

Ética, sufrimiento y procreación

Posibilidad de una ética naturalista del deber

Miguel Schafschetzy Steiner

mischa@mailpersonal.com

Contenido:

| | |
|--|-----|
| Introducción..... | 2 |
| Parte I: Teoría ética | 8 |
| Consideraciones metafísicas..... | 8 |
| Consideraciones biológicas | 29 |
| El hedonismo de Epicuro..... | 41 |
| Kant y el deber..... | 53 |
| Teorías alternativas..... | 82 |
| Los valores sociales | 97 |
| El juicio de valor | 107 |
| Parte II: La renuncia a la descendencia..... | 135 |
| Derivaciones prácticas de la teoría | 136 |
| Sufrimiento y procreación | 143 |
| La especie | 169 |
| La muerte..... | 181 |
| El descubrimiento de Malthus | 187 |
| Ética de los números absolutos..... | 196 |
| Una nueva competencia..... | 200 |
| Conclusiones..... | 203 |
| Bibliografía..... | 209 |

Sufrir es la manera de estar activo sin hacer nada.

E. M. Cioran

Introducción

Distinguir entre el bien y el mal tiene sentido. Y no se puede reducir esta distinción a asuntos moralmente neutros. Es cierto, por otra parte, que la historia de la filosofía moral nos ofrece muchos modelos éticos donde es muy patente una confusión entre la valoración moral y su fundamentación, confusión que conlleva opciones dogmáticas -con el esperable conflicto entre la pretensión teórica y los condicionantes culturales- que ya proporcionan contenidos necesariamente relativos al contexto, aunque presentados como vigentes de forma absoluta.

¿Por qué no se debe maltratar a un niño? Muchas teorías no permiten dar una respuesta racionalmente argumentada a esta pregunta. A falta de respuesta teórica clara, también se podría opinar que es una pregunta inadecuada, que el presupuesto mismo de que *no hay que* maltratar a un niño es cuestionable. Conviene desarrollar una teoría ética que explique los aspectos básicos de nuestros juicios de valor y caracterice adecuadamente el contenido de toda moral racionalmente justificable. Nuestra propuesta tiene como tesis central la siguiente: *el deber es la asunción racional de la naturaleza coactiva del sufrimiento desde una perspectiva global.*

Esta teoría permite, entre otras, enfocar y destacar un ámbito de decisión humana hasta ahora casi completamente marginado: la decisión de engendrar nuevos seres humanos. Si bien así ya entramos en contenidos morales, este tema requiere desarrollos teóricos especiales,

debido a que trasciende el propio escenario del bien y del mal en sentido tradicional, la vida sensible *de facto*. Analizaré las posibilidades de tratar la procreación como un tema ético y defenderé que, en general, *la decisión de tener un hijo es éticamente cuestionable*.

El trabajo está estructuralmente dividido en dos grandes partes acordes con las dos tesis principales. La primera está dedicada al intento de desarrollar una teoría ética que explique y permita describir adecuadamente la condición moral del ser humano. Buena parte del trabajo pretende caracterizar los elementos constitutivos del contenido de cualquier opción moral racionalmente justificable.

Se llevará a cabo una reflexión teórica fundamental, partiendo del análisis de ciertas corrientes básicas del pensamiento ético histórico. No pueden ser todas y se dejarán de lado obras importantes, cuya especialización o cuyo carácter más bien pragmático o meramente descriptivo nos apartarían del objetivo de caracterizar los elementos básicos de nuestra condición moral y nuestras pretensiones morales.

Especialmente fructífera me parece la contrastación de dos modelos, que en muchos aspectos siempre se han visto como antagónicos. Por un lado, tenemos la ética hedonista y, por otro, la deontológica. Hay fuertes intuiciones en favor tanto de una opción como de la otra y, aun sin conocimientos teóricos, es frecuente que las acciones se justifiquen en concordancia con uno de estos dos modelos. Cabe resaltar que, a pesar de la contraposición más o menos frecuente en la discusión filosófica, comúnmente se mezclan o alternan ambas opciones. Esto apunta, en principio, hacia una cierta complementariedad. Partiendo de Epicuro y de Kant, principalmente, se analizará el verdadero grado de tensión conceptual insalvable entre estos dos modelos. Así se puede establecer tanto lo sintetizable como lo que requiere una reformulación para posibilitar una teoría consistente que integre coherentemente aspectos importantes de ambas líneas teóricas.

Nuestra teoría requiere la separación y la puesta en relación de, por un lado, la

racionalidad y, por otro, la sensibilidad (de *sentir*, no de *sentidos de percepción*). Esta separación también deriva en una crítica de la dialéctica del monismo idealista *versus* monismo materialista. Reivindicamos una metafísica en la que ocupa un lugar destacado la realidad sensible, la realidad de los intereses y necesidades, que es, al fin y al cabo, la causante de todo lo que podemos llamar acciones, la práctica de la ciencia incluida. Se trata de una realidad de hechos sensibles en forma de vivencias de sensaciones positivas o negativas, cuya negación o disolución en un mundo material, valorativamente neutro, es insostenible, a pesar de que no pueden ser empíricamente intersubjetivos. El científico como tal no alcanza a teorizar la mediatización de la verdad científica. No siempre se ve que esto se debe a una autolimitación (muy fructífera) de las ciencias naturales y no a que la formulación de las verdades empíricas no requiera una explicación extracientífica. La formulación misma sí la requiere. En este punto el positivismo no parece tener mucho que decir, porque prescinde de la causa de los espejos racionales que ponemos delante del mundo material y se limita a hablar de lo reflejado.

Reconocemos como filosóficamente más satisfactorias las metafísicas monistas (por el simple hecho de reducir el mundo a un único enigma elemental). Y lejos está de mi ánimo reivindicar el misterio como subterfugio para el consuelo místico. Aun así, considero contrario a un análisis mínimamente compatible con nuestras intuiciones, renunciar a la distinción entre lo físico, lo mental y lo sensible. Será ésta una reflexión que supone el coste de incrementar enigmas ontológicos. Pero no parece que este punto esté históricamente despejado en algún sentido, por lo cual no queda descartado como hipótesis de trabajo.

