensiones de conocimiento que podemos afirmar deben ser por lo tanto acerca de una realidad que satisfaga la condición de ser objeto de experiencia para nosotros. De aquí que la indagación de la estructura de nuestras capacidades cognitivas proporciona una guía a los aspectos de esa realidad empírica que podemos conocer sin referirnos a experiencias particulares. Kant argumenta que podemos conocer a priori que habitamos en un mundo natural de objetos situados en el espacio y el tiempo que están causalmente relacionados.

Kant se caracteriza por su insistencia en que este orden causal y nuestras pretensiones de conocimiento se limitan al mundo natural, pero que no tenemos razón para pensar que el mundo natural cognoscible es todo cuanto existe. Por el contrario, tenemos y no podemos prescindir de una concepción de nosotros mismos como agentes y seres morales, lo cual sólo tiene sentido sobre la suposición de que tenemos una voluntad libre. Kant afirma que la libre voluntad y la causalidad natural son compatibles, siempre que no se considere la libertad humana -la capacidad de obrar de forma autónoma- como un aspecto del mundo natural. La causalidad y la libertad se dan en ámbitos independientes; el conocimiento se limita a la primera y la moralidad a la última. La solución de Kant del problema de la libertad y el determinismo es el rasgo más controvertido y fundamental de su filosofía moral, y el que supone la mayor diferencia entre su pensamiento y el de casi toda la literatura ética del siglo xx, incluida la mayor parte de la que se considera «ética kantiana».

La cuestión central en torno a la cual dispone Kant su doctrina ética es la de «¿qué debo hacer?». Kant intenta identificar las máximas, o los principios fundamentales de acción, que debemos adoptar. Su respuesta se formula sin referencia alguna a una concepción supuestamente objetiva del bien para el hombre, como las propuestas por las concepciones perfeccionistas asociadas a Platón, Aristóteles y a gran parte de la ética cristiana. Tampoco basa su posición en pretensión alguna sobre una concepción subjetiva del bien, los deseos, las preferencias o las creencias morales comúnmente compartidas que podamos tener, tal y como hacen los utilitaristas y comunitaristas. Al igual que en su metafísica, en su ética no introduce pretensión alguna sobre una realidad moral que vaya más allá de la experiencia ni otorga un peso moral a las creencias reales. Rechaza tanto el marco realista como el teológico en que se habían formulado la teoría del derecho natural y la doctrina de la virtud, así como la apelación a un consenso contingente de sentimientos o creencias como el que defienden muchos pensadores del siglo XVIII (y también del XX).

3. La ética de Kant: la ley universal y la concepción del deber

El propósito central de Kant es concebir los principios de la ética según procedimientos racionales. Aunque al comienzo de su *Fundamentación* (una obra breve, muy conocida y difícil) identifica a la «buena voluntad» como único bien incondicional, niega que los principios de la buena voluntad puedan determinarse por referencia a un bien objetivo o telos al cual tiendan. En vez de suponer una formulación determinada del bien, y de utilizarla como base para determinar lo que debemos hacer, utiliza una formulación de los principios éticos para determinar en qué consiste tener una buena voluntad. Sólo se plantea una cuestión más bien mínima, a saber, ¿qué máximas o principios fundamentales podría adoptar una pluralidad de agentes sin suponer nada específico sobre los deseos de los agentes o sus relaciones sociales? Han de rechazarse los principios que no puedan servir para una pluralidad de agentes: la idea es que el principio moral tiene que ser un principio para todos. La moralidad comienza con el rechazo de los principios no universalizables. Esta idea se formula como una exigencia, que Kant denomina «el imperativo categórico», o en términos más generales la Ley moral. Su versión más conocida dice así: «obra sólo según la máxima que al mismo tiempo puedas querer se convierta una ley universal». Esta es la clave de la ética de Kant, y se utiliza para clasificar las máximas que pueden adoptar los agentes.

Un ejemplo de uso de imperativo categórico sería este: un agente que adopta la máxima de prometer en falso no podría «querer esto como ley universal». Pues si quisiese (hipotéticamente) hacerlo se comprometería con el resultado predecible de una quiebra tal de la confianza que no podría obrar a partir de su máxima inicial de prometer en falso. Este experimento intelectual revela que la máxima de prometer en falso no es universalizable, y por lo tanto no puede incluirse entre los principios comunes de ninguna pluralidad de seres. La máxima de rechazar la promesa en falso es una exigencia moral; la máxima de prometer en falso está moralmente prohibida. Es importante señalar que Kant no considera mala la promesa en falso en razón de sus efectos presuntamente desagradables (como harían los utilitaristas) sino porque no puede quererse como principio universal.

El rechazo de la máxima de prometer en falso, o de cualquier otra máxima no universalizable, es compatible con una gran variedad de cursos de acción. Kant distingue dos tipos de valoración ética. En primer lugar podemos evaluar las máximas que adoptan los agentes. Si pudiésemos conocerlas podríamos distinguir entre las que rechazan principios no universalizables (y tienen así principios moralmente valiosos) y las que adoptan principios no universalizables (y tienen así principios moralmente no valiosos). Kant se refiere a aquellos que suscriben principios moralmente válidos como a personas que obran «por deber». Sin embargo Kant también afirma que no tenemos un conocimiento cierto ni de nuestras máximas ni de las de los demás. Normalmente deducimos las máximas o principios subyacentes de los agentes a partir de su pauta de acción, pero ninguna pauta sigue una máxima única. Por ejemplo, la actividad del tendero verdaderamente honrado puede no diferir de la del tendero honrado a regañadientes, que comercia equitativamente sólo por deseo de una buena reputación comercial y que engañaría si tuviese una oportunidad segura de hacerlo. De aquí que, para los fines ordinarios, a menudo no podemos hacer más que preocuparnos por la conformidad externa con las máximas del deber, en vez de por la exigencia de haber realizado un acto a partir de una máxima semejante. Kant habla de la acción que tendría que hacer alguien que tuviese una máxima moralmente válida como una acción «de conformidad con el deber». Esta acción es obligatoria y su omisión está prohibida.

Evidentemente, muchos actos concuerdan con el deber aunque no fueron realizados por máximas de deber. Sin embargo, incluso esta noción de deber externo se ha definido como indispensable en una situación dada para alguien que tiene el principio subyacente de actuar por deber. Esto contrasta notablemente con las formulaciones actuales del deber que lo identifican con pautas de acción externa. Así, la pregunta de Kant «¿Qué debo hacer?» tiene una doble respuesta. En el mejor de los casos debo basar mi vida y acción en el rechazo de máximas no-universalizables, y

llevar así una vida moralmente válida cuyos actos se realizan por deber; pero incluso si dejo de hacer esto al menos debo asegurarme de realizar cualesquiera actos que serían indispensables si tuviese semejante máxima moralmente válida.

La exposición más detallada de Kant acerca del deber introduce (versiones de) determinadas distinciones tradicionales. Así, contrapone los deberes para con uno mismo y para con los demás y en cada uno de estos tipos distingue entre deberes perfectos e imperfectos. Los deberes perfectos son completos en el sentido de que valen para todos los agentes en todas sus acciones con otras personas. Además de abstenerse de prometer en falso, otros ejemplos de principios de deberes perfectos para con los demás son abstenerse de la coerción y la violencia; se trata de obligaciones que pueden satisfacerse respecto a todos los demás (a los cuales pueden corresponder derechos de libertad negativa). Kant deduce los principios de la obligación imperfecta introduciendo un supuesto adicional: supone que no sólo tenemos que tratar con una pluralidad de agentes racionales que comparten un mundo, sino que estos agentes no son autosuficientes, y por lo tanto son mutuamente vulnerables. Estos agentes -afirma- no podrían querer racionalmente que se adoptase de manera universal un principio de negarse a ayudar a los demás o de descuidar el desarrollo del propio potencial: como saben que no son autosuficientes, saben que querer un mundo así sería despojarse (irracionalmente) de medios indispensables al menos para algunos de sus propios fines. Sin embargo, los principios de no dejar de ayudar a los necesitados o de desarrollar el potencial propio son principios de obligación menos completos (y por lo tanto imperfectos). Pues no podemos ayudar a todos los demás de todas las maneras necesarias, ni podemos desplegar todos los talentos posibles en nosotros. Por ello estas obligaciones son no sólo necesariamente selectivas sino también indeterminadas. Carecen de derechos como contrapartida y son la base de deberes imperfectos. Las implicaciones de esta formulación de los deberes se desarrollan de forma detallada en La metafísica de las costumbres, cuya primera parte trata acerca de los principios de la justicia que son objeto de obligación perfecta y cuya segunda parte trata acerca de los principios de la virtud que son objeto de obligación imperfecta.

4. La ética de Kant: el respeto a las personas

Kant despliega las líneas básicas de su pensamiento a lo largo de varios tramos paralelos (que considera equivalentes). Así, formula el imperativo categórico de varias maneras, sorprendentemente diferentes. La formulación antes presentada se conoce como «la fórmula de la ley universal» y se considera la «más estricta». La que ha tenido mayor influencia cultural es la llamada «fórmula del fin en sí mismo», que exige tratar a la humanidad en tu propia persona o en la persona de cualquier otro nunca simplemente como un medio sino siempre al mismo tiempo como un fin. Este principio de segundo orden constituye una vez más una limitación a las máximas que adoptemos; es una versión muy solemnemente expresada de la exigencia de respeto a las personas. En vez de exigir que comprobemos que todos puedan adoptar las mismas máximas, exige de manera menos directa que al actuar siempre respetemos, es decir, no menoscabemos, la capacidad de actuar de los demás (y de este modo, de hecho, les permitamos obrar según las máximas que adoptaríamos nosotros mismos). La fórmula del fin en sí también se utiliza para distinguir dos tipos de falta moral. Utilizar a otro es tratarle como cosa o instrumento y no como agente. Según la formulación de Kant, el utilizar a otro no es simplemente cuestión de hacer algo que el otro en realidad no quiere o consiente, sino de hacer algo a lo cual el otro no puede dar su consentimiento. Por ejemplo, quien engaña hace imposible que sus víctimas consientan en la intención del engañador. Al contrario que la mayoría de las demás apelaciones al consentimiento como criterio de acción legítima (o justa), Kant (de acuerdo con su posición filosófica básica) no apela ni a un consentimiento hipotético de seres racionales ideales, ni al consentimiento históricamente contingente de seres reales. Se pregunta qué es preciso para hacer posible que los demás disientan o den su consentimiento. Esto no significa que pueda anularse a la fuerza el disenso real en razón de que el consenso al menos ha sido posible -pues el acto mismo de anular el disenso real será el mismo forzoso, y por lo tanto hará imposible el consentimiento. La tesis de Kant es que los principios que debemos adoptar para no utilizar a los demás serán los principios mismos de justicia que se identificaron al considerar qué principios son universalizables para los seres racionales.

Por consiguiente, Kant interpreta la falta moral de no tratar a los demás como «fines» como una base alternativa para una doctrina de las virtudes. Tratar a los demás como seres específicamente humanos en su finitud -por lo tanto vulnerables y necesitados- como «fines» exige nuestro apoyo a las (frágiles) capacidades de obrar, de adoptar máximas y de perseguir los fines particulares de los demás. Por eso exige al menos cierto apoyo a los proyectos y propósitos de los demás. Kant afirma que esto exigirá una beneficencia al menos limitada. Aunque no establece la obligación ilimitada de la beneficencia, como hacen los utilitaristas, argumenta en favor de la obligación de rechazar la política de denegar la ayuda necesitada. También afirma que la falta sistemática en desplegar el propio potencial equivale a la falta de respeto a la humanidad y sus capacidades de acción racional (en la propia persona). La falta de consideración a los demás o a uno mismo como fines se considera una vez más como una falta de virtud u obligación imperfecta. Las obligaciones imperfectas no pueden prescribir un cumplimiento universal: no podemos ni ayudar a todas las personas necesitadas, ni desplegar todos los talentos posibles. Sin embargo, podemos rechazar que la indiferencia de cualquiera de ambos tipos sea básica en nuestra vida, y podemos hallar que el rechazo de la indiferencia por principio exige mucho. Incluso un compromiso de esta naturaleza, tomado en serio, exigirá mucho. Si lo cumplimos, según la concepción de Kant habremos mostrado respeto hacia las personas y en especial a la dignidad humana.

Las restantes formulaciones del imperativo categórico reúnen las perspectivas de quien busca obrar según principios que puedan compartir todos los demás y de quien busca obrar según principios que respeten la capacidad de obrar de los demás. Kant hace uso de la retórica cristiana tradicional y de la concepción del contrato social de Rousseau para pergeñar la imagen de un «Reino de los fines» en el que cada persona es a la vez legisladora y está sujeta a la ley, en el que cada cual es autónomo (lo que quiere decir literalmente: que se legisla a sí mismo) con la condición de que lo legislado respete el estatus igual de los demás como «legisladores». Para Kant, igual que para Rousseau, ser autónomo no significa voluntariedad o independencia de los demás y de las convenciones sociales; consiste en tener el tipo de autocontrol que tiene en cuenta el igual estatus moral de los demás. Ser autónomo en sentido kantiano es obrar moralmente.

5. La ética de Kant: los problemas de la libertad, la religión y la historia

Esta estructura básica de pensamiento se desarrolla en muchas direcciones diferentes. Kant presenta argumentos que sugieren por qué hemos de considerar el imperativo categórico como un principio de razón vinculante para todos nosotros. Así, analiza lo que supone pasar de un principio a su aplicación concreta a situaciones reales. También examina la relación entre los principios morales y nuestros deseos e inclinaciones reales. Desarrolla entonces las implicaciones políticas del imperativo categórico, que incluyen una constitución republicana y el respeto a la libertad, especialmente la libertad religiosa y de expresión. También esboza un programa todavía influyente para conseguir la paz internacional. Y asimismo analiza de qué forma su sistema de pensamiento moral está vinculado a nociones religiosas tradicionales. Se han planteado muchas objeciones de principio y de detalle; algunas de las objeciones menos fundamentales pueden examinarse en el apartado de la «ética de Kant». Sin embargo, la objeción más central exige un examen independiente.

Esta objeción es que el marco básico de Kant es incoherente. Su teoría del conocimiento lleva a una concepción del ser humano como parte de la naturaleza, cuyos deseos, inclinaciones y actos son susceptibles de explicación causal ordinaria. Pero su noción de la libertad humana exige la consideración de los agentes humanos como seres capaces de autodeterminación, y en especial de determinación de acuerdo con los principios del deber. Al parecer Kant se ve llevado a una concepción dual del ser humano: somos a la vez seres fenoménicos (naturales, determinados causalmente) y seres nouménicos (es decir, no naturales y autodeterminados). Muchos de los críticos de Kant han afirmado que este doble aspecto del ser humano es en última instancia incoherente.

En la Crítica de la razón práctica Kant aborda la dificultad afirmando que siempre que aceptemos determinados «postulados» podemos dar sentido a la idea de seres que forman parte tanto del orden natural como del orden moral. La idea es que si postulamos un Dios benévolo, la virtud moral a que pueden aspirar los agentes libres puede ser compatible con -y, en efecto, proporcionada a- la felicidad a que aspiran los seres naturales. Kant denomina bien supremo a esta perfecta coordinación de virtud moral y felicidad. El procurar el bien supremo supone mucho tiempo: por ello hemos de postular tanto un alma inmortal como la providencia de Dios. Esta imagen ha sido satirizada una y otra vez. Hume describió a Kant como un osado revolucionario que mató al deísmo: a continuación admitió tímidamente que, después de todo, la razón práctica podía «probar» la existencia de Dios. Menos amablemente, Nietzsche le iguala a un zorro que se escapa para luego volver a caer en la jaula del teísmo.