Si, por un lado, importa el marco metafísico de la moral en general, por otro, haciendo el oportuno movimiento en dirección opuesta, hay que estudiar la compatibilidad con las conclusiones teóricas de las manifestaciones concretas de la preocupación moral, para cuya explicación, tal vez justificación, debe servir precisamente la teoría. Se hace entonces neces-

rio un análisis de los elementos constitutivos de los valores y de los juicios de valor. Hemos utilizado la expresión “explicación, tal vez justificación”, lo cual (si es defendible) apunta a una problemática que aparece si comparamos el juicio de valor con el juicio científico, el cual, si tomamos como ciencia paradigmática la física, no admitiría el concepto de *justificación* teórica; una explicación científica no justifica los hechos. Creemos que la dificultad central para la comprensión de los juicios de valor está en su empiricidad específica. Para aproximarnos a una solución, analizamos la llamada falacia naturalista de acuerdo con el planteamiento inicial de Hume y también con el sentido más camaleónico que adquiere en los escritos de Moore. Aunque en principio parezca bastante implausible, defendemos que no es el tipo de juicio sino su objeto lo que establece la diferencia. En otras palabras: no se puede constatar y valorar el mismo tipo de *cosas*. En “X es pequeño” y “X es bueno”, en contra de las apariencias, no tenemos el mismo sujeto lógico. La solución está en considerar como referencia de la valoración (sintácticamente oculta, si el paradigma es la estructura del enunciado científico) las *relaciones sensibles* con el objeto. La ventaja, sin embargo, es que se recupera la racionalidad del juicio de valor a través de una facticidad muy compleja, pero facticidad al fin y al cabo.

Más concretamente se mantiene en este trabajo que el sufrimiento es el mal radical y el origen de toda valoración moral y de todo deber. Kant, al rechazar esta base empírica del deber, se ve obligado a sustituir la coacción natural por la coherencia lógica o lógico-performativa, con resultados pobres y cuestionables (“no hay que mentir nunca”), que en todo caso no caracterizan la acción moral hasta donde parece posible y necesario. La razón proporciona una posibilidad para la conducta ética; su necesidad, sin embargo, es extraracional, y reside en la exposición de determinados seres al sufrimiento. El origen imperativo del deber está en un fenómeno natural, no se trata de una imperatividad *a priori*.

La falacia naturalista tiene también una expresión diferente a la referente a la consis-

tencia del argumento valorativo. Se trata de un respaldo que la naturaleza, en la medida en que no está contaminada por las perversiones humanas, da a lo problemático -así se pretende-, desmintiéndolo de alguna forma. La idea es que hasta el atormentado pueda gritar: “este mundo es bueno”. En la misma línea, el darwinismo social, igual que el lamarquismo nietzscheano, pretende expulsar los valores de su ámbito, y frivoliza, en nombre de nuestro enanismo racional ante la naturaleza, la percepción de los problemas derivados de las imposiciones de ésta, ajenas a cualquier criterio ético. Algo es bueno, aceptable o incuestionable, simplemente porque es natural. El sufrimiento es natural, la procreación es natural y el ámbito de la ética se convierte en artificio perturbador de la naturaleza.

En la segunda parte será destacada una aplicación especial -que al mismo tiempo es una ampliación significativa del territorio moral tradicional- de la teoría ética desarrollada en la primera parte del trabajo. La pregunta que guía esas reflexiones se puede formular así: ¿No es la creación de una vida y una muerte un tema ético que, en la medida en que depende de una decisión, en la medida en que es una acción, se tiene que justificar racionalmente? En lugar de con una justificación nos solemos encontrar con el silencio o con algún tipo de declaración de incompetencia ética. Pensamos que el procreador debe ser consciente de que con mucha probabilidad aumenta la presencia del sufrimiento en el mundo. Si no lo puede justificar como una necesidad y la prevención del sufrimiento sí es necesaria -algo que se suele admitir en forma de la preocupación por el bien del hijo-, entonces no puede defender la decisión de tener descendencia como una decisión acertada.

Desde Malthus, que por primera vez se ocupó de la relación entre el aumento demográfico y la miseria -desde una perspectiva bastante limitada en nuestra opinión-, no parece haberse avanzado nada en la elucidación teórica de la dimensión demográfica del sufrimiento y, por tanto, sus implicaciones éticas. La negación de estas implicaciones y el rechazo moralista de muchos métodos anticonceptivos para la planificación familiar tienen

consecuencias extremadamente graves, extraordinariamente dramáticas, que merecen una aproximación rigurosa y valiente a la materia.

Parte I: Teoría ética

Consideraciones metafísicas

Una teoría ética siempre se construye sobre premisas ontológicas que tienen que dar cabida a una u otra interpretación de conceptos éticos centrales como *valor*, *deber*, *moral*, etc. ¿Tienen referencias reales? ¿De qué naturaleza serían? En este capítulo se expondrán los presupuestos metafísicos que, desde nuestra perspectiva, explican la pertinencia de la teoría ética elaborada en posteriores capítulos. La complejidad de la materia y la amplitud del pensamiento filosófico relacionado con ella difícilmente permiten su tratamiento profundo y conclusivo. Pretendemos más bien hacer más transparente el uso nuestro de los conceptos claves en el desarrollo teórico posterior.

Inicialmente tendemos hoy a representarnos la historia del mundo como constituida por etapas de las cuales la primera se puede describir en términos meramente físicos. En el seno de este mundo material aparece, en algún momento más o menos fechable, la vida, iniciándose una nueva etapa de fenómenos en la Tierra. Parece que con posterioridad a la aparición de las primeras formas vivas, surgen dos fenómenos de naturaleza poco apta a ser abarcada con una descripción física, aunque algunos físicos, biólogos o filósofos no admitirán esto por considerar que no es posible alejarse del empirismo físico. Todo comportamiento de los seres vivos sería explicable, para ellos (J. R. Searle, Ferrater Mora y los conductistas y otros), mediante un encadenamiento de hechos físicos, como los que constituyen los estímulos y las reacciones en sus manifestaciones fisiológicas. Pero tampoco parece nada descabellado

distinguir la razón y la sensibilidad¹ de la materia. Y aquí comienza la polémica.

Para reconstruir la historia que tiene como resultado, entre otros, el ser humano disponemos de la teoría de la evolución, una herramienta importante para evitar interpretaciones antropocéntricas y finalistas del mundo.² Sin embargo, tenemos que reconocer que es una teoría que habla de la evolución de los seres vivos y sus comportamientos. No explica el paso de la materia a la razón y a la sensibilidad, aunque sugiera su carácter histórico dentro de un mundo material ya dado. Hay argumentos en contra de la consustancialidad de estas tres clases de fenómenos.

Una cierta tendencia actual a las interpretaciones materialistas del mundo lleva a negar la no materialidad de la razón y la sensibilidad. Una aproximación intuitiva al mundo, sin embargo, nos permite hablar de clases de “cosas” muy diferentes en el mundo. Distinguimos fácilmente entre un objeto material, un pensamiento y un dolor. Uno de los problemas por los que en la física y en la filosofía hay una tendencia a negar esta distinción puede ser que ni la razón ni la sensibilidad parecen darse con independencia de procesos materiales. La razón podría ser un simple fenómeno fisiológico. Y, si no, habría que pagar el precio de aumentar el número de enigmas básicos en el mundo. Pero hay otra objeción aún más inmediata que apunta en dirección opuesta al materialismo.