En los últimos escritos Kant desechó tanto la idea de una coordinación garantizada de virtud y recompensa de la felicidad (pensó que esto podía socavar la verdadera virtud) y la exigencia de postular la inmortalidad, entendida como una vida eterna (véase El fin de todas las cosas). Ofrece diversas versiones históricas de la idea de que podemos entender nuestro estatus de seres libres que forman parte de la naturaleza sólo si adoptamos determinados postulados. Por ejemplo sugiere que al menos debemos esperar la posibilidad de progreso moral en la historia humana y ello para una coordinación intramundana de los fines morales y naturales de la humanidad. Las diversas formulaciones históricas que ofrece de los postulados de la razón práctica son aspectos y precursores de una noción intramundana del destino humano que asociamos a la tradición revolucionaria, y en especial a Marx. Sin embargo Kant no renunció a una interpretación religiosa de las nociones de los orígenes y destino humanos. En su obra tardía La religión dentro de los límites de la mera razón describe las escrituras cristianas como una narrativa temporal que puede entenderse como «símbolo de la moralidad». La interpretación de esta obra, que trajo a Kant problemas con los censores prusianos, plantea muchos problemas. Sin embargo, al menos está claro que no reintroduce nociones teológicas que sirvan de fundamento de la moralidad, sino que más bien utiliza su teoría moral como óptica para leer las escrituras.

Si bien Kant no volvió a su original rechazo del fundamento teológico, sigue siendo problemática una comprensión de la vinculación que establece entre naturaleza y moralidad. Una forma de comprenderla puede ser basándose en la idea, que utiliza en la Fundamentación, de que naturaleza y libertad no pertenecen a dos mundos o realidades metafísicas independientes, sino que más bien constituyen dos «puntos de vista». Hemos de concebirnos a nosotros mismos tanto como parte del mundo natural y como agentes libres. No podemos prescindir sin incoherencia de ninguno de estos puntos de vista, aunque tampoco podemos integrarlos, y no podemos hacer más que comprender que son compatibles. De acuerdo con esta interpretación, no podemos tener idea de la «mecánica» de la libertad humana, pero podemos entender que sin la libertad en la actividad del conocimiento, que subyace a nuestra misma pretensión de conocimiento, nos sería desconocido un mundo ordenado causalmente. De aquí que nos sea imposible desterrar la idea de libertad. Para fines prácticos esto puede bastar: para éstos no tenemos que probar la libertad humana.

Sin embargo, tenemos que intentar conceptualizar el vínculo entre el orden natural y la libertad humana, y también hemos de comprometernos a una versión de los «postulados» o «esperanzas» que vinculan a ambos. Al menos un compromiso a obrar moralmente en el mundo depende de suponer (postular, esperar) que el orden natural no sea totalmente incompatible con las intenciones morales.

6. La «ética de Kant»

Muchas otras críticas de la ética de Kant resurgen tan a menudo que han cobrado vida independiente como elementos de la «ética de Kant». Algunos afirman que estas críticas no son de aplicación a la ética de Kant, y otros que son razones decisivas para rechazar la posición de Kant.

1) Formalismo. La acusación más común contra la ética de Kant consiste en decir que el imperativo categórico está vacío, es trivial o puramente formal y no identifica principios de deber. Esta acusación la han formulado Hegel, J.S. Mill y muchos otros autores contemporáneos. Según la concepción de Kant, la exigencia de máximas universalizables equivale a la exigencia de que nuestros principios fundamentales puedan ser adoptados por todos. Esta condición puede parecer carente de lugar: ¿acaso no puede prescribirse por un principio universal cualquier descripción de acto bien formada? ¿Son universalizables principios como el de «roba cuando puedas» o «mata cuando puedas hacerlo sin riesgo»? Esta reducción al absurdo de la universalizabilidad se consigue sustituyendo el imperativo categórico de Kant por un principio diferente. La fórmula de la ley universal exige no sólo que formulemos un principio universal que incorpore una descripción del acto válida para un acto determinado. Exige que la máxima, o principio fundamental, de un agente sea tal que éste pueda «quererla como ley universal». La prueba exige comprometerse con las consecuencias normales y predecibles de principios a los que se compromete el agente así como a los estándares normales de la racionalidad instrumental. Cuando las máximas no son universalizables ello es normalmente porque el compromiso con las consecuencias de su adopción universal sería incompatible con el compromiso con los medios para obrar según ellas (por ejemplo, no podemos comprometernos tanto a los resultados de la promesa en falso universal y a mantener los medios para prometer, por lo tanto para prometer en falso). La concepción kantiana de la universalizabilidad difiere de principios afines (el prescriptivismo universal, la Regla de Oro) en dos aspectos importantes. En primer lugar, no alude a lo que se desea o prefiere, y ni siquiera a lo que se desea o prefiere que se haga de manera universal. En segundo lugar es un procedimiento sólo para escoger las máximas que deben rechazarse para que los principios fundamentales de una vida o sociedad sean universalizables. Identifica los principios no universalizables para descubrir las limitaciones colaterales a los principios más específicos que puedan adoptar los agentes. Estas limitaciones colaterales nos permiten identificar principios de obligación más específicos pero todavía indeterminados (para una diferente concepción de la universalizabilidad véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»).

2) Rigorismo. Esta es la crítica de que la ética de Kant, lejos de estar vacía y ser formalista, conduce a normas rígidamente insensibles, y por ello no se pueden tener en cuenta las diferencias entre los casos. Sin embargo, los principios universales no tienen que exigir un trato uniforme; en realidad imponen un trato diferenciado. Principios como «la imposición debe ser proporcional a la capacidad de pagar» o «el castigo debe ser proporcionado al delito» tienen un alcance universal pero exigen un trato diferenciado. Incluso principios que no impongan específicamente un trato diferenciado serán indeterminados, por lo que dejan lugar a una aplicación diferenciada.

3) Abstracción. Quienes aceptan que los argumentos de Kant identifican algunos principios del deber, pero no imponen una uniformidad rígida, a menudo presentan una versión adicional de la acusación de formalismo. Dicen que Kant identifica los principios éticos, pero que estos principios son «demasiado abstractos» para orientar la acción, y por ello que su teoría no sirve como guía de la acción. Los principios del deber de Kant son ciertamente abstractos, y Kant no proporciona un conjunto de instrucciones detallado para seguirlo. No ofrece un algoritmo moral del tipo de los que podría proporcionar el utilitarismo si tuviésemos una información suficiente sobre todas las Opciones. Kant subraya que la aplicación de principios a casos supone juicio y deliberación. También afirma que los principios son y deben ser abstractos: son limitaciones colaterales (no algoritmos) y sólo pueden guiar (no tomar) las decisiones. La vida moral es cuestión de encontrar formas de actuar que satisfagan todas las obligaciones y no violen las prohibiciones morales. No existe un procedimiento automático para identificar estas acciones, o todas estas acciones. Sin embargo, para la práctica moral empezamos por asegurarnos que los actos específicos que tenemos pensados no son incompatibles con los actos de conformidad con las máximas del deber.

4) Fundamentos de obligación contradictorios. Esta crítica señala que la ética de Kant identifica un conjunto de principios que pueden entrar en conflicto. Las exigencias de fidelidad y de ayuda, por ejemplo, pueden chocar. Esta crítica vale tanto para la ética de Kant como para cualquier ética de principios. Dado que la teoría no contempla las «negociaciones» entre diferentes obligaciones, carece de un procedimiento de rutina para resolver los conflictos. Por otra parte, como la teoría no es más que un conjunto de limitaciones colaterales a la acción, la exigencia central consiste en hallar una acción que satisfaga todas las limitaciones. Sólo cuando no puede hallarse semejante acción se plantea el problema de los fundamentos múltiples de la obligación. Kant no dice nada muy esclarecedor sobre estos casos; la acusación planteada por los defensores de la ética de la virtud (por ejemplo, Bernard Williams, Martha Nussbaum) de que no dice lo suficiente sobre los casos en que inevitablemente ha de violarse o abandonarse un

compromiso moral, es pertinente.

5) Lugar de las inclinaciones. En la literatura secundaria se ha presentado un grupo de críticas serias de la psicología moral de Kant. En particular se dice que Kant exige que actuemos «motivados por el deber» y no por inclinación, lo que le lleva a afirmar que la acción que gozamos no puede ser moralmente valiosa. Esta severa interpretación, quizás sugerida por vez primera por Schiller, supone numerosas cuestiones difíciles. Por obrar «motivado por el deber», Kant quiere decir sólo que obremos de acuerdo con la máxima del deber y que experimentemos la sensación de «respeto por la ley». Este respeto es una respuesta y no la fuente del valor moral. Es compatible con que la acción concuerde con nuestras inclinaciones naturales y sea objeto de disfrute. De acuerdo con una interpretación, el conflicto aparente entre deber e inclinación sólo es de orden epistemológico; no podemos saber con seguridad que obramos sólo por deber si falta la inclinación. Según otras interpretaciones, la cuestión es más profunda, y conduce a la más grave acusación de que Kant no puede explicar la mala acción.

6) Falta de explicación de la mala acción. Esta acusación es que Kant sólo contempla la acción libre que es totalmente autónoma -es decir, que se hace de acuerdo con un principio que satisface la limitación de que todos los demás puedan hacer igualmente- y la acción que refleja sólo deseos naturales e inclinaciones. De ahí que no puede explicar la acción libre e imputable pero mala. Está claro que Kant piensa que puede ofrecer una explicación de la mala acción, pues con frecuencia ofrece ejemplos de malas acciones imputables. Probablemente esta acusación refleja una falta de separación entre la tesis de que los agentes libres deben ser capaces de actuar de manera autónoma (en el sentido rousseauiano o kantiano que vincula la autonomía con la moralidad) con la tesis de que los agentes libres siempre obran de manera autónoma. La imputabilidad exige la capacidad de obrar autónomamente, pero esta capacidad puede no ejercitarse siempre. Los malos actos realmente no son autónomos, pero son elegidos en vez de determinados de forma mecánica por nuestros deseos o inclinaciones.

La ética de Kant y la imagen de su ética que a menudo sustituyen a aquélla en los debates modernos no agotan la ética kantiana. Actualmente se utiliza a menudo para designar a toda una serie de posiciones y compromisos éticos cuasi-kantianos. En ocasiones, el uso es muy amplio. Algunos autores hablarán de ética kantiana cuando tengan en mente teorías de los derechos, o más en general un pensamiento moral basado en la acción más que en el resultado, o bien cualquier posición que considere lo correcto como algo previo a lo bueno. En estos casos los puntos de parecido con la ética de Kant son bastante generales (por ejemplo, el interés por principios universales y por el respeto a las personas, o más específicamente por los derechos humanos). En otros casos puede identificarse un parecido más estructural -por ejemplo, un compromiso con un único principio moral supremo no utilitario, o bien con la concepción de que la ética se basa en la razón. La comprensión específica de la ética kantiana varía mucho de uno a otro contexto.

El programa ético reciente más definidamente kantiano ha sido el de John Rawls, quien ha denominado a una etapa del desarrollo de su teoría «constructivismo kantiano». Muchos de los rasgos de la obra de Rawls son claramente kantianos, sobre todo su concepción de principios éticos determinados por limitaciones a los principios elegidos por agentes racionales. Sin embargo, el constructivismo de Rawls supone una noción bastante diferente de la racionalidad con respecto a la de Kant. Rawls identifica los principios que elegirían seres instrumentalmente racionales a los cuales atribuye fines ciertos escasamente especificados -y no los principios que podrían elegirse siempre independientemente de los fines particulares. Esto determina importantes diferencias entre la obra de Rawls, incluso en sus momentos más kantianos, y la ética de Kant. Otros que utilizan la denominación «kantiano» en ética tienen una relación con Kant aún más libre -por ejemplo, muchos de ellos no ofrecen concepción alguna de las virtudes, o incluso niegan que sea posible semejante concepción; muchos consideran que lo fundamental son los derechos más que las obligaciones; casi todos se basan en una teoría de la acción basada en la preferencia y en una concepción instrumental de la racionalidad, todo lo cual es incompatible con la ética de Kant.

7. El legado kantiano

La ética de Kant sigue siendo el intento paradigmático y más influyente por afirmar principios morales universales sin referencia a las preferencias o a un marco teológico. La esperanza de identificar principios universales, tan patente en las concepciones de la justicia y en el movimiento de derechos humanos, se ve constantemente desafiada por la insistencia comunitarista e historicista en que no podemos apelar a algo que vaya más allá del discurso y de las tradiciones de sociedades particulares, y por la insistencia de los utilitaristas en que los principios derivan de preferencias. Para quienes no consideran convincente ninguno de estos caminos, el eslogan neokantiano de «vuelta a Kant» sigue siendo un desafío que deben analizar o refutar.

CAPITULO 6: LA TRADICIÓN DEL CONTRATO SOCIAL

Will Kymlicka

Toda teoría moral debe responder a dos interrogantes: ¿qué exigencias nos impone la moralidad? y ¿por qué hemos de sentirnos obligados a obedecer esas exigencias? Gran parte del atractivo del enfoque del contrato social en ética es que parece proporcionar respuestas sencillas y conexas a estas dos cuestiones: las exigencias de la moralidad

vienen fijadas por acuerdos que toman las personas para regular su interacción social, y debemos obedecer estas exigencias porque hemos convenido en ellas. ¿Hay algo más simple?

Sin embargo, la apariencia de simplicidad es engañosa, pues teorías diferentes ofrecen explicaciones muy divergentes del contenido y fuerza normativa del supuesto «acuerdo». La moralidad contractualista nos insta a unírnos a los demás para actuar de una manera que cada cual, junto a los demás, pueda defender de forma libre y racional como estándar moral común (Diggs, 1982, pág. 104).

Pero a menos que pongamos límites a lo que consideramos un acuerdo razonable y libre, casi cualquier teoría puede definirse como contractual, pues casi cualquier teoría pretende proporcionar un estándar moral común que la gente puede suscribir de manera razonable y libre. Defender una teoría es, en parte, intentar mostrar que sus exigencias son razonables y que las personas deberían aceptarlas libremente. Si tenemos que poner límites a la ética contractualista, tenemos que poner límites al tipo de razones a que podemos apelar al formular acuerdos y al tipo de condiciones en las cuales se forman éstos. Pero ¿qué tipo de razones y condiciones hacen de una teoría moral una teoría característicamente contractual? Voy a abordar esta cuestión históricamente, para ver dónde y por qué surgió una tradición contractual diferenciada.

1. El contexto histórico

Si bien el pensamiento contractual en ética se remonta a los griegos de la antigüedad, cuando por vez primera cobró relieve este enfoque fue durante la Ilustración. En los sistemas teleológicos y religiosos que dominaron el pensamiento preilustrado, se pensaba que las obligaciones derivaban de un orden natural o divino más amplio. Cada persona tiene un lugar o función en el mundo determinado por la naturaleza o por Dios, y sus deberes se siguen de ese lugar o función. La Ilustración, al poner en cuestión los diversos elementos de estos sistemas éticos anteriores animó a los filósofos a recurrir a las teorías del contrato social para llenar el vacío. Uno de los primeros elementos a socavar era la doctrina del derecho divino de los reyes. Incluso quienes aceptaban la institución de la realeza no podían ya aceptar que la persona particular que ocupaba el trono lo hiciese por designación divina. Los monarcas eran hombres y mujeres comunes que heredaban o usurpaban un cargo extraordinario. Pero si todos los hombres son iguales por naturaleza, ¿cómo legitimar que algunas personas manden sobre otras?

Las primeras teorías del contrato social se centraron en esta limitada cuestión: ¿qué explica nuestra obligación política hacia éstos hombres y mujeres extraordinarios? Y el meollo de su respuesta fue este: si bien no hay un deber natural o divino de obedecer a gobernantes particulares, podemos someternos a semejante deber prometiendo la obediencia, pues eso pone en juego nuestra obligación personal de mantener las promesas (una obligación personal que sencillamente se daba por supuesta como parte del derecho natural o del deber cristiano).

¿Por qué convendría la gente en ser gobernada? Dado que las relaciones políticas carecen de base natural, el estado natural de la humanidad es prepolítico. Por naturaleza, todas las personas son libres e iguales, por cuanto no existe una autoridad superior con poder de imponer su obediencia, o con la responsabilidad de proteger sus intereses. Sin embargo, este «estado de naturaleza» crea inseguridad (sin ningún gobierno, las normas sociales no son imponibles, y los transgresores no reciben el justo castigo). Por ello la gente convino en crear el gobierno, y en cederle determinados poderes, si los gobernantes accedían a utilizar estos poderes para garantizar la seguridad. De este modo, unas personas podían llegar a gobernar legítimamente a otras, a pesar de su igualdad natural, pues los gobernantes ostentaban su poder *por confianza*, para proteger los intereses de los gobernados. Así pues, para los teóricos clásicos del contrato la cuestión de la obligación política se responde determinando qué tipo de contrato convendrían los individuos del estado de naturaleza en relación a la institución de la autoridad política. Tan pronto conocemos los términos de ese contrato, conocemos lo que está obligado a hacer el gobierno, y lo que están los ciudadanos obligados a obedecer. Pero si bien los teóricos del contrato defendían la obligación política en términos de promesas contractuales, este enfoque estaba incorporado a una teoría moral más amplia de carácter no contractual. La idea de contrato social se utilizó para limitar a los gobernantes políticos, pero el contenido y fuerza justificatoria de este contrato se basa en una previa teoría de los derechos de la cual el deber de mantener las promesas (véase el artículo 13, «El derecho natural»).

Este tipo de contractualismo político se extinguió durante el siglo XIX. Su muerte fue inevitable, pues adolecía de dos extraordinarios fallos. En primer lugar, nunca existió semejante contrato, y sin un contrato real, ni los ciudadanos ni el gobierno están sujetos por promesas. En consecuencia, todos los gobiernos existentes, por buenos y justos que sean, carecen de legitimidad según la teoría del contrato social. Pero esto no es plausible. La legitimidad del gobierno se determina (pensamos normalmente) por la justicia de sus acciones, y no por la naturaleza contractual de sus orígenes históricos. Los teóricos del contrato deseaban que su teoría avalase a los gobiernos justos (los gobernantes justos son aquéllos que mantienen sus promesas contractuales), pero la insistencia en un contrato real afecta por igual a los gobiernos justos como a los injustos. Quizás, si se les pidiese, las personas *firmarían* un contrato para obedecer a gobernantes justos, y en este caso podemos hablar de un «contrato hipotético» entre gobernantes y gobernados. Pero una promesa hipotética no es promesa alguna, pues nadie ha asumido una obligación. Estoy obligado a mantener mis promesas, pero no mis promesas hipotéticas. Así, la idea de contrato social parece o bien históricamente absurda si pretende identificar promesas reales, o bien moralmente irrelevante, si pretende identificar promesas puramente hipotéticas. E incluso si la creación original del gobierno se basó en el acuerdo, ¿qué objeto tiene vincular a generaciones futuras que sencillamente nacieron bajo un gobierno y automáticamente quedaron sujetas a sus leyes? En segundo lugar, los teóricos del contrato afirman que debemos obedecer al gobierno porque debemos mantener nuestra palabra, pero como señaló Hume, éstos «se ven en apuros cuando preguntamos *¿por qué estamos obligados*

a mantener la palabra?» (Barker, 1960, pág. 229). Las mismas consideraciones que la gente pone en duda acerca del carácter natural de su obligación política de obedecer a los gobernantes pronto les llevaron a poner en duda el carácter natural de su obligación de mantener las promesas.

Por ello, la teoría del contrato social fue una suerte de respuesta expeditiva a la disolución de la ética preilustrada - simplemente sustituía un cuestionable deber natural por otro.

A pesar de estos puntos débiles, la teoría del contrato social tenía recursos que han atraído a los teóricos morales actuales. De hecho, en los últimos años la teoría contractual ha registrado un considerable resurgimiento. Esta teoría contractual contemporánea es más ambiciosa que su precedente histórico, pues espera ofrecer una justificación contractual no sólo de la obligación política sino también de las obligaciones personales que los teóricos clásicos del contrato simplemente daban por supuestas. Puede parecer que una defensa contractual de la obligación personal es incluso menos plausible que una defensa de la obligación política. Una defensa contractual de la obligación política se enfrenta a muchos problemas prácticos, pero el fundamentar las obligaciones personales en el contrato plantea un problema lógico. No tiene sentido decir que las personas podrían firmar un contrato por el que acuerdan mantener las promesas contractuales. Sin embargo, lo que los teóricos contractuales contemporáneos toman de la tradición anterior no es este énfasis en la promesa. Se inspiran más bien en otros dos elementos: 1) las obligaciones son convencionales, no divinas, y surgen de la interacción entre personas iguales por naturaleza; 2) las obligaciones convencionales garantizan intereses humanos importantes. Uniendo ambos elementos es posible «re»-interpretar los contratos sociales principalmente no como promesas sino como recursos para identificar las convenciones sociales que fomentan los intereses de los miembros de la sociedad.

2. Teorías éticas actuales del contrato social

La teoría del contrato social contemporáneo presenta dos formas básicas. Si bien ambas aceptan la concepción contractual clásica de que las personas son iguales por naturaleza, tienen concepciones diferentes de nuestra igualdad natural. Un enfoque subraya una igualdad natural de fuerza física, que hace que sea mutuamente beneficioso para las personas aceptar convenciones que reconocen y protegen los intereses y posesiones de cada cual. El otro enfoque subraya una igualdad natural de estatus moral, que hace de los intereses de cada persona objeto de interés común o imparcial. Este interés imparcial se expresa en acuerdos que reconocen los intereses y el estatus moral de cada persona. Voy a denominar a los defensores de la teoría del beneficio mutuo «contractualistas hobbesianos» y a los defensores de la teoría imparcial «contractualistas kantianos», pues Hobbes y Kant inspiraron y prefiguraron estas dos formas de teoría contractual.

1. El contractualismo hobbesiano: la moralidad como beneficio recíproco

Según los contractualistas hobbesianos, la concepción moderna descarta las ideas anteriores de derechos divinos o deberes naturales. Siempre que intentamos encontrar valores morales objetivos lo que encontramos en su lugar son las preferencias subjetivas de los individuos. Por ello no hay nada inherentemente bueno o malo en las metas que uno decide seguir, o en los medios por los que uno persigue estos fines -incluso si ello supone perjudicar a los demás. Sin embargo, si bien no hay nada inherentemente malo en perjudicarte, me resultaría mejor abstenerme de hacerlo si cualquier otra persona se abstiene de hacérmelo a mí. Semejante pacto de no-agresión es mutuamente beneficioso - no tenemos que desperdiciar recursos defendiendo nuestra persona y propiedades, y esto nos permite entablar una cooperación estable. Si bien no es inherentemente malo causar daño, cada persona gana aceptando acuerdos que lo definen como «malo».

El contenido de estos acuerdos será objeto de negociación -cada persona deseará que el acuerdo resultante proteja sus propios intereses tanto como sea posible limitándole lo menos posible. Si bien los acuerdos sociales no son en realidad *contratos* podemos considerar esta negociación acerca de convenios mutuamente beneficiosos como el proceso por el que una comunidad instituye su «contrato social». Y si bien este contrato social no pretende ser una defensa de las nociones tradicionales de la obligación moral, incluirá algunas de las limitaciones que los teóricos anteriores consideraban deberes naturales -por ejemplo, el deber de no robar, o el deber de compartir equitativamente los beneficios de la cooperación entre los miembros del grupo. Las convenciones de beneficio recíproco ocupan parte del lugar de la moralidad tradicional, y por esa razón puede considerarse que proporcionan un código «moral», aun cuando se «cree como limitación racional a partir de premisas no morales de elección racional» (Gauthier, 1986, pág. 4). Con razón Gauthier denomina a esto un «artificio moral», pues limita artificialmente lo que la gente tiene naturalmente derecho a hacer. Pero si bien las limitaciones resultantes se solapan en parte con los deberes morales tradicionales, esta coincidencia está lejos de ser completa. El que sea o no beneficioso seguir una convención particular depende del propio poder de negociación, y la persona fuerte y con talento tendrá más poder que la persona débil y enfermiza. Esta última produce poco de valor, y lo poco que produce puede ser sencillamente expropiado por los demás sin temor a la venganza. Como es poco lo que se gana de la cooperación con los débiles, y no hay que temer venganza alguna, el fuerte tiene pocos motivos para aceptar convenciones que ayuden a los débiles.

Las convenciones resultantes concederán derechos a personas diversas, pero como estos derechos dependen del poder de negociación de cada cual, el contractualismo hobbesiano no considera que los individuos tengan derechos o un estatus moral inherente alguno. En realidad, la teoría permite que se mate o esclavice a algunas personas, pues «si las diferencias personales son lo suficientemente grandes», el fuerte tendrá la capacidad de «eliminar» al débil o de tomar cualesquiera bienes producidos por éste, instituyendo así «algo similar al contrato de esclavitud» (Buchanan,

1975, págs. 59-60). Esta no es simplemente una posibilidad abstracta. Las diferencias personales *son* tan grandes para los seres humanos indefensos o «defectuosos» como los bebés o los que sufren una incapacidad congénita, que por ello quedan fuera del alcance de la moralidad (Gauthier, 1986, pág. 268).

Dije antes que el contractualismo hobbesiano acepta la concepción contractual clásica de que los humanos son iguales por naturaleza. ¿Qué tipo de igualdad subyace a una teoría que está preparada para aceptar la esclavitud de los indefensos? Dado que la teoría no reconoce un estatus moral inherente, cualquier igualdad de derechos entre las personas presupone una previa igualdad física entre ellas. Los hobbesianos afirman que como tengo capacidades y vulnerabilidades físicas iguales que las de los demás -igual capacidad de dañar a los demás y vulnerabilidad de ser dañado- debo mostrar un interés igual por los demás, pues debo garantizar un orden que dé a cada persona razones para abstenerse de ejercer el poder de dañar. Por supuesto, los hobbesianos saben que este supuesto de la igualdad natural de la fuerza física es a menudo falso. Lo que dicen no es que las personas sean de hecho iguales por naturaleza, sino más bien que la *moralidad sólo es posible en tanto en cuanto esto sea así*. Por naturaleza todo el mundo tiene derecho a utilizar los medios de que disponga, y sólo se plantearán las limitaciones morales si las personas tienen una fuerza aproximadamente igual. Pues sólo entonces cada individuo ganará más de la protección de su propia persona y propiedades de lo que perderá absteniéndose de utilizar los cuerpos o recursos de los demás. Sin embargo, la igualdad natural no basta, pues las desigualdades artificiales también pueden socavar la base necesaria para la limitación moral. Personas con capacidades físicas similares pueden tener capacidades tecnológicas muy desiguales, y las que tienen una tecnología más avanzada a menudo pueden dictar los términos de la interacción social. En realidad, la tecnología puede llevarnos al punto en que, como indica Hobbes, hay un «poder irresistible» en la tierra, y para Hobbes y sus seguidores contemporáneos, este poder «justifica en realidad y de forma adecuada todas las acciones, téngalo quien lo tenga». En un mundo así no tendría lugar la limitación moral.

¿Qué pensar del contractualismo hobbesiano como teoría moral? No concuerda con nuestra comprensión cotidiana de la moralidad. Los hobbesianos afirman que los derechos se derivan de las limitaciones necesarias para la cooperación mutuamente beneficiosa, aun cuando la actividad en que cooperan las personas sea la explotación de los demás. Sin embargo, la moralidad cotidiana nos dice que las actividades mutuamente beneficiosas deben respetar primero los derechos de los demás, incluidos los derechos de los que son demasiado débiles para defender sus intereses. Para los fuertes puede resultar ventajoso esclavizar a los débiles, pero los débiles tienen unos derechos previos de justicia frente a los fuertes. En realidad, normalmente pensamos que la vulnerabilidad de las personas no disminuye sino que fortalece nuestras obligaciones morales. El beneficio mutuo no puede ser el fundamento de la moralidad tal y como la comprendemos normalmente, pues existen derechos morales previos a la búsqueda del beneficio mutuo.

Por supuesto, esta apelación a la moralidad cotidiana es una petición de principio. El enfoque hobbesiano se basa en la idea de que no existen deberes naturales para con los demás -desafía a quienes creen que existe «una verdadera diferencia moral entre lo correcto y lo incorrecto que todos los hombres tienen el deber de respetar» (Gough, 1957, pág. 118). Afirmar que el contractualismo hobbesiano ignora nuestro deber de proteger a los vulnerables no es ofrecer un argumento contra la teoría, pues lo que está en cuestión es precisamente la existencia de estos deberes morales. Pero si el contractualismo hobbesiano niega que exista una verdadera diferencia moral entre bien y mal que todos deban respetar, no es tanto una explicación alternativa de la moralidad como una alternativa a la moralidad. Si bien puede llevar a la justicia cuando las personas tienen igual poder, también conduce a la explotación cuando «las diferencias personales son suficientemente grandes», y la teoría no ofrece razones para preferir la justicia a la explotación. Si las personas actúan justamente, no es porque la moralidad sea un valor, sino sólo porque carecen de una fuerza irresistible y por lo tanto deben instituir la moralidad. Una teoría que niegue que la moralidad sea un valor puede ser un análisis útil del egoísmo racional (véase el artículo 16, «El egoísmo») o bien una *realpolitik*, pero no una explicación de la justificación moral.

Una vez más, esta no es una refutación de la teoría. El hecho de que el contractualismo hobbesiano no se adecue a las concepciones estándar de la moralidad no inquietará a nadie que piense que esas ideas son insostenibles. Si las concepciones estándar de la moralidad son insostenibles, y si el contractualismo hobbesiano no puede explicar la moralidad, tanto peor para la moralidad. La moralidad hobbesiana puede ser lo mejor a que podemos aspirar en un mundo sin deberes naturales o valores objetivos.

2. El contractualismo kantiano: la moralidad como imparcialidad

La segunda corriente de la teoría contractual contemporánea es en muchos sentidos opuesta a la primera. Utiliza el recurso del contrato social para crear, en vez de para sustituir, las nociones tradicionales de obligación moral; utiliza la idea de contrato para expresar la posición moral inherente de las personas, en vez de para crear una posición moral artificial; y utiliza el recurso del contrato para negar, en vez de para reflejar, un poder de negociación desigual. Tanto en las premisas como en las conclusiones esta versión de la teoría contractual está, en términos morales, en las antípodas de la anterior.