Nos representamos diferentes realidades, es decir, utilizamos -se argüirá- nuestras facultades racionales para reconocer una u otra. En cualquier caso habría que reconocer la preeminencia de la razón. Un objeto en la mente difícilmente puede tener una naturaleza no mental, y las clases de cosas que distingue tendrán en común este carácter mental. El filósofo

¹ Con el término “sensibilidad” me refiero siempre a la capacidad estructural de sentir, de tener sensaciones agradables o desagradables. No me refiero a la capacidad de recibir datos de percepción.

²En el próximo capítulo este punto se desarrollará más.

irlandés Berkeley mantuvo, por ejemplo, que objetos como los árboles existían sólo en su calidad de ser percibidos y sin sustancia material: *esse est percipi*. Para Berkeley hay aún estabilidad en esta forma de ser, una estabilidad asegurada por el espíritu divino. Otras formas de idealismo rechazarán incluso esta estabilidad. El mundo así no sería más que lo que se da como contenido de conciencias particulares, o, en todo caso, para el ser humano no podría haber más que este mundo.

Para el materialismo actual puede ser representativo Ferrater Mora. Él defiende un mundo de cuatro niveles -el físico, el orgánico, el social y el cultural- donde uno emerge del otro y entre los que cabe ver una continuidad, con la matización de que hay “propiedades-funciones” propias de un nivel que el nivel inferior en la escala no tiene por qué compartir. El nivel básico sería el físico. De modo que:

Las “cosas físicas” se autoensamblan y organizan formando estructuras vivientes; una célula (y no digamos un virus, un metanógeno, un halófilo, etc.) es un modo de organizarse los elementos físicos. Las estructuras vivientes comprenden individuos que, al organizarse de cierto modo -especialmente mediante interacciones y comunicaciones- dan origen al nivel social. De la actividad de estructuras vivientes organizadas emergen ciertos comportamientos y ciertas producciones que forman el llamado “nivel cultural”.³

Rechaza Ferrater Mora explícitamente el que se adjudique un nivel propio a los procesos mentales entre los que incluye las sensaciones junto a las percepciones, las asociaciones, los recuerdos, los pensamientos, las intenciones y los estados de conciencia de varias clases:

³ Ferrater Mora, J.: *De la materia a la razón*. Alianza Editorial. Madrid, 1983. Pág. 34.

No es menester postular siquiera la existencia de tal nivel. Son los procesos biológicos y específicamente neurobiológicos (incluyendo neuroendocrinos) de los organismos, o cuando menos de cierta porción de ellos, los que cabe considerar como mentales.⁴

Tenemos aquí una perspectiva estrictamente physicalista. Tanto los procesos mentales como sus productos son para Ferrater Mora, en definitiva, una realidad material, aunque con propiedades diferentes de las que se dan en el mundo inorgánico. Pero tenemos aquí el problema: parece imposible establecer esas propiedades con criterios neurofisiológicos. En nosotros mismos, si ponemos la atención en nuestros propios pensamientos, no vemos nada comparable con un proceso físico. No se pueden medir, no tienen extensión, no se ajustan a las leyes mecánicas, etc. La materia es soporte y vehículo de transmisión de nuestros pensamientos, pero identificarla con ellos es como interpretar un cuadro sólo en clave de distribución de pigmentos omitiendo su contenido significativo.

En cuanto a las sensaciones, tampoco podemos equiparar un dolor con un movimiento de átomos. A pesar de la estrecha relación entre un dolor y el correspondiente acontecimiento fisiológico no son comparables. Un movimiento físico, un juego de partículas, no tienen propiedades sensibles. En caso contrario, habría que cambiar por completo el rumbo de la física como ciencia. Pero parece que tales propiedades no caben, por principio, en su descripción física. Sin conocimiento (mejor: sin experiencia previa) del dolor, nada puede inducir ni al más concienzudo científico o fisiólogo a asociar un proceso físico con una sensación de dolor. Sólo recurriendo a sus propias experiencias íntimas, el fisiólogo puede establecer una relación entre un acontecimiento material y cualquier sensación. Sin esta experiencia previa, sólo se podría limitar a registrar con curiosidad (concedámosle esta débil sensación) cómo,

⁴ Ferrater Mora, J.: Op.cit. Pág. 44

golpeándole a alguien con un martillo en un dedo, el afectado activa músculos faciales y emite sonidos de cierto volumen. Se quedaría relacionando entre sí acontecimientos físicos, como una quemadura con una reacción motriz del cuerpo. Nunca llegaría a una sensación.

El materialismo monista permitiría creer en un mundo sin conciencias inmateriales ni Dios, mientras el idealismo depende de algún tipo de conciencia. Pero ambos defienden una misma realidad unificada, sólo que, probablemente, el punto de partida es la realidad intuita de una manera u otra, y el objetivo es reducir las otras intuiciones a la primera.

A favor de la diferenciación entre estados mentales y objetos puede alegarse lo siguiente. Si reconocemos un objeto, tendremos algo en la mente, llamémoslo su “interpretación”. Pero no diríamos que el objeto, un armario, por ejemplo, se parece a un estado mental, ni siquiera a su propia representación (que por ejemplo no tiene la estabilidad temporal ni la solidez física del armario). Gracias a la recursividad de la razón -la razón puede razonar sobre la razón y sobre los razonamientos sobre la razón...- nos es fácil distinguir entre un objeto material y un estado mental. Es una distinción *mental* que hacemos, ciertamente, pero si el objeto físico sólo fuera mental no tendría sentido hacerla.

Existe el problema teórico del desbordamiento de los límites de la propia experiencia. ¿Cómo puedo hablar de algo diferente de mis propias vivencias? Y éstas se encuentran “dentro de mi piel”, en mi yo consciente, mental. El solipsismo es una teoría difícil de desmentir, pero nadie se comporta como si fuera verdad. Todos damos por supuesto un mundo diferente de su representación. Sólo lo podemos *representar*, pero justo en este reconocimiento también consiste el reconocimiento de un mundo objetivo diferente, un mundo en sí no igual a su representación. El solipsismo también convertiría en absurdo cualquier intento de comunicación y la confección de estas mismas líneas.

Hemos dicho que la razón puede ser recursiva. Si no lo fuera, a nadie se le ocurriría dudar de la existencia de los objetos materiales. Al contrario, nadie se creería la existencia de

la razón. La percepción nos remitiría exclusivamente al objeto, y sin poder ser un objeto ella misma. El mundo sólo sería material, y todos los procesos o estados mentales al no ser un objeto material quedarían simplemente fuera del mundo. Podemos pensar que los animales y los niños pequeños tienen esta perspectiva radicalmente realista.

La percepción es un proceso que arranca de la materialidad de los datos físicos en contacto con nuestros sentidos (“datos de los sentidos” o “datos sensibles” son términos que se usan con este significado) y termina en una interpretación inteligente. La percepción difícilmente se puede reducir a un mecanismo automático, o a un simple registro de datos. Para reconocer un objeto hay que ordenar los datos físicos que el objeto condiciona -o cuyos condicionantes llamamos objeto-. Más exactamente: ordenamos sus traducciones a señales fisiológicas que en algún momento constituyen una base de datos al servicio de la conciencia. Este ordenamiento coherente, esta interpretación de los datos se tiene que aprender. Sin un proceso de múltiples experiencias y nuestra capacidad de relacionarlas entre sí, no se puede ver, ni percibir de otra forma, ningún objeto. Sólo habría una heterogénea e insignificante mezcla de datos, que por lo demás prácticamente nunca son los mismos para los mismos objetos. La iluminación, la perspectiva, la distancia de un objeto pueden cambiar radicalmente sin que esto afecte nuestra interpretación. Si a un niño (o a un adulto diletante en la materia) se le pide que dibuje una cara, en pocos momentos resolverá el problema: una circunferencia aproximada con un par de puntos dentro y una línea vertical y otra horizontal (todo en su sitio), tal vez algunas rayas encima y dos circunferencias pequeñas a los lados, mostrarán su habilidad. Nadie podrá suponer que por la retina del niño jamás haya pasado algo semejante o que se trate de una síntesis de cualesquiera datos sensibles. Sin embargo, el niño ha cumplido. Lo que ha hecho es dibujar lo que sabía, no lo que veía. La interpretación parece ser algo diferente de la composición física de una imagen.

Sirva el problema de la percepción para ilustrar la necesidad de distinguir entre razón

y materia donde tal vez es menos evidente. La diferencia entre actos mentales no perceptivos, como el lenguaje o las creencias, y procesos físicos se nos presenta más clara. Pueden darse correspondencias estructurales, pero no hay motivo para pensar en una misma sustancia en los dos casos. El tema tiene mucha importancia epistemológica por la necesidad de relacionar adecuadamente el mundo a conocer, que, en principio, es material, con el sujeto conocedor, que, en principio, es racional.

No obstante, sigue siendo sorprendente la poca entidad propia que tiene la sensibilidad en la filosofía de todos los tiempos. Schopenhauer hizo un paso en esta dirección al acentuar una voluntad problemática como base metafísica del mundo. Su sistema suscita, no obstante, numerosas preguntas relacionadas con el lugar del individuo en el mundo, el reconocimiento del sufrimiento no provocado por un deseo no satisfecho y la relación entre culpa y necesidad entre otras. Pero, por regla general, las sensaciones, si alguien se molesta en mencionarlas, son un subcapítulo de los estados mentales como ilustran las palabras de Ferrater Mora. Esto puede distorsionar la reflexión ética y neutralizar, en última instancia, la diferencia entre el bien y el mal. La distinción tradicional entre cuerpo y alma también establece una vinculación automática entre razón y sensibilidad que monopoliza la ética para el ser racional. La discusión en tiempos de la colonización europea de América sobre si los indios tenían alma o no ejemplifica perfectamente la irrelevancia ética del dolor de un ser sensible pero “sin alma”. ¿Puede haber un error más grave que la equiparación valorativa del suplicio de un ser vivo con su bienestar? Intuitivamente diríamos que esto es una “barbaridad”. Intentaremos poner al descubierto el fundamento teórico de tal intuición. La exclusión del ámbito moral del ser irracional caracteriza, en parte, también el pensamiento de Descartes e incluso de Kant, por lo que nuestro empeño no parece fútil.

Hay, además, una confusión bastante común entre percibir, o entre estados mentales en general, y sentir. Se ve facilitada seguramente por atender a su infraestructura fisiológica.

El sistema nervioso interviene en los dos casos. Cuando miro al sol, en pocos instantes me duelen los ojos. Cuando toco un objeto caliente, siento el dolor de una quemadura. Pero con el dolor no percibo ningún objeto, ni ningún hecho físico. Se da de una forma directa y no requiere ningún tipo de interpretación. Si conocemos sus circunstancias, conocimiento que el dolor como tal no proporciona, utilizamos este conocimiento para evitarlo, mientras parecería una locura querer conocer algo a través del dolor. A parte de esto, también hay ejemplos, como el dolor de muela, donde en el sentir de antemano no parece implicado ningún sentido de percepción. Conocimientos adicionales, experiencias con el contexto y la naturaleza del dolor, me dirán que es la muela la que duele, lo cual, en sentido estricto, ni siquiera es cierto. El dolor, se supone, tiene su última base material en el cerebro. Existe el famoso ejemplo del mutilado que siente dolor en el miembro amputado. Parece darse una misma base fisiológica causante de la sensación de dolor, aunque el comienzo del proceso, evidentemente, tiene que ocurrir no en el miembro amputado sino más cerca del cerebro. Para evitar confusiones hay que tener en cuenta que, cuando digo “me duele la muela” hago dos afirmaciones claramente separables. Una es: “siento dolor”, la otra: “el dolor es del tipo que reconozco como correspondiente a un estado físico causante de dolor en la muela.” La primera afirmación corresponde a un estado de cuya certeza no puede haber duda, la segunda es una verdad contingente y depende de nuestra experiencia y el conocimiento de nuestro cuerpo.

No parece acertado mantener que la percepción implica o es sentir. No rehuimos ni buscamos, a diferencia de lo que ocurre con las sensaciones, las percepciones. Parece que pueden ser emocionalmente neutras, y si no lo son, como en el caso de las afecciones psicológicas o de los juicios estéticos, las informaciones que nos proporcionan nuestros sentidos no son más que la causa de nuestro sentir. Si me reconozco agredido, siento miedo, pero interpretar una situación y sentir miedo son dos cosas distintas. En cualquier caso sería falaz derivar de cierta neutralidad perceptiva la neutralidad sensible y negarles a las

sensaciones entidad ontológica.