El exponente más conocido del contractualismo kantiano es John Rawls. De acuerdo con su concepción, las personas son «una fuente de exigencias válidas originada en sí misma» (es decir, que las personas importan, desde el punto de vista moral, no porque puedan dañar o beneficiar a los demás como en la teoría hobbesiana sino porque son «fines en sí mismas»). Esta expresión kantiana implica un concepto de igualdad moral -cada persona importa e importa por igual, cada persona tiene derecho a un trato igual. Esta noción de igual consideración origina a escala social un

«deber natural de justicia». Tenemos el deber de fomentar instituciones justas, un deber que no se deriva del consentimiento o del beneficio mutuo, sino que simplemente debemos a las personas en cuanto tales.

¿Cuál es el contenido de nuestro deber natural de justicia? Tenemos intuiciones sobre lo que significa tratar con igual consideración a las personas, pero como nuestro sentido de la justicia es vago necesitamos un procedimiento que nos ayude a determinar su contenido preciso. Según Rawls, la idea de contrato social es un procedimiento semejante, pues encarna un principio básico de deliberación imparcial -es decir, que cada persona tiene en cuenta las necesidades de los demás «en cuanto seres libres e iguales».

Pero como hemos visto, los contratos no son siempre entre seres libres e iguales, y pueden no tener en cuenta las necesidades de los débiles. Muchas personas consideran que este es el resultado inevitable de cualquier teoría contractual, pues los contratos en el sentido jurídico común son acuerdos entre personas cada una de las cuales intenta procurarse para sí todo lo que puede, en vez de intentar satisfacer el bien de todos por igual. Sin embargo Rawls cree que lo que plantea el problema no es la idea de un acuerdo entre partes contratantes interesadas en sí mismas, sino las condiciones en las que se determina el contrato. Un contrato puede otorgar igual consideración a cada una de las partes, pero sólo *si se negocia desde una posición de igualdad*, lo que en la teoría de Rawls se denomina la «posición original».

¿Cuál es esta posición original de igualdad? Rawls afirma que «corresponde al estado de naturaleza de la teoría tradicional del contrato social» (1971, pág. 12). Pero el estado de naturaleza tradicional permite que el fuerte despliegue un mayor poder negociador, por lo que no es una posición de verdadera igualdad. Rawls espera garantizar una verdadera igualdad privando a las personas en la posición original del conocimiento de su posición final en la sociedad. Las personas deben convenir unos principios de justicia bajo un «velo de ignorancia» -sin conocer sus dotes o incapacidades naturales, y sin conocer qué posición ocuparán en la sociedad. Se supone que cada parte intenta procurarse lo más que puede. Pero como nadie conoce qué posición ocupará en la sociedad, el pedir a las personas que decidan lo que es mejor para ellas tiene las mismas consecuencias que pedirles que decidan lo que es mejor para cada cual en términos imparciales. A fin de decidir tras un velo de ignorancia qué principios fomentarán mi bien, debo ponerme en la piel de cada persona de la sociedad y ver qué fomenta su bien, pues puedo terminar yo siendo una de esas personas. *Unido al velo de ignorancia*, el supuesto del autointerés no es diferente de un supuesto de benevolencia, pues debo identificarme congenialmente con cualquier persona de la sociedad y tener en cuenta su bien como si fuese el mío propio. De este modo, los acuerdos establecidos en la posición original otorgan una igual consideración a cada persona. La posición original «representa la igualdad entre los seres humanos como personas morales» (Rawls, 1971, pág. 190) v sólo en semejante posición de igualdad el contrato es un instrumento útil para determinar el contenido de nuestro deber natural de justicia.

Este es pues el papel del contrato social de Rawls desde una posición original de igualdad (se trata más de una generalización de la Regla de Oro que de una generalización de la doctrina tradicional del estado de naturaleza). No todos los contractualistas kantianos utilizan la posición original de Rawls, pero al igual que Rawls, sustituyen el estado de naturaleza tradicional por posiciones de contratación que instan a cada parte a otorgar una consideración imparcial a los intereses de cada miembro de la sociedad. Y si bien no concuerdan en qué principios deberían elegir las partes contratantes imparciales, gravitan hacia una suerte de igualdad de derechos y recursos. No están prohibidas las desigualdades, pero la exigencia de justificación imparcial sugiere que las desigualdades tienen que justificarse ante los que salen peor parados, y quizás someterse a su veto. Al igual que la versión hobbesiana, el contractualismo kantiano ofrece una explicación de la idea de que somos, por naturaleza, iguales. Pero para los kantianos esta igualdad natural se refiere a una igualdad moral sustantiva -en realidad, la idea básica del razonamiento contractual kantiano es que éste «sustituye una desigualdad física por una igualdad moral» (Diggs, 1981, pág. 282).

¿Qué pensar de las teorías contractualistas kantianas de la moralidad? Estas resultarán intuitivamente atrayentes para aquéllos (sospecho que la mayoría) que suscriben las nociones subyacentes de igualdad moral y justicia. El contractualismo kantiano expresa una creencia generalizada en que la imparcialidad es definitoria del punto de vista moral -el punto de vista moral precisamente es el punto de vista desde el cual cada persona importa por igual. Esta creencia no es sólo propia de la ética kantiana, sino de toda la tradición ética occidental, tanto cristiana (todos somos hijos de Dios) como laica (el utilitarismo ofrece su propia interpretación no contractual de la exigencia de igual consideración de las personas; véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal», para otra interpretación no contractual). Al contrario que la versión hobbesiana, el contractualismo kantiano sintoniza con estos elementos básicos de nuestra concepción moral común.

Lo que no está claro es si el recurso contractual consigue defender o desarrollar estas ideas. Pensemos en la tesis de Rawls de que las partes contratantes imparciales convendrían en distribuir los recursos por igual a menos que la desigualdad vaya en beneficio de los peor parados. Este principio se elige porque las partes contratantes imparciales no están dispuestas (según Rawls) a arriesgarse a ser uno de los indignos perdedores de una sociedad no igualitaria, aun cuando ese riesgo sea pequeño en comparación con la probabilidad de ser uno de los ganadores. Pero como admite Rawls, son posibles otros supuestos sobre las disposiciones de las partes, en cuyo caso se elegirían otros principios. Si las partes contratantes están dispuestas a jugar, podrían elegir principios utilitarios que maximicen la utilidad que cada parte tiene probabilidades de tener en la sociedad, pero que suponen el riesgo de que puedan terminar siendo una de las personas sacrificadas en aras del mayor bien de los demás. De hecho, la descripción de la posición original tiene muchas variantes posibles, con lo que «para cada concepción tradicional de la justicia hay una interpretación de la situación inicial en la que sus principios constituyen la solución preferida» (Rawls, 1971, pág. 121).

¿Cómo conocemos entonces qué interpretación es la más adecuada? Según Rawls decidimos examinando qué

interpretación supone unos principios que concuerdan con nuestras nociones de justicia. Si los principios elegidos en una interpretación de la posición original no concuerdan con nuestros juicios reflexivos, pasaremos a otra interpretación que suponga principios más en consonancia con nuestras convicciones.

Pero si cada teoría de la justicia tiene su propia versión de la situación contractual, tenemos que decidir *de antemano* qué teoría de la justicia aceptamos, a fin de conocer qué descripción de la posición original es la adecuada. La oposición de Rawls a que uno se juegue la vida en beneficio de las demás, o a penalizar a las personas con incapacidades naturales no merecidas, le lleva a describir la posición original de una manera; quienes discrepen con Rawls sobre estas cuestiones la describirán de otra manera. Esta disputa no puede resolverse apelando al acuerdo contractual. Invocar su versión de la situación contractual en defensa de su teoría de la justicia supondría para cada parte una petición de principio, pues la situación contractual presupone la teoría de la justicia. Por ello, todas las cuestiones principales de la justicia tienen que decidirse de antemano, a fin de decidir qué descripción de la posición original aceptar. Pero entonces el contrato es redundante.

Si bien la idea de contratar desde una posición original no puede *justificar* nuestros juicios morales básicos, pues los presupone, tiene varias utilidades. Puede permitir una mejor definición de nuestros juicios (los acuerdos contractuales deben formularse de manera explícita y pública), hacerlos más expresivos (el velo de ignorancia es una forma expresiva de plantear la exigencia moral de ponerse en la piel de los demás) y con él podemos representar nuestro compromiso para con los demás (el velo de ignorancia representa la exigencia de que aceptaríamos un determinado principio, nos afectase como nos afectase). En estos y otros sentidos, el recurso del contrato arroja luz sobre las ideas básicas de la moralidad como imparcialidad, aún cuando no puede ayudar a defender aquellas ideas. Por otra parte, el recurso del contrato no es *necesario* para expresar estos juicios morales básicos. La consideración imparcial también se ha expresado mediante el uso de simpatizantes ideales, en vez de partes contratantes imparciales. Ambas teorías piden al agente moral que adopte el punto de vista imparcial, pero mientras que las partes contratantes imparciales consideran a cada miembro de la sociedad como una de las posibles ubicaciones futuras de su propio bien, los simpatizantes ideales consideran a cada persona de la sociedad como uno de los componentes de su propio bien, pues simpatizan con cada una de ellas y por lo tanto comparten su destino. Las dos teorías utilizan diferentes recursos, pero esta diferencia es relativamente superficial, pues la iniciativa básica de ambas teorías consiste en obligar a los agentes a adoptar una perspectiva que les niegue cualquier conocimiento de, o cualquier capacidad de promover, su propio bien particular. En realidad, a menudo es difícil distinguir a las partes contratantes imparciales de los simpatizantes ideales.

También puede conseguirse una consideración imparcial sin recurso especial alguno, simplemente pidiendo a los agentes que den igual importancia a los demás a pesar de su conocimiento de su propio bien y de la capacidad de fomentarlo. Pedimos a cada agente que respete los intereses de los demás, no porque al hacerlo promueva su propio bien, sino porque promueve el bien de aquellos, que son fines en sí mismos cuyo bienestar es moralmente tan importante como el del agente. Como hemos visto, esta comprensión de la imparcialidad es propia de muchas teorías éticas no contractuales, y no son necesarios recursos especiales para expresarla. En realidad, hay una curiosa especie de perversidad en el uso del recurso contractual kantiano (o del simpatizante ideal) para expresar la idea de igualdad moral. El concepto de velo de ignorancia intenta dar vida a la idea de que las demás personas importan en y por sí mismas, no simplemente como componentes de nuestro propio bien. ¡Pero lo hace imponiendo una perspectiva desde la cual el bien de los demás no es más que un componente de nuestro bien (real o posible)! Rawls intenta rebajar la medida en que las personas en la posición original consideran las diversas vidas individuales en sociedad como otros tantos resultados posibles de una elección por autointerés, pero el recurso contractual fomenta esta perspectiva, y oscurece así el verdadero significado del interés imparcial.

Así pues, el recurso contractual no puede contribuir a expresar la idea de igualdad moral. Pero contribuya o no, simplemente es una expresión de compromisos morales previos. Puede ser, en palabras de Whewell, «una forma cómoda de expresar verdades morales» (1845, pág. 218), pero ni defiende ni crea estas verdades. Por ello, la evaluación última del contractualismo kantiano depende de nuestro compromiso con los ideales de igualdad moral y deber natural subyacentes. Para el hobbesiano, estos ideales carecen de fundamento. El contractualismo kantiano pretende expresar Verdades Morales, pero los hobbesianos niegan que existan verdades morales a expresar. Es «misterioso» hablar de deberes morales naturales, pues estos supuestos valores morales no son ni visibles ni se pueden comprobar. No existe nada semejante a una igualdad moral natural subyacente a nuestra (des)igualdad física natural, por lo que el kantismo carece de fundamento.

Esta objeción explica gran parte del atractivo del contractualismo hobbesiano, pues parece ofrecer una respuesta segura al escéptico moral (aunque lo hace sacrificando cualquier pretensión de ser una verdadera moralidad). Sin embargo, el contractualismo kantiano no es más vulnerable a esta acusación que cualquier otra teoría verdaderamente moral. Los kantianos utilizan un enfoque característico para determinar nuestras exigencias morales, pero casi toda la filosofía moral de la tradición occidental comparte el supuesto de que existen exigencias generadoras de obligaciones que todas las personas tienen el deber de respetar. Y, en mi opinión, esta suposición es legítima. Los valores morales no son observables físicamente, pero diferentes ámbitos de conocimiento tienen diferentes tipos de objetividad, y no hay razón para esperar que la moralidad tenga el mismo tipo de objetividad que la biología (véase el artículo 35, «El realismo»).

Pero, como dije anteriormente, la teoría moral no sólo debe identificar las normas morales, sino también explicar por qué nos sentimos obligados a obedecerlas. ¿Por qué debería preocuparme por lo que debo hacer moralmente? Los hobbesianos afirman que sólo tengo una razón para hacer algo si la acción satisface un deseo mío. Si las acciones

morales no satisfacen deseo alguno, no tengo razón para llevarlas a cabo. Esta teoría de la racionalidad puede ser verdadera incluso si existen normas morales objetivas. El contractualismo kantiano puede ofrecer una verdadera explicación de la moralidad, y ser aún sólo una perspectiva intelectual carente de efecto motivacional. Por contra, las teorías hobbesianas ofrecen al agente una razón clara para preocuparse por los deberes «morales» que afirman -a saber, aumentan su satisfacción de los deseos a largo plazo.

¿Por qué las personas que poseen un poder desigual deben abstenerse de utilizarlo en su propio interés? Buchanan afirma que los poderosos sólo tratarán a los demás como iguales desde el punto de vista moral si «artificialmente» se les impele a hacerlo «mediante la adhesión general a normas éticas internas» (1975, págs. 175-6). Y en realidad Rawls invoca la «adhesión a normas éticas internas», como nuestro sentido de la justicia, para explicar la razonabilidad de obedecer los deberes morales. Al decir que estas apelaciones a normas éticas con «artificiales», Buchanan significa que los kantianos han fracasado en encontrar una motivación «real» para actuar moralmente. Pero ¿por qué nuestra motivación para actuar moralmente no debería ser una motivación moral? Para Kant y para sus seguidores contemporáneos es innecesario buscar una motivación no moral a la acción moral -las personas pueden estar motivadas a actuar moralmente simplemente llegando a comprender las razones morales para hacerlo. Esto puede parecer «artificial» para aquellos que aceptan una concepción hobbesiana de la racionalidad, pero precisamente de lo que se trata es de la aceptabilidad de esa noción. Igual que la objetividad de la moralidad no tiene que satisfacer normas empíricas de objetividad, su racionalidad no tiene que satisfacer normas de racionalidad basadas en los deseos.

3. Conclusión

¿Qué unifica el conjunto de la tradición contractual? A menudo se afirma que todas las teorías contractuales fundamentan la moralidad en el acuerdo. Pero sólo los teóricos clásicos fundaron realmente la obligación en el acuerdo. Para los teóricos modernos, el acuerdo no es más que un recurso para identificar las exigencias de imparcialidad o beneficio mutuo, que constituyen el fundamento real de la obligación. La idea de acuerdo social se utiliza para sopesar los intereses de las personas según los criterios de imparcialidad o beneficio mutuo, pero si otro recurso aplicase con más exactitud estos criterios, podría desecharse por completo de la teoría el contrato. A menudo se afirma que las teorías contractuales están comprometidas con un individualismo atomista, considerando la sociedad como producto artificial del acuerdo entre individuos presociales. Esto lo sugiere realmente una lectura excesivamente literal del término «contrato social». Pero sólo los teóricos clásicos hablaron de personas que abandonan su estado natural para crear relaciones artificiales (e incluso entonces las que se consideraban artificiales eran relaciones *políticas* y no sociales). No hay una razón intrínseca $p \rightarrow r$ la que las teorías contractuales modernas sean individualistas. Como son simplemente recursos para sopesar intereses, pueden utilizarse sin concepción alguna de nuestros intereses, incluidos los que afirman nuestra sociabilidad natural. A la postre, es muy poco lo que unifica el conjunto de esta tradición. No podemos evaluar las teorías contractuales simplemente como *teorías del contrato*, pues esa denominación no explica ni las premisas ni las conclusiones. Debemos evaluar las tres teorías que integran la tradición como teorías diferentes, fundadas respectivamente en el derecho natural, en el beneficio mutuo y en la imparcialidad. En cierto sentido no existe en ética una tradición contractual, sino sólo un *recurso* contractual que han utilizado muchas tradiciones diferentes por muy diferentes razones.