También se habla de la importancia de la conciencia en relación con nuestro sentir. También aquí se abre la posibilidad de una confusión. Expresada de una forma extrema, podría manifestarse así: el dolor en un ser inconsciente no es tan malo como en un ser consciente. Pero un dolor inconsciente o es un dolor no experimentado o tan malo como el dolor consciente por lo que tiene de desagradable y no deseado. Si suponemos que el dolor inconsciente es un dolor que no nos alcanza y no tiene importancia, ¿qué sentido tiene en este caso hablar de dolor? Probablemente el dolor inconsciente es un ingenuo concepto referido a procesos fisiológicos que no tienen sus efectos sensibles habituales como podría ser el caso de la anestesia. Para nosotros es simplemente ausencia de dolor no una presencia inconsciente, ya que lo diferenciamos claramente de cualquier situación física. Para alimentar esta confusión puede pensarse en dolores imaginados, o vividos en sueños. “Se sufre igual”, se dice. Pero no es así. Un sufrimiento físico imaginado no se experimenta. El sufrimiento⁵ en los sueños es de naturaleza psicológica. Efectivamente, pero de una forma no imaginada, puedo sentir miedo, preocupación, o alegría. Y esto puede ser el resultado de lo que me imagino como real, igual que cuando estoy despierto. Pero suponiendo que me imagino un dolor -probablemente más bien un contexto que hace esperable la sensación de dolor-, no por ello lo siento, aunque sí me puede preocupar. La preocupación en este caso no es inventada ni soñada, simplemente es. En resumen, para nosotros la vivencia sensible es irreductible a la conciencia entendida como mental, entendida como un factor de la relación cognitiva entre el

⁵ Cuando hablamos de sufrimiento, nos referimos a todo tipo de sensaciones desagradables. El sufrimiento físico es el directamente basado en nuestro cuerpo, como el dolor o el hambre. El psíquico se basa en una interpretación del mundo o de las circunstancias y consiste, por ejemplo, en el miedo o la desesperación. En el capítulo “Sufrimiento y procreación” esbozamos una breve fenomenología del sufrimiento.

yo y el mundo. Una sensación o se califica de “consciente” por ser sensación o se reserva el término “conciencia” para estados no sensibles. Es absurdo establecer una mediación de naturaleza epistemológica entre el sentir y el sujeto sintiente.

Podemos hacer algún esquema de pasos o saltos que nos llevan de la materia muerta al individuo sensible. En el plano diacrónico tenemos la historia del universo y la evolución de la vida, en el plano sincrónico, el ser sensible, desde el cuerpo hasta su vivencia íntima e inalienable. Físicamente, somos una aglomeración de materia, ciertamente bastante compleja. En principio, podemos observar que nos ajustamos a todas las leyes físicas. Estamos sujetos a la gravedad, nuestra materia no se pierde, se transforma, etcétera. Somos un trozo de materia más. No somos mucho más individuo que una piedra. Como ésta, somos divisibles. El cuerpo es, en buena medida, continuidad del entorno. Le puede devolver materia, como lo hace sin condiciones después de la muerte, y de él la saca en forma de respiración y alimento, de los que, a su vez, devuelve una parte. Las fronteras del yo todavía no están trazadas, pero tenemos su soporte físico, sin el cual no parece que pueda existir. Para los biólogos ya se ha dado un paso decisivo, el paso a la vida. Sin embargo, suponiendo que en las plantas no haya más que procesos fisiológicos complejos, no hay nada relevante ahí desde una perspectiva ética. Es decir, falta todavía algo, si tiene sentido hablar de una perspectiva ética.

Luego tenemos la razón⁶. Con el mundo físico se relaciona a través de la percepción, por un lado, y la acción intencionada, por otro. Ya podemos hablar de un buen grado de individualidad, pero todavía hay comunicación, continuidad. Con el intercambio de signos

⁶ Con la palabra “razón” designamos cualquier estado o proceso mental, como los recuerdos, pensamientos, percepciones, etc. Nos puede servir la lista de procesos mentales de Ferreter Mora, mencionada arriba, pero excluyendo las sensaciones.

convencionales (palabras, por ejemplo) o naturales en cuanto biológicamente predeterminados (expresiones de la cara, etc.) la individualidad no ha encontrado todavía su verdadera esencia particular. Ésta no es ni más ni menos que la total y absoluta inalienabilidad del sentir. Aunque suele ser la razón la que preferentemente se contrapone a la materia, un mundo sólo constituido por la razón y la materia sería un mundo totalmente indiferente, entendiendo como indiferente lo que no es ni bueno ni malo, lo que carece de importancia. Un ser racional no sería ni más ni menos importante que una piedra. Y no habría discusión moral ni tendría función alguna la propia razón como mediadora entre lo exterior y lo interior del individuo. Faltaría el motivo para conocer y para actuar. Faltaría el interés o la necesidad.

La razón tiene un carácter eminentemente instrumental, está al servicio de nuestras necesidades. La usamos, en general, de acuerdo con su función biológica. (Por función biológica se debe entender, según la teoría de la evolución, lo viable como genéticamente predeterminado que, en conjunción con los demás factores, hacen viable un tipo de seres, sin que esto implique ningún diseño o plan. Es una función sin finalidad.) En última instancia, la razón nos *sirve* no para establecer lo lógico o lo verdadero, sino para facultar decisiones interesadas. La lógica, la coherencia racional y su potencial apriorístico se inscriben en las instrucciones de uso de este instrumento, que, de otra forma, no ofrecería sus ventajas.

La razón no pertenece al mundo de los fines, es un medio. Pero también nos convierte en seres potencialmente morales, en seres que, además del “saber” instintivo, cuentan con una alternativa que facilita y da un sentido a nuevas formas de comportamiento. La perfección de la razón como instrumento parece residir, paradójicamente, al menos en parte, en su autonomía, en su insubordinación a nuestros intereses inmediatos. Esta autonomía se expresa de forma harto importante en competencias de gran trascendencia: la verdad y la ética. La búsqueda de la verdad y la reflexión ética son la libertad que el individuo sensible cede a la razón, dejándola actuar sin ataduras pragmáticas que limitarían sus posibilidades. Somos

conscientes, por lo demás, de que afirmar la instrumentalidad de la razón implica la pretensión paradójica de juzgarla (racionalmente) desde fuera de su instrumentalidad. Pero parece, por constancia empírica, que se puede hacer.

Pragmatistas como William James han intentado fusionar la verdad con el interés práctico y, sin contentar ni a tirios ni a troyanos (creyentes y no creyentes), con las necesidades espirituales. Pero no han podido llegar mucho más allá de señalar que hay verdades que nos pueden interesar más que otras. Un sistema de creencias coherente no puede prescindir de los enunciados que son verdaderos con independencia del interés propio. Somos selectivos y nos puede interesar o no formular enunciados verdaderos, pero esto no significa que podamos prescindir de un criterio objetivo de verdad. Podemos orientar el espejo hacia un lado u otro, hacerlo más grande o más pequeño, pero si no refleja no tiene función. Podemos mirar a un lado u otro, pero lo que vemos no tiene simplemente el aspecto que nos interesa darle. La verdad es útil, pero no consiste en *lo* útil. Y la verdad es útil precisamente porque sólo el conocimiento condicionado por el exterior nos permite manipular este último de forma controlada. En materia ética, el pragmatismo radical conlleva la cuestionable postura relativista de que cada uno es libre de ocuparse exclusivamente de sus propios asuntos, ya que no hay base objetiva para justificar una decisión más que otra. En otras páginas se comentará el relativismo ético. Para nuestras consideraciones metafísicas no es necesario ahora.