CAPÍTULO 7. LA MORALIDAD Y EL DESARROLLO PSICOLÓGICO

Lawrence Thomas

1. Introducción

¿Existen etapas de desarrollo psicológico universales? ¿Existen etapas desarrollo moral universales? El primer interrogante pregunta si el desarrollo psicológico adecuado es el mismo en todos los seres humanos. Pregunta si existen creencias (relativas a los demás y a uno mismo), actitudes, emociones, modos de interacción, orientaciones motivacionales, aptitudes cognitivas y otros rasgos característicos de todos los seres humanos en diferentes etapas de la vida. La respuesta afirmativa significa que puede valorarse el crecimiento psicológico de todo ser humano desde el mismo punto de vista. El segundo interrogante pregunta si el desarrollo moral adecuado es el mismo en todos los seres humanos. Pregunta si existen creencias, valores, juicios y conductas morales características de todos los seres humanos en diferentes etapas de la vida. Una respuesta afirmativa significa que el crecimiento moral de todos los seres humanos puede valorarse desde el mismo punto de vista. Muchos querrían pensar que estas dos preguntas encuentran una respuesta afirmativa.

Ahora bien, hay una tercera pregunta que, por así decirlo, eleva las apuestas: si es afirmativa la respuesta a las dos primeras preguntas, ¿están ligadas de manera fundamental estas dos formas de desarrollo universales? Sería realmente muy importante una respuesta afirmativa a esta cuestión. Quizás resulta claro que el desarrollo moral presupone una considerable dosis de desarrollo psicológico. Después de todo no suponemos que un bebé de un año puede ejercitar el razonamiento moral abstracto: por ejemplo, captar el imperativo categórico de Kant o comprender la máxima utilitaria del mayor bien para el mayor número. Pero esto sólo prueba que el desarrollo moral es imposible sin el desarrollo psicológico -y no que si tenemos desarrollo psicológico debemos tener desarrollo moral. Así pues, la

pregunta más interesante es ésta: ¿están relacionados el desarrollo psicológico y el moral de forma tal que el desarrollo moral acompañe al desarrollo psicológico -o al menos a algunos aspectos de éste?

En los últimos tiempos, ha sido Lawrence Kohlberg quien más ha destacado entre quienes han ofrecido una respuesta afirmativa y sistemática a estos interrogantes. Kohlberg cree que existen etapas de desarrollo moral definitivas y, además, que existe una medida de congruencia entre éste y el desarrollo psicológico. En concreto, cree que una vez consumado el desarrollo psicológico, en relación con las aptitudes cognitivas, tiene lugar el desarrollo moral. Las aptitudes cognitivas se refieren, entre otras cosas, a las aptitudes de razonamiento características del pensamiento lógico y abstracto, la capacidad imaginativa y la capacidad para efectuar una categorización conceptual significativa - que los animales y la tierra pertenecen a diferentes categorías morales; que dañar simplemente a una persona, de manera accidental y sin negligencia, es diferente de causarle un daño intencionado. Así pues, puede entenderse que entre estas aptitudes figura la capacidad de captar la manera en que unas acciones (y en general los acontecimientos) pueden diferir entre sí.

Si bien concuerdo considerablemente con muchos aspectos de la teoría de Kohlberg, creo que tiene dificultades insuperables. Una de éstas, la relativa al sesgo en razón del género, ha sido la planteada por Carol Gilligan (1982). No voy a abordar este problema, pues la cuestión de la diferencia de una «ética femenina» es examinada por Jean Grimshaw en este libro (artículo 43). En el último apartado, titulado «¿Qué es el desarrollo moral?», planteo otros problemas.

2. La explicación de Kohlberg del desarrollo moral

Kohlberg afirma que existen tres niveles de desarrollo moral, cada uno de los cuales tiene dos etapas. Así pues, en conjunto tenemos seis etapas; y afirma que estas etapas se siguen invariablemente, lo que significa que cada persona pasa de una etapa a la siguiente sin saltarse nunca la anterior. Esto no quiere decir que todo el mundo tenga que llegar hasta el nivel superior

-la sexta etapa. De hecho, una persona puede estabilizarse en la cuarta o quinta etapa. Lo que quiere decir más bien es sencillamente que para alcanzar la sexta etapa una persona debe atravesar cada una de las etapas previas, y hacerlo de manera secuencial. A continuación se ofrece una breve descripción de cada una de las etapas, agrupadas por niveles.

Nivel A. Nivel preconventional

Etapa 1. La etapa de castigo y obediencia. Se obedece para evitar ser castigado; por consiguiente, la razón para hacer lo correcto es evitar el castigo. Los intereses de los demás son irrelevantes para uno excepto en su relación con nuestro bienestar.

Etapa 2. La etapa de la orientación e intercambio individual instrumental. El individuo tiene por objetivo hacer lo que puede fomentar sus intereses, aun reconociendo que los demás tienen intereses. Considera correcto que todos los individuos persigan sus propios intereses. La única razón para hacer lo correcto es fomentar los propios intereses. Los conflictos han de resolverse mediante el intercambio instrumental de servicios.

Nivel B. Nivel convencional

Etapa 3. La etapa de las expectativas interpersonales, de las relaciones y de la conformidad. Las expectativas de los demás cobran importancia para uno. Los intereses del propio grupo pueden tener preferencia sobre los propios intereses. El individuo es capaz de ponerse en el lugar de otro. El hacer lo correcto significa cumplir las expectativas de las personas próximas a uno. Se hace lo correcto para obtener su aprobación.

Etapa 4. La etapa del sistema social y el mantenimiento de la conciencia. El individuo es leal a las instituciones sociales vigentes. El hacer lo correcto significa cumplir los deberes y obligaciones institucionales. Se hace lo correcto para mantener las propias instituciones.

Nivel C. Nivel posconvencional y de principios

Etapa 5. Esta etapa de los derechos prioritarios y el contrato social. Se reconoce que existe una perspectiva racional según la cual existen valores y derechos como la vida y la libertad- que no deben su importancia a las instituciones sociales, y que deben mantenerse en cualquier sociedad. En caso contrario, el individuo se preocupa porque las leyes y deberes para con la sociedad se basen en el ideal del mayor bien para el mayor número. Mientras estén protegidas la vida y la libertad, el hacer lo correcto significa respetar los valores de la propia sociedad *porque* tienen una aceptación generalizada y son suscritos de manera imparcial. Se hace lo correcto porque un ser racional está obligado a cumplir los preceptos, que protegen la vida y la lealtad, a los que habría dado su consentimiento en cualquier caso.

Etapa 6. La etapa de los principios éticos universales. Existen principios éticos universales que todos deben seguir, y que tienen prioridad sobre todas las obligaciones legales e institucionales. El hacer lo correcto consiste en obrar de acuerdo con estos principios. Uno hace lo correcto porque un ser racional capta la validez de estos principios y se compromete a seguirlos.

En el núcleo de la concepción de Kohlberg se encuentra la siguiente tesis provocadora: al comienzo de nuestra vida partimos de una perspectiva egocéntrica y, mediante el desarrollo cognitivo resultante de nuestro empeño en resolver conflictos cada vez más complejos y de nuestra capacidad de simpatía, llegamos a adoptar una perspectiva moral

cada vez más genuinamente altruista o de consideración a los demás, cuya plena expresión se alcanza en la sexta etapa.

Kohlberg afirma que cada etapa superior representa una forma de desarrollo cognitivo que de hecho constituye también una forma de desarrollo moral. Así, escribe lo siguiente:

Presento una teoría psicológica que explica... *por qué* el movimiento es siempre en sentido ascendente y tiene lugar de acuerdo con una secuencia invariable. Mi teoría psicológica de *por qué* el desarrollo moral es ascendente y secuencial es en general la misma que mi justificación *filosófica* para afirmar que una etapa superior es más adecuada o más moral que una etapa inferior (Kohlberg, 1981, pág. 191, *en el original*).

Así, he defendido un paralelismo entre una teoría del desarrollo psicológico y una teoría moral formalista sobre la base de que los criterios de desarrollo *psicológicos formales* de diferenciación e integración de equilibrio estructural se proyectan en los criterios *morales formales* de obligatoriedad y universalidad (Kohlberg, 1981, pág. 180, *en el original*).

Puede decirse que el desarrollo cognitivo y el moral van de la mano porque 1) los conflictos constituyen una parte ineliminable del tejido de la interacción social; 2) la apelación a la moralidad es en última instancia la única manera satisfactoria de resolver los conflictos, y 3) como inevitablemente los conflictos son cada vez más difíciles, es preciso pasar a una etapa superior, y por lo tanto a una forma más idónea de razonamiento moral, para resolverlos adecuadamente. Kohlberg afirma que el razonamiento moral de cada etapa es a la vez más adecuado desde el punto de vista moral y complejo desde el punto de vista cognitivo, y supone formas nuevas de razonamiento y no una mera extensión de las formas de razonamiento existentes a circunstancias nuevas (Kohlberg, 1981, págs. 137, 147). Un adulto cuyas aptitudes cognitivas fuesen equivalentes a las de un niño de cinco años nunca podría, en términos de desarrollo moral, avanzar a la cuarta etapa o superior, porque esta persona nunca sería capaz de desarrollar el pensamiento abstracto que exigen estas etapas. Ni tampoco sería nunca capaz de ver la inadecuación del razonamiento moral característico de la etapa inferior.

Kohlberg afirma que la etapa moral de las personas puede determinarse por su respuesta a diversos escenarios morales presentados a ellas, como el dilema de Heinz. Este dilema surge del caso imaginario de una mujer que está muriéndose de cáncer. Hay un fármaco que puede salvarla, pero el farmacéutico pide doscientas cincuenta mil pesetas por una pequeña dosis, un precio diez veces superior al precio de coste del fármaco. Al haber podido conseguir sólo cien mil pesetas y tras fracasar todos sus ruegos al farmacéutico, en un ataque de desesperación, Heinz asalta la farmacia y roba el fármaco para su mujer (Kohlberg, 1981, pág. 12). Según Kohlberg, Heinz hace lo correcto, porque la vida es más valiosa que la propiedad. Más aún, Kohlberg afirma que sólo un razonamiento moral de la sexta etapa puede afrontar adecuadamente este dilema. A continuación se expone brevemente por qué, en opinión de Kohlberg, cada una de las etapas anteriores no puede afrontar adecuadamente el dilema de Heinz, entendiendo que esto lleva a la conclusión de que el marido debe poner la vida de su esposa por encima de la seguridad de la propiedad del farmacéutico.

El razonamiento moral de la quinta etapa no puede hacerlo adecuadamente, aunque reconoce que existen valores independientes de la sociedad, porque el pensamiento de la quinta etapa cree que la moralidad está esencialmente basada en el consenso racional en el empeño por procurar el mayor bien para el mayor número, siendo *tanto* la vida como la libertad bienes no negociables. Así, esta etapa no tiene los recursos para resolver los conflictos que plantean las exigencias encontradas de la vida y la libertad. El razonamiento moral de la cuarta etapa tampoco puede hacerlo porque según el pensamiento moral de esta etapa el bien y el mal son simplemente cuestión de lo que dice la ley; y la ley puede o no reconocer la importancia de toda vida. El razonamiento moral de las etapas una a tres en realidad no puede hacer justicia siquiera a la idea de que hay que respetar la vida. Los individuos en la tercera etapa definen el bien y el mal en términos de las expectativas de los demás; los de la segunda etapa creen que hacer el bien es secundario a fomentar los propios intereses, y los que se encuentran en la primera etapa sólo se interesan por evitar el castigo. En estas tres etapas ni siquiera se da una adhesión nominal a la importancia de la vida misma.

Se afirma que el rasgo más destacado de los individuos en la sexta etapa es su capacidad cognitiva de lo que Kohlberg denomina reversibilidad:

un juicio moral debe ser reversible ... Hemos de ser capaces de aceptar nuestros juicios o decisiones cuando intercambiamos nuestra posición con la de otros en la situación que se juzga (Kohlberg, 1981, pág. 197).

Todos los individuos en la sexta etapa pueden llegar a un acuerdo *porque* sus juicios son totalmente reversibles: han asumido el punto de vista de cualquier otro al elegir, en tanto en cuanto es posible hacerlo, cuando las perspectivas entran en conflicto (Kohlberg, 1981, pág. 214, cursiva nuestra).

Al parecer, para Kohlberg la reversibilidad es nuestra capacidad de simpatía en su expresión lógica más plena y consumada en el contexto de la interacción social (véase también el concepto de universalizabilidad, examinado en esta obra en el artículo 14, «La ética kantiana», y en el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Como señala Kohlberg: «cualquiera que entienda los valores de la vida y la propiedad reconoce que la vida es moralmente más valiosa que la propiedad» (Kohlberg, 1981, pág. 123). Una persona en la sexta etapa comprende esto como una persona comprende que la noche sigue al día.

Antes de volver al examen de la teoría de Kohlberg no estarán de más unas observaciones finales. En primer lugar, Kohlberg no afirma que todas las personas alcancen la sexta etapa. En realidad parece pensar que la mayoría de las

personas se encuentran en la cuarta etapa. En segundo lugar, aunque Kohlberg parece sugerir que el desarrollo moral viene después del desarrollo psicológico, afirma que el paralelismo entre las etapas cognitivas y morales no es perfecto. Kohlberg dice lo siguiente: «ello se debe a que una persona situada en una determinada etapa cognitiva puede encontrarse en una o más etapas inferiores del desarrollo moral» (138). Con respecto a la sexta etapa dice: «pero quizás quienes son capaces de razonar de ese modo [en la etapa seis] no deseen ser mártires como Sócrates, Lincoln o King y *preferan* razonar a un nivel inferior» (pág. 139, cursiva en el original) (en su momento ofreceré una explicación de esta tesis). Kohlberg invoca a estos tres personajes históricos como muestras de pensamiento de la sexta etapa.

Por último, la formulación de Kohlberg del desarrollo moral no es neutral entre teorías morales. Kohlberg afirma que «la sexta etapa es una teoría deontológica de la moralidad» (169), mientras que con la etapa cinco obtenemos una teoría moral utilitaria (175) (véanse el artículo 14, «La ética kantiana», el artículo 17, «La deontología contemporánea», y el artículo 19, «El consecuencialismo»). Pero como se afirma que cada etapa superior es más adecuada que las inferiores, de ello se sigue, en opinión de Kohlberg, que la teoría moral deontológica es más adecuada que la teoría moral utilitaria. Esto es, por lo menos, una tesis muy controvertida. Nuestro examen crítico de Kohlberg puede comenzar aquí.

3. Examen de la teoría de Kohlberg

Muchos autores han afirmado que la teoría moral utilitaria es inadecuada. Sean o no sólidas sus críticas, lo que a primera vista parece patentemente falso es la tesis de Kohlberg de que el razonamiento moral que suscribe el utilitarismo es, sólo por esta razón, cognitivamente menos elaborado que el razonamiento moral que suscribe una teoría moral deontológica como la de Kant. La idea misma parece ridícula cuando se considera la larga línea de destacados pensadores que han suscrito alguna forma de utilitarismo: Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick.

No está del todo claro por qué Kohlberg piensa que ha defendido la concepción de que el razonamiento moral deontológico es cognitivamente más elaborado que el razonamiento moral utilitario. Recordemos que el rasgo más destacado del razonamiento moral de los individuos de la sexta etapa es la capacidad cognitiva de reversibilidad. Se dice que sus juicios son plenamente reversibles. La reversibilidad es la capacidad cognitiva de ponerse imaginariamente en el lugar de otro, y de atenerse a un juicio que tiene en cuenta lo más posible el punto de vista del otro. Un juicio moral plenamente reversible es un juicio no egocéntrico. Pero dada esta caracterización del razonamiento moral deontológico de la sexta etapa, no existe razón alguna para pensar que el razonamiento moral utilitario pueda carecer de semejante complejidad y riqueza cognitiva. En realidad, Kohlberg está aquí obviamente equivocado (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»).

Ahora bien, lo que Kohlberg quiere afirmar es, por supuesto, que la capacidad cognitiva de reversibilidad, unida a la universalidad, está dotada de considerable contenido moral -que, por así decirlo, supone un conjunto particular de ópticas morales. Así, afirma que todas las personas de la sexta etapa simplemente ven que la vida siempre es más valiosa que la propiedad

-un juicio que supuestamente no avala el utilitarismo. Esta tesis en favor de las capacidades cognitivas relativa a las etapas quinta y sexta está en el núcleo mismo de la teoría de Kohlberg. Pero desafortunadamente Kohlberg parece no decir nada en su defensa.

Este es un buen momento para destacar una diferencia importante entre las tesis relativas al razonamiento moral en favor de las aptitudes cognitivas de las etapas quinta y sexta, por una parte, y las etapas uno a cuatro, por otra. Se dice que las aptitudes cognitivas de las etapas quinta y sexta tienen un contenido moral sustantivo, y que las capacidades cognitivas de las últimas etapas tienen más contenido de este tipo que el de las primeras. Con su aplicación uno «ve» que hay que suscribir determinados valores morales:

en el caso de la quinta etapa, que la sociedad debe siempre respetar la vida ~ la libertad; en el caso de la sexta etapa que la vida siempre debe valorarse más que la propiedad. En cambio, las capacidades cognitivas de las etapas anteriores -se dice- carecen de un contenido moral sustantivo. No existe un conjunto identificable de valores cuya defensa sea característica de las personas de estas etapas anteriores.

Más bien, al parecer los individuos en las etapas uno a cuatro parecen identificarse únicamente por la forma en que llegan a los valores morales que suscriben. Para la persona en la cuarta etapa, es correcto lo que la sociedad dice que es correcto (ni más, ni menos). Para la persona de la tercera etapa, lo correcto es lo que define el grupo con el cual uno se identifica. Para la persona de la etapa dos lo correcto es lo que promueve el propio interés -aun cuando obra en el conocimiento de que también los demás tienen intereses. Y para la persona de la primera etapa, el hacer lo correcto no es ni más ni menos que evitar el castigo. Desde la primera a la cuarta etapa lo que tenemos esencialmente es una progresión a lo largo de una única dimensión, a saber la de identificarse con los intereses y valores de los demás: en cada etapa sucesiva de desarrollo moral una persona se identifica con los intereses de un círculo de personas considerablemente más amplio. En estas etapas no hay restricción alguna sobre cuales pueden ser los objetos de estos intereses y valores o sobre cómo han de ordenarse semejantes intereses y valores. Así, desde una perspectiva de la etapa cuatro, una sociedad que pretenda conservar su homogeneidad a expensas de los grupos étnicos minoritarios es tan buena como una sociedad que se proponga tratar por igual a todas las personas, independientemente de su origen étnico. Por consiguiente, el desarrollo moral adecuado de los niños de ambas sociedades sería suscribir en la cuarta etapa los intereses y valores de su propia sociedad porque los niños se

identifican de manera suficiente con los miembros de su sociedad. Son sorprendentes las implicaciones de esta idea, sobre la cual volveré en la sección siguiente.

Sin embargo, a partir de la quinta etapa tiene lugar un cambio cualitativo en el carácter del desarrollo moral. Lo que tenemos no es tanto una forma nueva o más profunda de identificación con los demás, sino un juicio sobre el contenido y ordenación de intereses y valores. Mientras que en las etapas inferiores son, por así decirlo, negociables la vida y la libertad, en la quinta etapa se vuelven no negociables. Por vez primera, el desarrollo moral incluye un elemento crítico, pues un aspecto de este desarrollo es ahora el recurso para criticar a aquellos con los cuales uno se identifica. Una sociedad que quite sumariamente la vida y limite la libertad de cualquiera de sus miembros es mala, y punto. Una persona en la quinta etapa juzgaría la cuestión de este modo -y presumiblemente lo haría independientemente de cuantos miembros de la sociedad pensasen de otra manera. Así, el valor moral también entra en escena; pues al contrario que los de los individuos de la cuarta etapa, los de la quinta etapa no se preocupan tanto por identificarse con los intereses y valores de los demás como para adoptar de manera acrítica la perspectiva moral de la sociedad. Y los individuos dispuestos a ser conocidos por tener creencias morales que disienten de las de la mayoría de sus conciudadanos muestran una dosis de valor moral. Por ejemplo, hace unos doscientos años, en los Estados Unidos, cualquiera que se pronunciaba contra la esclavitud como posesión, siquiera sólo en una conversación informal, mostraba una dosis de valor moral, dado el clima moral de la época. Sin duda, un abolicionista mostraba aún mayor valor. Pero entonces el valor no es una cuestión de todo o nada.

La diferencia entre las etapas cinco y seis no está sólo en que se afirma que las capacidades cognitivas características de la sexta etapa tienen un mayor contenido moral sustantivo y por lo tanto una perspectiva crítica más amplia, sino también en que se muestra un mayor coraje moral. Recuérdese la observación de Kohlberg de que «quizás aquellos capaces de razonar de ese modo [en la sexta etapa] no deseen ser mártires como Sócrates, Lincoln o King y prefieran razonar a nivel inferior». De esto se deduce naturalmente que las personas de la sexta etapa están dispuestas a entregar su vida por sus convicciones morales (pues estos individuos fueron ejecutados por sus creencias) y que los individuos que no están dispuestos a ello no han consumado la sexta etapa. Esto sugeriría sin duda que el coraje ocupa ahora un papel más central en el desarrollo moral. Parece que en el tránsito de la quinta a la sexta etapa hay dos cosas igualmente importantes: el desarrollo de las capacidades cognitivas necesarias y la adquisición de una determinada estructura motivacional para tener el valor de mantener las propias convicciones aun a costa de la propia vida. Y como el mismo Kohlberg admite, no se puede decir que la primera suponga la última, pues reconoce que las personas pueden ser capaces de razonar en la sexta etapa pero prefieran razonar a un nivel inferior. La cuestión que obviamente se presenta es la siguiente: ¿cómo llegan las personas a tener el coraje necesario para estar en la sexta etapa? Kohlberg no ofrece una respuesta a esta importante pregunta.

Tanto si se está o no de acuerdo con la explicación de Kohlberg de cómo progresan las personas de la primera a la quinta etapa, Kohlberg explica cómo sucede supuestamente esto. E incluso con el tránsito cualitativo de la etapa cuarta a la quinta Kohlberg dice lo suficiente para darnos una idea de cómo puede tener lugar el tránsito. Parece intuitivamente aceptable que con capacidades cognitivas suficientes una persona llegue a ver que limitar sumariamente la libertad de los demás o quitarles la vida es moralmente malo. Y tiene sentido suponer que en el curso normal de las cosas llegamos a identificarnos con un ámbito de personas más amplio, al menos hasta cierto punto. Pero contando con las capacidades cognitivas necesarias, ¿qué es lo que hace que los individuos lleguen a ser personas que han consumado la sexta etapa -es decir, que han llegado a tener el profundo coraje para mantener sus convicciones? Intento responder esta pregunta en la sección siguiente.

4. ¿Qué es el desarrollo moral?

Pensemos en lo que significa el desarrollo moral del tipo de Kohlberg hasta la cuarta etapa en el Canadá actual, por una parte, y lo que significa en el caso del Tercer Reich, por otra. El Canadá constituye un ejemplo de sociedad liberal igualitaria que con sus prestaciones de asistencia sanitaria de amplio alcance parece situar la importancia de la vida en la cúspide misma de los valores. Por otra parte, la Alemania nazi es una de las pocas instituciones de la historia moderna (la esclavitud norteamericana, la Rusia stalinista y el apartheid son otros ejemplos) a los que inequívocamente se considera instituciones profundamente perversas. Si se interpreta literalmente la teoría de Kohlberg, las etapas iniciales del desarrollo moral no tienen nada que ver con el tipo de valores que llegan a suscribir las personas, con el tipo de formación que éstas reciben. Así pues, Kohlberg presenta un enfoque del desarrollo moral nada aristotélico, pues Aristóteles pensó que una persona sólo podía devenir moralmente buena llegando a hacer las cosas moralmente buenas de manera habitual (*Ética a Nicómaco*).

Si se interpreta literalmente a Kohlberg, las personas que en la cuarta etapa llegaron a suscribir la ideología antisemita nazi estaban dando muestra de un desarrollo moral tan adecuado como los canadienses actuales que en la cuarta etapa llegan a suscribir la ideología igualitaria de la sociedad canadiense. Pues en la cuarta etapa no se suscriben valores morales intrínsecos -sólo los valores de la propia sociedad. Ahora bien parece bastante razonable decir que la capacidad de identificarse cada vez más con un grupo más amplio de personas y, al final, con la propia sociedad, constituye una forma de desarrollo psicológico. En consecuencia, no hay problema en suponer que en estos dos casos tenemos un desarrollo psicológico paralelo. Pero ¿un desarrollo moral paralelo? Bien, esta parece ser otra cuestión.

Lo anterior sugiere dos cosas. Una es que no podemos hablar de un desarrollo moral de manera totalmente independiente del contenido. La otra es que los desarrollos cognitivo y moral no son tan paralelos o isomórficos como querría pensar Kohlberg (Kohlberg, 1983, pág. 136). Pues si la Alemania nazi constituye alguna indicación, podría

parecer que las personas pueden estar cognitivamente en la cuarta etapa y sin embargo ser seres humanos cabalmente perversos. Y Kohlberg afirma que en gran medida las personas en la Alemania nazi estaban -respecto a sus capacidades cognitivas- no más allá de la cuarta etapa, pues afirma que, en la quinta etapa, una persona reconoce la vida y la libertad como valores no negociables intrínsecos de cualquier persona.

Podría señalarse en defensa de Kohlberg que su teoría contempla que incluso las personas en la sexta etapa puedan tener juicios morales diferentes sobre cuestiones morales de importancia fundamental, pues Kohlberg reconoce que «Sócrates aceptaba más la esclavitud que Lincoln, quien la aceptaba más que King» (Kohlberg, 1983, pág. 129). De hecho Kohlberg escribe que «(es más fácil desarrollarse hasta la sexta etapa en la Norteamérica actual que en la Atenas del siglo V o la Jerusalén del siglo 1» (ibid.). Pero incluso si concedemos, como creo que deberíamos hacer, que hay que tener en cuenta el contexto histórico (Thomas, 1989, sec. 1), esta idea apenas sirve para valorar mejor desde el punto de vista moral a la Alemania nazi. Podemos decir que Sócrates y Lincoln estaban ambos de manera moralmente admirable por delante de su época, aun cuando aceptaban la esclavitud en diferente medida (Thomas, 1989, sec. 1). No puede decirse lo mismo en favor de la Alemania nazi.

Pero suponiendo que importan los contextos históricos, ¿no vicia esto de manera fundamental la empresa de Kohlberg? Si las personas en la sexta etapa pueden suscribir diferentes valores morales, ¿qué queda de la universalidad de los juicios morales que postula para esta etapa? ¿O acaso no hay que entender esto en el sentido fuerte de que todas las personas en la sexta etapa suscriben los mismos juicios morales independientemente del contexto histórico, sino sólo en el sentido considerablemente más débil de que todas las personas en la sexta etapa y en el mismo contexto histórico suscriben los mismos juicios morales? Si no se interpreta en sentido fuerte, una vez más esto sugeriría que el desarrollo cognitivo y el moral no son tan isomórficos como querría creer Kohlberg -entendiendo por isomorfismo que el desarrollo moral cognitivo genera el mismo conjunto de juicios morales sustantivos, y punto.

Ahora bien, como he señalado, según Aristóteles, es indispensable la formación moral para el desarrollo moral; pues según el filósofo griego, es preciso una firme disposición a hacer lo correcto para tener un buen carácter moral; y parece razonable decir que en general sólo se adquiere una firme disposición a hacer lo correcto con el paso del tiempo. Para ver que la concepción de Aristóteles tiene obviamente aquí más sentido, pensemos en lo que implica el pensamiento de Kohlberg con respecto a las personas en la cuarta etapa en una sociedad nazi y su tránsito a las etapas cinco y seis.

Por lo que respecta a esta transición, ¿qué quiere decir que la sociedad nazi muestra un desarrollo moral adecuado en la cuarta etapa? Es difícil pensar que la ideología nazi sea en algún sentido precursora de un pensamiento y actitudes morales mejores. Lo decisivo aquí es que si el tránsito a una etapa superior constituye una forma de progreso moral, parecería que no cualquier cosa puede servir de piedra de toque para semejante progreso. Si el adquirir la virtud de la honestidad es una muestra de progreso moral, difícilmente se contribuye a esta meta enseñando a los individuos a prevaricar con pericia. Una vez más, si adquirir la virtud de la amabilidad es una muestra de progreso moral, sin duda no se contribuye a este fin enseñando a las personas a tratar a los demás de manera implacable y sádica. Parece absolutamente ridículo y totalmente contrario al sentido común decir que un canadiense en la cuarta etapa que suscriba los ideales de igualdad y un miembro del Tercer Reich en la cuarta etapa que suscriba los ideales de la ideología nazi están haciendo ambos un progreso igualmente bueno a lo largo de la senda del desarrollo moral. En general, parece que no puede existir un desarrollo moral a falta de un contenido sustantivo sobre el bien y el mal. Sin duda, el desarrollo moral exige una considerable dosis de identificación con los demás. Sin embargo esto no basta -incluso desde muy temprano. Por consiguiente, no está claro que las etapas iniciales de Kohlberg constituyan etapas de desarrollo moral. Al parecer el desarrollo moral es absolutamente imposible a falta de formación moral. La teoría de Kohlberg no es incompatible con semejante formación. Lo que sucede es que presenta su teoría como si esta formación no fuese en realidad central para este tipo de desarrollo. Puede decirse que esta no es una omisión menor. Incluso si una teoría adecuada del desarrollo moral debe otorgar a la formación moral un papel central entre sus postulados, subsiste otra importante cuestión: ¿son las personas que han alcanzado un desarrollo moral pleno aquellas dispuestas a dar su vida por sus convicciones morales? Martin Luther King, Jr. afirmaba que la vida no vale la pena si uno no está dispuesto a morir por algo. Esto parece ser intuitivamente correcto. Pero esto no se debe al mero reconocimiento de que es correcto que una persona esté dispuesta a morir por algo, como admite el propio Kohlberg, ¿a qué se debe esto? Una respuesta muy plausible es que se debe a la autoestima moral.