La caracterización de la razón sin duda es difícil. En principio, puede tener el doble sentido de ser algo en potencia y de ser una actividad, para expresarlo con términos aristotélicos. Aquí hay que tener en cuenta que la actividad de la razón puede, en un sentido importante, tener mayor o menor calidad. La razón se puede desarrollar. La acumulación de conocimientos, la habilidad en desentrañar y construir estructuras lógicas complejas, la capacidad de ordenar coherentemente las experiencias, etc., pueden ser cualidades y facultades presentes en mayor o menor grado. La razón, por tanto, no es algo desde el primer

momento habilitado para funcionar eficazmente, y menos aún, óptimamente.

Cuando solemos hablar de la razón ya pensamos en una razón plenamente funcional o incluso idealmente perfecta. La razón moral también es ya una razón más o menos desarrollada, una razón lo suficientemente hábil como para considerar la posibilidad de un comportamiento no espontáneo, basado en una alternativa que no puede ser una cualquiera, sino que debe cumplir ciertos requisitos. Hay que saber prever las implicaciones de tal o cual comportamiento. Estas implicaciones siempre son futuras, siempre son consecuencias, siempre son contingentes. Su dominio depende de nuestra experiencia.

En principio, la razón se puede caracterizar como herramienta u órgano bajo el dictado de nuestras necesidades. Sólo así se puede decir: sirve para algo. Aplicando criterios de ética deontológica no es una razón moral en absoluto. Pero conviene tener en cuenta un tipo de necesidades que también dan sentido funcional a la razón, y lo hace en un sentido que traspasa al individuo. El ser humano es un ser social, lo es por naturaleza, es decir, ya por determinación genética. Sensaciones como la soledad, la amistad, el deseo de comunicarse, etc., exigen de la razón un ejercicio de interpretación de los intereses ajenos y la convierten en un instrumento de la sociabilidad. La misma razón no se “actualiza” sin esa sensibilidad. Con esto todavía estamos en un nivel de funcionalidad biológica. Pero podemos considerar que el egoísmo natural, la motivación personal, tiene que incorporar la atención a intereses ajenos. Probablemente para muchos se acaba aquí la discusión sobre la moralidad humana. Aquí se detiene la moralidad psicológica freudiana, por ejemplo, o la moral entendida como pacto social. Y, en cierto sentido, ir más allá de la sociabilidad es apartarse de lo natural. Ya no se trataría de una función biológica. Ya sólo cabe postular (si uno no es místico) que el órgano razón, por sí mismo, por lo que puede llegar a ser, puede trascender su función biológica. Se trataría de un accidente, un accidente capaz de suspender las leyes de la selva que rigen la naturaleza viva.

De modo que la suspensión de la conducta espontánea y la capacidad de la razón de trascender su función biológica parecen ser las condiciones que hacen posible una razón moral. Hasta aquí lo que la hace posible. ¿Pero es necesaria? Defendemos que su necesidad viene dada por la naturaleza de las sensaciones, concretamente de las sensaciones que por sí mismas son exigentes. Éstas tiene por nombre “sufrimiento”.

No obstante, es perfectamente razonable cuestionar el beneficio *de facto* de la capacidad de razonar del ser humano. El hombre natural, como lo concibe Rousseau, por ejemplo, nunca llegaría a construir sociedades humanas en estado crónico de guerra multitudinaria. El sufrimiento humano no llegaría nunca a las cotas cuantitativas ni cualitativas que se han dado en el último siglo. No habría probablemente tortura, y desde luego no la habría con la sistematicidad y el refinamiento técnico de la actualidad. La naturaleza seguiría poniendo cota a la expansión demográfica poniendo firmes límites al número de agonías. La moralidad, en consecuencia, no puede ser cualquier uso de la razón, ni se encuentra blindada contra los errores. Si es sensato considerar mejor el estado natural del hombre (sin evolución cultural) que la civilización tal como la conocemos, tenemos que llegar a la siguiente conclusión: la moralidad no es un objetivo por sí mismo, sino una necesidad constatada a partir de conocimientos empíricos. De no ser así, no se podría dar preferencia a un estado de conducta espontánea, amoral.

Es con la sensibilidad que cambia decisivamente el universo. Es la introducción del bien y del mal en el mundo. Este invento es el punto de partida de todo crimen habido y por haber y también de toda felicidad posible.

Ahora sí que hay individuos de verdad, ahora sí hemos encontrado el elemento más aislado, propiamente individual. Pueden traducirse y transmitirse representaciones de las sensaciones de forma codificada a través del lenguaje. También podemos leerlas en los gestos

del cuerpo y la cara, pero no hay comunicación posible en el mismo plano de la sensibilidad. Lo que para un individuo puede ser todo, es decir, su propio bien o mal, para otro puede ser sencillamente nada o cualquier cosa. El mal de la víctima es el bien del sádico, y no hay mezcla entre ellos. Rechazamos la mística idea de Schopenhauer de que, en la relación entre víctima y verdugo, la víctima participa de la culpa y el verdugo del sufrimiento por dos motivos: primero, el sufrimiento individual no se puede diluir borrando las fronteras entre los individuos, segundo, ninguna culpa resta maldad intrínseca al sufrimiento.

La sensibilidad es el origen de lo que podemos llamar “negativo” o “malo” (de una forma genuina, originaria), de lo que por sí mismo exige su propia eliminación y así justifica la vinculación de conceptos como *ser*, *mal* y *deber*. El repudio moral o la maldad entendida como infracción de un determinado precepto moral son meras derivaciones de este hecho fundamental. También lo son las creencias religiosas en la medida en que se pueden interpretar como expresión de ilusiones y miedos.

Lo que llamamos “importante”, lo que somos capaces de concebir como importante, es algo que nace de nuestra capacidad de sentir. Renunciando, por ahora, a un análisis más concienzudo, se podría preguntar retóricamente: ¿qué problema habría en el mundo si nadie tuviera problemas? Lo que ocurre en nuestro sentir es lo inmediatamente importante. Además, dado que nuestra sensibilidad es afectada por cosas, pensamientos o comportamientos, podemos llamar importantes también a las cosas o pensamientos. Son importantes porque condicionan nuestro sentir. No son importantes “en sí”, sino en función de su relación con los seres sensibles. Kant dice que los seres racionales otorgan valor a las cosas, y reconoce, por tanto, que éstas no tienen valor en sí. Más acertado, sin embargo, nos parece mantener que quienes otorgan valor son los seres *sensibles*. Estos *pueden* hacerlo también *a través* de la razón en el caso de ser sensibles y racionales. Esta misma razón también puede detectar las implicaciones sensibles de las cosas fuera del sujeto racional concreto. A partir de aquí se

pueden plantear problemas morales.

La sensibilidad es el escenario en el que se ha de plasmar todo cuanto pueda considerarse importante. No hay cosa en el mundo que pueda ser considerada importante, que no repercuta real o previsiblemente en la sensibilidad de un individuo o centro sensible, de la misma manera que, de no existir seres sensibles, no habría nada que hacer en el mundo. No habría necesidad personal ni obligación moral.

Nuestras operaciones de “descontextualización” de las sensaciones nos remiten al origen de los valores y son una condición para establecer parámetros intersubjetivos. De hecho es algo totalmente cotidiano. Para hacer un regalo no debo saber a qué cosa física se llama regalo sino qué es una alegría y cómo la provoco regalando algo a una persona determinada. (Una vez que contemos con las sensaciones, naturalmente tenemos que volver a contextualizar para obrar adecuadamente en el mundo material.)

Hemos intentado justificar la consideración de tres realidades difícilmente unificables. Las llamo “materia”, “razón” y “sensibilidad”. Un papel especial le corresponde a esta última en cuanto crea la diferencia entre lo importante y lo no importante. Aunque su naturaleza sea volcarse sobre el mundo, configurándose en sus relaciones con las cosas exteriores, merece ser tenida en cuenta por sí misma. Especialmente absurdo parece elaborar teorías éticas que ignoren la sensibilidad como, al menos, parte de su objetivo.

Creo que el reconocimiento de tres realidades diferentes, si bien filosóficamente problemático, es muy fructífero y, como punto de partida, casi inevitable a la hora de construir una imagen del mundo. Su unificación puede ser atractiva, pero en la práctica se suele prescindir de ella. No creo que a un físico, por dar un ejemplo significativo, le pueda resultar estimulante ver sometidas sus fórmulas matemáticas a la fuerza de gravedad, como tampoco se relacionará con el fuego como si se tratará de un cálculo de número y velocidad

de partículas. En el caso de la sensibilidad nos encontramos con que los pensadores metafísicos, frecuentemente, más que confundirla con una realidad insensible, la marginan abiertamente, como si las sensaciones no estuvieran en el mundo.

No nos interesa tanto negar que las realidades que separamos puedan ser manifestaciones de una sustancia única. Simplemente parece más importante que se vean las diferencias que hay entre ellas. Así se evitarán algunas confusiones y la reducción de los seres sensibles a lo que no son, a saber, seres insensibles (esencialmente racionales o esencialmente materiales).

Desde hace algunas décadas muchos filósofos existencialistas y relativistas tienden a concebir el ser humano como un algo esencialmente indeterminado, cuyo mundo consiste en lenguaje y símbolos. Esto es decir, prácticamente, que si el ser humano tiene necesidades es porque conviene comunicativamente en ello. ¿De qué símbolos emerge algo tan conocido y frecuente como el hambre? ¿Se pueden cambiar los símbolos correspondientes? Sería conveniente. Se ve que el animal racional no quiere reconocer su animalidad. Quiere perder su naturaleza, se construye su propio ser. En tal caso, lo haría bastante mal: se construye necesitado y torturable.

Otro punto de interés filosófico y ético es la relación del sufrimiento con el deseo o la voluntad. Se pueden desear por una razón u otra contextos que implican sufrimiento (hablo del sufrimiento propio). Uno puede asumir sacrificios por su propio bien futuro o por el bien de otras personas, por ejemplo. Pero no se puede desear el sufrimiento por sí mismo. No sólo esto, sino que necesariamente se desea de forma inmediata que no se dé. El *desear que no* es inherente en ese estado. Esto no se puede demostrar mediante inferencias, sólo podemos presuponer que cualquier persona que conoce el sufrimiento, siente esta necesidad de salir de él. En caso de discrepancias sobre este punto, con alta probabilidad, sencillamente, no se

manejará el concepto de sufrimiento que aquí se da por supuesto, y que siempre implica un rechazo de sí mismo. Ésta es la negatividad del sufrimiento. En toda sensación desagradable, dolorosa, de infelicidad, está presente la necesidad de salir de ella. No por necesidad metafísica, pero por consideraciones biológicas podemos suponer que el sufrimiento tiene la función de regular nuestra conducta, y esto lo hace a través de nuestra condición volitiva o deseante. Es esta función reguladora lo que nos permite hacer una distinción entre el sufrimiento y los deseos. En el *desear que no* ya hay un mínimo contenido en cuanto a las condiciones exteriores y, por tanto, potencialmente manipulables. Hay como mínimo una perspectiva temporal, que se puede expresar así: este estado tiene que cambiar (un cambio, ciertamente, implica temporalidad). Inversamente, podríamos definir el sufrimiento como deseo sin contenido, como deseo sin orientación.

De acuerdo con lo dicho, el deseo negativo nace del sufrimiento. Con esto rectificáramos una idea importante de Schopenhauer. Podemos aceptar la proposición que afirma que desear implica sufrir, porque el deseo es la manifestación de una carencia. Pero no es ciega, esencial y originaria la voluntad sino el sufrimiento. Con esta inversión respetamos la teoría de la evolución y la posible rentabilidad biológica de la condición volitiva (deseos en general: instintos, impulsos, necesidades físicas y psicológicas...).⁷ El sufrimiento acompaña, de acuerdo con el resultado contingente de la selección natural, a los incumplimientos o impedimentos de ciertas conductas favorables a nuestra persistencia o la de la especie. Es, por los mecanismos de la evolución, un elemento de imposición de vida, aunque por su naturaleza podría no serlo. Pero lo es, en la forma que conocemos, a través de los contenidos de los deseos. En función de esos contenidos se activa o desactiva. Hemos destacado el más elemental de los

⁷ La muerte de Schopenhauer (1860) coincidió aproximadamente con la publicación de la teoría de Darwin. Schopenhauer defendió ideas evolutivas completamente incompatibles con ésta.

deseos que es el de no seguir en un estado sensible determinado. Pero este deseo negativo no sería funcional sin una conducta de remedio, y esta conducta es la que nos mantiene vivos. El carácter volitivo de los seres sensibles se orienta así, en general, hacia la vida, no porque consideremos bueno vivir (que también puede ser), sino porque protege las condiciones de vida, su viabilidad.