Por lo general la autoestima está anclada en la convicción de que existen actividades que *somos capaces de realizar especialmente bien* y en virtud de las cuales al menos aquellos con los que nos identificamos pueden juzgar meritoria nuestra vida. Nuestra autoestima puede vincularse a casi cualquier tipo de actividad: la danza, el boxeo, el estudio, el llevar una casa, la paternidad; nuestra capacidad de atraer parejas sexuales (recuérdese el Dorian Gray de Oscar Wilde), nuestras dotes mecánicas, nuestra lealtad, etc. En particular, nuestra autoestima puede vincularse a nuestras actividades morales. La autoestima así anclada se denomina aquí autoestima moral. Normalmente más de una actividad contribuye a la autoestima general de una persona: una persona es buen cónyuge y padre, buen hombre de negocios (aunque no excepcional), y un miembro muy respetado de la sinagoga local -por no decir un individuo bastante decente. Sin embargo es muy posible que la fuente primaria de la autoestima de una persona sea un único afán. Virtualmente todos sus esfuerzos y energías están dedicados a su éxito, y no les importa mucho nada más. Presumiblemente, la madre Teresa es un caso semejante. En comparación al éxito de sus esfuerzos caritativos sin duda todo lo demás carece para ella de importancia; y la admiramos profundamente por ser de este modo. Muchos atletas profesionales (al menos en el ámbito de Norteamérica) constituyen otros ejemplos de individuos para los

cuales la fuente primordial de su autoestima es prácticamente un único empeño. A menudo esto ha resultado ser una decisión crítica en el crepúsculo de su carrera; por ello, algunos posponen la jubilación hasta el punto en que resulta embarazoso casi para todos. Esto es significativo porque apunta a la extraordinaria dificultad de abandonar una meta, cuya prosecución con éxito ha sido la fuente primordial de nuestra autoestima.

Cuando la búsqueda con éxito de una meta única es la fuente primordial de la autoestima de una persona, virtualmente no hay ningún sacrificio demasiado grande para garantizar su éxito. Así, sugiero que silo característico de la sexta etapa es que las personas que se encuentran en ella están dispuestas a ser mártires por una causa recta, ello se debe a que para estas personas llevar una vida moral es la fuente primordial de su autoestima. Si esta formulación parece demasiado inocua, considerémosla de nuevo. En primer lugar, para la mayoría de las personas que llevamos una vida con sentido, probablemente el llevar una vida moral no es la fuente primordial de nuestra autoestima. Esta fuente suele estar la mayoría de las veces en nuestra carrera profesional. Esto no debe sorprender: la mayoría de nosotros llevamos en general una vida moral ordinaria; en ningún sentido significativo nuestra vida moral está por encima de la de los demás. No tenemos que suponer que esto se deba simplemente a nuestra elección en este sentido. Probablemente la mayoría de nosotros atravesamos la vida sin encontramos nunca en una situación que nos catapulte a semejante posición. En segundo lugar, nada carece de precio, ni siquiera el llevar una elevada vida moral - o al menos esto parece. Sócrates estaba demasiado interesado por enseñar la virtud como para ser padre y marido en su familia. Gandhi, que hizo una obra de arte de la desobediencia civil contra el gobierno británico, por lo cual le admiramos mucho, estaba lejos de ser un buen marido. Y Martin Luther King, Jr. también tuvo importantes errores en su fuero doméstico. El vincular nuestra autoestima al desarrollo de un aspecto de la moralidad puede volvernos menos sensibles a las exigencias morales en otros ámbitos.

El tener mucho éxito en la mayoría de los afanes de la vida comporta sus errores, que no pueden evitarse fácilmente. La moralidad, puede pensarse, es indudablemente la excepción. Sin embargo, estas últimas observaciones sugieren algo diferente. Nuestro compromiso con la moralidad no es independiente de los efectos positivos que ésta tenga sobre nuestra autoestima. Y si bien nuestra autoestima está profundamente anclada en cualquier actividad, ya sea o no moral, tendemos a experimentar puntos ciegos en otros ámbitos de la vida -incluso en otros ámbitos de la vida moral. Desde el punto de vista del desarrollo moral, especialmente por lo que respecta a un compromiso con la moralidad por el cual uno está dispuesto a morir, esta es realmente una idea muy solemne -tanto si a la postre se trate o no de etapas de desarrollo moral del tipo de las de Kohlberg.

5. Conclusión

Una de las tesis más interesantes de Kohlberg es que existe un paralelismo universal entre el desarrollo psicológico y el moral. Otra tesis es que, al menos hasta cierto punto, puede tener lugar el desarrollo moral sin referencia a ningún contenido moral sustantivo. Una tercera tesis es que el razonamiento moral deontológico es superior al razonamiento moral utilitarista.

Si bien no niego que existan etapas universales de desarrollo moral y psicológico, he cuestionado con énfasis la tesis de que existe un paralelismo entre ambos. Si, en cualquier caso, no podemos denominar una forma de desarrollo moral a las actitudes propias de la ideología nazi, el desarrollo moral tiene quizás un contenido universal por cuanto, al menos, existen algunas restricciones universales a lo que puede admitirse como especie de semejante desarrollo. Y la referencia a Aristóteles relativa a la formación moral sugiere la idea de que en semejante desarrollo existe cierta universalidad por lo que respecta al procedimiento: es improbable que la práctica del daño gratuito inspire el desarrollo moral. Estas observaciones valen también acerca de la segunda tesis. Por lo que respecta a la tercera, baste decir que el debate entre utilitaristas y deontologistas es un debate ya antiguo, y es improbable que se zanje apelando a la psicología cognitiva.

CAPITULO 8: ¿CÓMO PUEDE DEPENDER LA ÉTICA DE LA RELIGIÓN?

Jonathan Berg

Dada la venerable y estrecha asociación entre la religión y la ética, resulta natural plantear la cuestión de si la ética depende de manera esencial de la religión. La evidencia circunstancial es profusa: las normas éticas forman una gran parte de las enseñanzas religiosas, las cuales, por su parte, se corresponden estrechamente con las normas de las teorías éticas seculares. Pero ¿significa esto que la ética depende de la religión? Y si es así, ¿cómo?

1. Dios y el bien moral

Vamos sólo a mencionar una forma sencilla de entender la dependencia de la ética respecto de la religión, para descartarla de inmediato. Puede uno razonar que si Dios creó el universo y todo lo que hay en él —absolutamente *todo*— entonces creó, *inter alia* el bien. De no ser por él simplemente no existiría algo como la bondad. Así pues la ética, esencialmente interesada por el bien, dependería directamente de Dios para su existencia misma. Suponiendo, al menos a título de hipótesis (quizás de manera demasiado generosa) que la dependencia de Dios conlleva la dependencia de la religión (al ser la religión algo como una teoría —o bien *la* teoría— de Dios), de ello se seguiría que la ética depende de la religión. Pero este tipo trivial de dependencia de la religión es demasiado común para tener interés. Pues de este modo *todo* dependería de la religión, desde la física y las matemáticas a la fisiología y la psicología (véanse las observaciones de William Frankena sobre una concepción similar atribuida a Dietrich von Hildebrand en Frankena, 1981, pág. 309).

Una forma más interesante de concebir la dependencia de la ética respecto de la religión sería sobre la base de una «teoría ética del mandato de Dios», que identificase el bien moral con la voluntad de Dios o con lo que Dios manda. Esta teoría es, en su forma más fuerte, una teoría acerca del significado mismo de las palabras —lo que Jonathan Harrison ha denominado una teoría «lingüística». La idea no sería simplemente que afortunadamente la voluntad de Dios y el bien coinciden, lo que normalmente se daría por supuesto (en tanto en cuanto Dios es bueno) sino más bien que son una y la misma cosa, que ser moralmente bueno simplemente es, por definición, ser como quiere Dios. Un problema de semejante versión fuerte de la teoría del mandato de Dios, en la que la expresión «bueno» *significa* simplemente lo mismo (más o menos) que la expresión «como Dios quiere» es que se convierte en una tautología aparentemente vacía: Dios es bueno. La suma bondad de Dios no sería así más notable que, por ejemplo, la redondez de un círculo. Aunque algunos teólogos suscribirían este resultado, no sería aceptable para los teístas que consideran la tesis de que Dios es bueno como un enunciado más significativo e informativo que el de que los círculos son redondos (véase el artículo 37, «El naturalismo»).

En cualquier caso, esta versión lingüística de la teoría del mandato de Dios se ve en apuros ante el hecho manifiesto de que muchas personas tienen creencias sobre lo que es moralmente bueno *sin* tener las correspondientes creencias sobre lo que Dios ha querido. Es decir, parece no haber pocos ateos y agnósticos que, a pesar de no creer en Dios, no adolecen de falta de creencias morales. Los defensores de la teoría del mandato de Dios pueden mantenerse en sus trece y negar que en realidad existan personas así. Quienes parecen ser ateos de orientación moral —pueden decir— o bien no son en realidad ateos o realmente no tienen creencias sobre el bien moral. Podría decirse, por ejemplo, que quienes creen que existe un orden en el universo, o quienes creen en su propia conciencia —o tienen alguna creencia que no pueden justificar racionalmente— por lo mismo creen en Dios, aun cuando ellos, por su parte, no sean partidarios de expresarlo de ese modo. Pero como afirma Frankena de argumentos similares, sea cuál sea la victoria que puedan ganar «es una victoria huera y verbal» (Frankena, 1981, pág. 311). Pues sea cuál sea el sentido de las palabras en que pueda decirse correctamente que estas personas «creen en Dios», obviamente hay también un sentido ordinario y común en el que *no* creen en Dios, como se aprecia a partir de sus pronunciamientos sinceros. Y este último sentido ordinario es el aquí relevante; el concebir de manera diferente la fe en Dios sólo podría volver a la teoría trivialmente verdadera, meramente por definición, desprovista de cualquier contenido significativo (o también, en razón de que expresiones sinónimas no son intercambiables *salva veritate* en las atribuciones de creencias, uno podría simplemente negar que la definición del bien en términos de Dios impide tener en realidad creencias sobre el bien sin tener creencias sobre Dios).

Otra forma de abordar el problema que plantea la existencia de no teístas morales para la teoría del mandato de Dios es la sugerida por Robert Adams, quien, cogiendo el toro por los cuernos, limita el alcance de su versión «modificada» de la teoría al «discurso ético religioso judeocristiano» (Adams, 1981, pág. 319) y sugiere que lo que teístas y no teístas entienden por los términos morales «puede bien ser en parte lo mismo y en parte diferente» (pág. 342). Es decir, enfrentado a la innegable existencia de ateos y agnósticos de orientación moral, Adams concede que la teoría del mandato de Dios no puede ser una explicación correcta de lo que *todos* entendemos por términos morales. Así, desde el mismo principio se plantea la tarea más modesta de desarrollar la teoría sólo como una explicación de lo que él y los teístas de orientación similar entienden por los términos morales, esperando mostrar posteriormente que lo que entienden los teístas y lo que entienden los no teístas es en gran parte lo mismo, a pesar de algunas diferencias significativas.

Una vía más fácil para los teóricos del mandato de Dios podría ser abandonar la versión lingüística de la teoría en favor de una versión extensional más modesta, afirmando que aunque «el bien» y la «voluntad de Dios» no *significan* lo mismo, *equivalen* a lo mismo —es decir, que Dios quiere lo bueno, y todo lo que Dios quiere es bueno. Esto mantiene la equivalencia buscada sin exigir las problemáticas pretensiones semánticas.

Pero incluso en esta forma débil, la teoría del mandato de Dios plantea aun muchas objeciones. Por una parte, gran parte de lo que se considera mandato de Dios, desde las prácticas rituales a la observancia del descanso semanal, no parece estar relacionado con lo que comúnmente se considera la moralidad (por supuesto, lo que se considera comúnmente no es necesariamente correcto). En la medida en que es posible distinguir una concepción de la moralidad que sólo atañe a algunos de los mandatos de Dios, como los relativos al asesinato y al robo, pero no a otros mandatos divinos, como los que exigen la práctica de rituales, la teoría del mandato de Dios hace aguas.

Aparte de este problema de si realmente se da la equivalencia exigida, la teoría del mandato de Dios se enfrenta a problemas más profundos, tradicionalmente formulados en el dilema presentado por Platón en el *Eutifrón* (10 a): «¿quieren los dioses lo santo porque es santo, o bien es santo porque ellos lo quieren?». O bien, en términos de la discusión actual, ¿manda (o quiere) Dios el bien porque es bueno, o bien es bueno porque él lo manda (o quiere)? Esta cuestión puede entenderse en términos de prioridades. Si Dios quiere lo bueno porque es bueno, entonces lo bueno es de alguna manera anterior a la voluntad de Dios (aunque no necesariamente en sentido temporal). Según esta concepción, algo es en primer lugar bueno, y Dios lo quiere en virtud de ser bueno; su voluntad está de alguna manera determinada o dirigida por su bondad. Esto sería una teoría de la «psicología divina», de lo que mueve o motiva a Dios a querer las cosas que quiere. Es una respuesta a la pregunta «¿por qué quiere Dios lo que quiere?». Por otra parte, si lo bueno es bueno porque Dios lo quiere, entonces la voluntad de Dios es anterior (en el sentido relevante) a la bondad de la cosa —como sí la cosa no fuese buena desde el comienzo, sino que sólo deviene buena a resultas de que Dios la quiera. Esta sería una teoría metaética, acerca de la naturaleza o esencia de la bondad. Es una respuesta a la pregunta «¿qué hace buena una cosa?» (Harrison, 1971, ofrece una exposición amplia en estos términos).

La principal objeción formulada contra la primera teoría, que explica la voluntad de Dios en términos del bien, es que parece socavar la soberanía u omnipotencia de Dios, subordinándole a una norma moral independiente. Semejantes limitaciones a la libertad y poder de Dios serían objetables para quienes mantienen que no puede existir límite alguno a lo que Dios puede querer o mandar. Puede replicarse que hay básicamente dos maneras de argumentar que no se viola la omnipotencia de Dios: o bien en razón de que él *podría* no obstante querer algo distinto a lo bueno, o en razón de que aunque no puede querer otra cosa que lo bueno, el que no sea capaz no impide que se omnipotente. La primera de estas respuestas sería que Dios manda el bien no por una incapacidad de hacer otra cosa, sino sólo porque libremente *quiere*. Según esta concepción, él tiene sin duda la potestad de elegir de otro modo, pero por ser benévolo como es, quiere —libremente— el bien (véase el artículo de Nelson Pike «Omnipotence and God's inability to sin», 1981). La segunda manera de reconciliar la omnipotencia de Dios con su voluntad del bien es la de R. G. Swinburne, y se formula sobre la base de una distinción entre verdades morales necesarias y contingentes (Swinburne, 1974). Se entiende por verdades morales necesarias aquellas verdades morales que no pueden ser sino verdaderas; son verdaderas en todo conjunto de circunstancias posibles (imaginables de manera congruente), independientemente de las circunstancias que se den realmente. Entre éstas estarían los principios generales de conducta, como el de que hay que mantener las promesas (con las cualificaciones pertinentes). Las verdades morales contingentes son aquellas que son verdaderas en razón de circunstancias reales particulares. Por ejemplo, si es así que prometí a mí vecino no hacer ruido los fines de semana, y también es así que el manejo de ciertas herramientas eléctricas produce mucho ruido, en esas circunstancias sería una verdad moral contingente que no debo manejar esas herramientas los fines de semana. Aunque esta verdad moral contingente sólo es una muestra de la verdad moral necesaria de que hay que mantener las promesas, es contingente porque es una muestra del principio general sólo en virtud de circunstancias que podrían haber sido de otro carácter. Esta distinción permite a Swinburne afirmar que al menos la verdad moral *necesario* puede violar la omnipotencia de Dios limitando su voluntad, como tampoco la verdad lógica. igual que la incapacidad de Dios de hacer cuadrado un círculo no le resta omnipotencia, tampoco le resta omnipotencia su incapacidad de mandar que (en general) no hay que mantener las promesas (más adelante se comenta la noción de Swinburne de verdad moral *contingente*).

En el otro cuerno del dilema del *Eutifrón* estaba la concepción de que la razón de que lo bueno sea bueno es que Dios lo quiere; el que quiera lo bueno (*y nada más*) es lo que *hace* a esto bueno. La principal objeción a esto ha sido que convierte en demasiado arbitraria a la bondad. Pues si la bondad no es otra cosa más que el ser querido por Dios, como en principio cualquier cosa podría ser querida por Dios, de aquí se sigue que, en principio, cualquier cosa podría ser buena. Según esta concepción, incluso cosas como la crueldad por la crueldad podrían ser buenas —y *serían* buenas de haberlo querido Dios. Adams cita la aceptación de esta consecuencia por Guillermo de Occam, que menciona explícitamente el «robo», el «adulterio», y el «odio de Dios» como cosas que habrían sido buenas si Dios las hubiese mandado (*Super 4 libros Sententiarum*, II, 19) —una posición que Adams sospecha puede considerarse «algo chocante, e incluso repulsiva» (1981, pág. 321). (Véase el artículo 11, «La ética medieval y del Renacimiento».) Rechazando esta consecuencia como inaceptable por su divergencia con el uso común de los términos morales (al menos entre los creyentes que piensan de forma parecida), Adams se propone salvar la teoría del mandato de Dios modificándola de manera que evite este resultado inaceptable. Para este fin propone atemperar el vínculo postulado entre la voluntad de Dios y el bien basándolo en cierta manera en el supuesto de que Dios nos ama. Aun aceptando como posibilidad lógica que Dios *podría* mandar la crueldad por la crueldad, Adams evita la conclusión de que por ello la crueldad por la crueldad sería buena o permisible. Pues si Dios mandase la crueldad por la crueldad, no sería verdad que nos ama; pero sin el supuesto de que Dios nos ama, explica Adams, nuestros conceptos morales (o al menos los suyos) sencillamente se «descompondrían», *no* permitiendo la conclusión de que en semejantes circunstancias incomprensibles (como aquellas en las que Dios mandase la crueldad por la crueldad) la crueldad por sí misma no sería mala.

Para Swinburne, el segundo cuerno del dilema es el lugar en el que penden las verdades morales contingentes. El que la crueldad por la crueldad sea mala es probablemente una verdad moral necesaria, con lo que Dios no podría convertir en buena la crueldad por la crueldad, ni siquiera queriéndolo. Pero sería sólo una verdad moral contingente que es malo arrojar bebés desde lo alto de un edificio (salvo en circunstancias atenuantes altamente improbables). Pues podríamos imaginar un mundo extraño en el que arrojar a niños desde lo alto de los edificios tuviese consecuencias radicalmente diferentes de las que tiene realmente en nuestro mundo —la física y la fisiología podrían ser tan diferentes que el arrojar a un niño desde lo alto de un edificio fuese algo beneficioso, placentero o incluso necesario para un crecimiento sano. En pleno control de semejantes contingencias, Dios pudo haber hecho libremente el mundo de una u otra manera, haciendo bueno, malo o ni lo uno ni lo otro el arrojar a niños desde lo alto de los edificios. Así pues, la arbitrariedad de la bondad resultante de que el bien esté determinado simplemente por la voluntad de Dios al parecer no causa problema, en tanto en cuanto sólo se considere la bondad contingente, determinada por verdades morales contingentes.

Así pues, ¿cuál es el destino de la teoría del mandato de Dios? Aunque esta teoría parece difícil de mantenerse como teoría general del significado, una versión adecuadamente cualificada sería plausible para los teístas dispuestos a encajar el dilema del *Eutifrón*. En función de cuáles sean las propias intuiciones sobre Dios y sobre la moralidad, uno puede simplemente aceptar que las elecciones de Dios estén limitadas por la moralidad o bien, por otra parte, que lo que de hecho nos resulta moralmente repugnante sería realmente virtuoso si Dios lo mandase. Se han sugerido varias maneras para hacer más fáciles de digerir semejantes posiciones. Podría decirse que las limitaciones morales a las elecciones de Dios proceden del propios Dios (Pike), o que estas limitaciones son en efecto verdades necesarias, y no

han de concebirse como verdaderos límites al poder de Dios (Swinburne). O bien podría decirse que la convicción de que Dios nos ama vuelve incomprendible la idea misma de que Dios mande cosas que hallamos moralmente repugnantes, como la crueldad por la crueldad (Adams) o que el contenido de lo bueno depende sólo de la voluntad de Dios en razón del poder de Dios de determinar lo que es contingentemente verdadero (Swinburne).

2. Dios y el conocimiento moral

La presente explicación de cómo puede depender la ética de la religión se ha centrado hasta ahora en los vínculos que pueden concebirse entre Dios y el bien. Pero como (¡ay!) una cosa es que un acto sea bueno y otra que nosotros *conozcamos* que es bueno, puede ser que sólo esto último dependa de Dios (o la religión). Es decir, si bien el que un acto sea bueno o no puede no tener nada que ver con Dios, nuestro *conocimiento* de si es o no bueno puede depender de Dios. En la medida en que el conocimiento moral dependa de Dios, puede decirse que la ética depende *epistemológicamente* de la religión.

Una vez más existe una suerte de dependencia trivial a descartar de entrada. Podría decirse que Dios es la fuente del conocimiento moral del mismo modo que es la fuente de *todo* conocimiento. Aparte de crear el universo y todo lo que hay en él, Él es quien nos ha dotado de la capacidad de conocer todo lo que conocemos, tanto moral como no. Pero la cuestión más interesante en el contexto actual no es la de si existe o no una forma específica en que el conocimiento moral en particular —frente, por ejemplo, al conocimiento astronómico— dependa esencialmente de Dios. Aún podría optarse por una salida sencilla diciendo que la intuición moral tiene inspiración divina, tanto si los individuos inspirados lo advierten como sí no. Pero esta respuesta a la cuestión planteada apenas sería más satisfactoria que la anterior. La forma más directa de concebir la dependencia del conocimiento moral con respecto a Dios sería probablemente afirmando que es imposible tener un conocimiento moral sin tener un conocimiento de o sobre Dios. Aunque semejante concepción no exige una teoría del mandato de Dios, obviamente ambas se compadecerían bien. En cualquier caso, de nuevo la prevalencia de no teístas morales parece plantear un problema. Pues al parecer hay muchas personas que conocen, por ejemplo, que el asesinato es malo, sin conocer (incluso sin simplemente creer en) absolutamente nada sobre Dios.

Lejos de negar los sinceros pronunciamientos ateos o agnósticos de estos teístas morales *prima facie* (una opción que como hemos visto en la exposición anterior de la versión lingüística de la teoría del mandato de Dios no es plausible) quienes insisten en que el conocimiento moral depende del conocimiento de o acerca de Dios tiene al menos dos principales líneas de defensa. Una sería relajar la vinculación entre el conocimiento moral y el obligado conocimiento de o acerca de Dios lo suficiente para dar cabida a los individuos en cuestión. Esto podría conseguirse concediendo que estas personas no tienen el conocimiento exigido de o acerca de Dios. A cambio, les bastaría estar adecuadamente influidas, quizás incluso de manera muy indirecta, por quienes *tienen* el conocimiento necesario. En este sentido podría decirse que los no teístas morales —y también muchos o incluso la mayoría de los teístas— obtuvieron su conocimiento moral a partir de teístas debidamente cualificados, quizás mediante una cadena de muchas generaciones (semejante imagen, aunque en relación con los teístas, se presenta al principio del *Pirkei Avot*: «Moisés recibió la Ley en el Sinaí y la transmitió a Josué, quien la transmitió a los ancianos, quienes la transmitieron a los profetas, quienes la transmitieron al pueblo de la Gran Asamblea»). Podría decirse que los no teístas morales aprendieron su conocimiento moral de una sociedad informada moralmente de teístas. El problema de semejante argumento (igual que de otras posiciones antes citadas) es que proporciona a lo sumo una explicación causal del conocimiento moral de los no teístas, explicando sólo cómo llegó a ser que estos no teístas obtuvieron el conocimiento moral. Todo lo que esto podría mostrar es que la ética depende causalmente de la religión, lo cual no equivale a decir que depende de la religión de manera *esencial*. Quienes mantienen que la ética depende de la religión tienen por lo general en mente una vinculación más sustancial.

De manera alternativa podría intentarse defender la concepción de que el conocimiento moral depende del conocimiento de o acerca de Dios negando que en realidad los no teístas morales tengan un *conocimiento* moral. Independientemente de la sinceridad y fervor con que afirmen y defiendan sus creencias morales correctas, como que el asesinato es malo, los no teístas podrían ser considerados incapaces de tener un conocimiento moral genuino; sus concepciones morales correctas podrían considerarse nada más que creencias verdaderas por casualidad. De lo que se trata aquí es de la justificación. Sus creencias morales estarían lejos del conocimiento moral por falta de una justificación suficiente, en razón de su falta del conocimiento necesario de o acerca de Dios. Para hacer más digerible esta concepción, no hay que relegar el estatus de la creencia moral de un no teísta al de las meras conjeturas afortunadas. Las creencias morales de los no teístas podrían compararse a las creencias que tienen los no físicos sobre las partículas subatómicas, las creencias que tienen los terapeutas sobre qué significa tener experiencias que ellos mismos nunca han tenido, o la creencia de los niños que repiten lo que dicen sus padres. En cualquier caso, las creencias correspondientes pueden ser correctas y pueden mantenerse con (mayor o menor) razón, pero el creyente no está en posición de ofrecer una justificación suficientemente completa de sus creencias para que el hecho de que las tenga se considere un conocimiento pleno.

Esta posición, que las creencias morales de los no teístas carecen de justificación suficiente para ser consideradas conocimiento moral, está expuesta a dos importantes objeciones. Una es que esta concepción va cabalmente en contra del sentido común, o al menos de la forma común de hablar. Pues normalmente decimos de casi todo adulto cuerdo que conoce que el asesinato es malo, independientemente de lo que piense de Dios. Sin duda Bertrand Russell sabía que el asesinato es malo, a pesar de su conocido ateísmo. Descartar todo esto como una mera *façon de parler* exigiría un argumento enormemente convincente. En segundo lugar, al negar la posibilidad de justificar las

creencias morales sin referencia a Dios, la posición en cuestión supone el rechazo de toda teoría ética individual racional de carácter no teísta. Por ejemplo, Kant (como muchos otros) arguyó que puede obtenerse un conocimiento moral sólo por la razón. Quienes se negarían a reconocer una suficiente justificación de cualesquiera creencias morales no derivadas del conocimiento de o sobre Dios, tendrían que refutar toda la amplia serie de argumentos formulados por Kant y por todos los demás que han propuesto una base racional de la ética (!). (En realidad, para Kant, nuestras razones para obrar moralmente deben ser las razones *racionalmente* correctas; las acciones morales no pueden estar motivadas por motivos ulteriores, como el deseo de obedecer a Dios, sino que deben llevarse a cabo simplemente en virtud de su intrínseca sintonía con principios morales incondicionales e impuestos por uno mismo).

3. Dios y la motivación moral

Admitiendo que pueda no ser necesario el conocimiento de o acerca de Dios como razón para el conocimiento moral, puede afirmarse que no obstante es necesario como razón para la *conducta* moral. Esto equivale a distinguir entre justificación y motivación. Podría decirse (como muchos han dicho a lo largo de la historia de la ética) que haya las razones que haya en apoyo de los diversos principios morales, la única razón para comportarse moralmente es la de que Dios recompensa el bien y castiga el mal, tanto en esta vida como en otra. La cuestión subyacente aquí es: «¿por qué ser morales?». Y la respuesta que se considera es que no hay razón para ser moral, excepto la promesa de una recompensa de Dios y la amenaza de un castigo divino. Hay al menos dos diferentes maneras de comprender la tesis de que la aprobación (o desaprobación) de Dios es la única razón para ser moral. Podría formularse partiendo del supuesto de que la justificación de los principios morales está lejos de aportar una razón suficiente para seguirlos como si uno pudiese admitir, por ejemplo, que robar es malo, sin sentir compulsión alguna de abstenerse de ello. Sin embargo, por lo general, cuando las personas justifican un principio moral, lo que exactamente quieren hacer es ofrecer razones para seguirlo. De hecho, sería difícil concebir cómo podría ser la justificación de un principio moral —por ejemplo, que no se debe robar— si ésta no ofreciese razones para seguirlo —razones para no robar. Así pues, las razones en favor de la moralidad —en favor de comportarse moralmente— pueden considerarse inherentemente superfluas, como las razones para hacer lo que es deseable (y reconocido como tal) (véanse el artículo de Kai Nielsen «Is "Why should I be moral?" an absurdity?» (1958) y el artículo 35, «El realismo»).

Una diferente manera de interpretar la tesis de que las expectativas de recompensa y castigo divino constituyen la única razón de la conducta moral sería como una tesis empírica sobre la psicología humana. Así concebida, esta tesis sería que los seres humanos, en razón de un hecho triste pero simple, no están motivados para abstenerse de hacer el mal y para hacer el bien a menos que teman la ira de Dios y pretendan su favor. Pero entonces la tesis parece patentemente falsa. Pues a pesar de las muchas personas respecto de las cuales es verdadera —personas solo motivadas a obrar moralmente por consideraciones de recompensa y castigo divino— hay quizás otras tantas, sino más, que se comportan moralmente sin tener en cuenta recompensa y castigo divino alguno. Puede aducirse que la conducta moral no inspirada por ideas de recompensa y castigo divino no es racional, pero esto nos devuelve simplemente a la cuestión de la justificación (antes abordada) (véase también el artículo 16, «El egoísmo»).

4. Predicar y probar

Al considerar los argumentos acerca de cómo puede depender la ética de la religión puede ser útil tener presente simplemente qué finalidad tienen y a quiénes van dirigidos. Aquí (y tradicionalmente) casi toda la discusión se ha referido a la compatibilidad del teísmo con las teorías teístas de la ética, especialmente con las teorías del mandato de Dios. El principal interés ha sido reconciliar las creencias e intuiciones acerca de la moralidad con creencias e intuiciones acerca de Dios y de su bondad y poder.

Naturalmente, para quien estos argumentos tienen más significación es para quienes comparten las creencias e intuiciones de cuya congruencia común se trata (por ejemplo, que existe un Dios benévolo y omnipotente cuya voluntad es idéntica al bien). Tienen una significación algo más general los argumentos que pretenden probar una teoría ética teísta sobre la base de que Dios existe y tiene los atributos que generalmente se le suponen (véase, por ejemplo, el artículo de Baruch Brody «Morality and religion reconsidered», 1974). Estos argumentos van dirigidos virtualmente a todos los teístas, tanto si ya suscriben una teoría ética teísta como si no. Sin embargo, estos argumentos no pueden probar a un no teísta que la ética dependa de la religión. Lo más que podrían probarle es que *si* Dios existe, con los atributos divinos habituales, entonces la ética *podría* (en el caso de los argumentos de congruencia) depender o *debería* (en el caso de los argumentos a partir del teísmo) de la religión.