Los deseos positivos son concreciones, en mayor o menor medida, de conductas o inhibiciones de remedio, conductas referidas a los cambios requeridos en el *desear que no*. Los contenidos de los deseos, siempre se presentan en forma de desactivadores de sufrimiento o (si incluimos los que denominaría “caprichosos”) de meros activadores de bienestar. Esto equivale a lo que se llama “satisfacción de un deseo”. En otras palabras: el contenido de un deseo es la promesa de su satisfacción, que de por sí es un cambio positivo del estado sensible. Tener hambre es el sufrimiento cuya desactivación se nos figura en el deseo de comer, etc. El cómo funciona la traducción de una modalidad de sufrimiento u otra en unos contenidos de deseo u otros es un gran interrogante que no sabemos resolver, pero nos parece fácilmente constatable *que se da*.

Cabría plantear ahora una objeción en la misma línea que otras que nos ocuparán a lo largo del trabajo: no es necesario hacer nacer los deseos del sufrimiento, se puede desear lo netamente positivo, el placer, la felicidad, o bien lo que provoca estas sensaciones. Supongamos que sí. Pero entonces ¿existe alguna inconveniencia en no satisfacer tales deseos? No habría insatisfacción –al menos no sería desagradable-, ya que ésta automáticamente nos remitiría de nuevo a la justificación por sufrimiento; remitiendo a la insatisfacción se aduciría el *desear que no* originario como explicación. Por eso podemos hablar aquí de caprichos. También podemos suponer que no es posible, o que el término “deseo” se debería reservar para lo que implica alguna necesidad. El deseo de lo netamente positivo tendría entonces como contenido una imaginación equivocada de la correspondencia

a nuestro verdadero deseo. Nos puede entristecer, por ejemplo, no ver posible la conquista de la felicidad. Ahora resulta fácil mantener que el verdadero contenido del deseo es la solución a la tristeza. Un tipo de deseo es lo que se llama “necesidades”, como, por ejemplo, las necesidades sexuales. Su satisfacción produce placer. Pero no es una necesidad por su potencial placentero sino por el sufrimiento que acompaña su insatisfacción. Si no, simplemente no es una necesidad sino una mera fuente de placer. Para unos es efectivamente una necesidad, para otros no lo es, lo cual genera malentendidos y asimetrías conflictivas en las relaciones entre las personas.

Podemos admitir deseos únicamente comprometidos con lo netamente positivo, en cuyo incumplimiento no hay nada negativo en juego; los podemos admitir como una especie de exuberancia natural de nuestra naturaleza deseante. Lo que negamos es que puedan tener alguna relevancia ética. La imposibilidad de ser feliz o es problemática, es decir, implica algún tipo de infelicidad, o no es problemática, lo cual nos permitiría tacharla de una ética orientada hacia lo necesario y no lo meramente opcional. Evidentemente, la apuesta por la ética de lo necesario es una apuesta previa, pero estará justificada desde el mismo momento en que creamos que una ética del *no importa cómo obremos* no satisface las exigencias mínimas de orientación racional de la conducta.

Finalmente, se abre un interrogante en relación con la ubicación de la *buena voluntad* kantiana -cuya omisión parece difícil en una ética deontológica- en esta concepción de los deseos. En teoría, la buena voluntad se deja captar por lo que es valioso en sí, mientras la voluntad como fenómeno biológico impone a las cosas un valor relativo a ella. Pero se presenta el problema de que se trata de una voluntad sin móvil ya por su propia definición. Se rige por la razón al margen de las inclinaciones. Tal vez la buena voluntad pura es imposible y contraria a nuestra naturaleza biológica y hay que postular una conciencia moral que apremia con sus sensaciones de arrepentimiento y remordimiento, un tipo de inclinación, por tanto.

Aún así, aún en ausencia efectiva de una moralidad incuestionable, puede haber una teoría respecto a ella, una teoría que intentaremos desarrollar en lo sucesivo. Por otra parte, un argumento a favor de la factibilidad de la buena voluntad puede ser la diferencia que podemos establecer, ya en función de los intereses egoístas, entre deseos espontáneos y la voluntad que considera intereses a más largo plazo. Podemos hablar de la voluntad de dejar un vicio y, sin embargo, tener los deseos propios del mismo (ejemplo: el fumador arrepentido). La razón permite algún desapego de los deseos espontáneos, lo cual es un requisito, aunque no una garantía, para poder hablar de moral.

Cerramos este capítulo advirtiéndole que la complejidad y amplitud de la materia abarcada no puede tener un tratamiento adecuado por nuestra parte, y no se pretenden resolver aquí importantes problemas filosóficos. Pero esta exposición tal vez sirva para suplir posibles insuficiencias en la explicitación de nuestra perspectiva cuando entremos en materia propiamente ética. En el próximo capítulo, no obstante, aún nos centramos en algunas cuestiones básicamente delimitadoras de una filosofía moral.

Consideraciones biológicas

Ya mucho antes de que con la teoría de la evolución desarrollada por Darwin se abriera paso una nueva visión de la naturaleza, Spinoza hizo una contundente crítica a las interpretaciones finalistas y antropocéntricas del mundo.

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto.⁸

Según Spinoza, los hombres actúan con vistas a fines sin pensar en las causas de su propio querer y, como encuentran en el mundo medios que colaboran en la consecución de sus fines, piensan que éstos están organizados con vistas a su provecho. Para ello tienen que recurrir a una instancia divina. Como, además, se encuentran con muchas desventajas, creen en la voluntad de castigo por parte de los dioses o Dios, completando así la antropomorfización de la divinidad, sin reparar en que los beneficios y las desgracias caen indistintamente sobre piadosos e impíos.

Spinoza reconoce, por tanto, sólo las causas eficientes (con la particularidad de que la causa última, que llama indistintamente Dios, Naturaleza o substancia única, es *causa sui*, causa de sí) y no las causas finales. Reconoce las relaciones causa-efecto y rechaza el teleolo-

⁸ Todas las citas y los argumentos de Spinoza proceden de: Baruch de Spinoza. *Ética*. Editora Nacional. Madrid, 1980. Pág. 95-104. (Apéndice a la 1ª parte).

gismo. Comentando la *doctrina acerca del fin* Spinoza añade:

Y no debe olvidarse aquí que los secuaces de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había medio para probarla.

La voluntad de Dios, dice Spinoza, se convierte así en “asilo de la ignorancia”. Es cierto que la causa última presenta un problema metafísico probablemente nunca resuelto, pero el mecanicismo de Spinoza y su fe en la ciencia basada en la matemática y en la “razón geométrica” le permite interpretar el mundo alejándose de los prejuicios antropocéntricos y ceñirse a mecanismos susceptibles de interpretaciones racionales coherentes. Explícitamente llega a cuestionar la aplicación a la naturaleza de nociones como *Bien, Mal, Orden, Confusión* y otros de percepción subjetiva como *Calor, Frío, Belleza y Fealdad*. Spinoza, por lo demás, considera natural, que los hombres, que sí tienen fines, juzguen de esta manera.

Si en Spinoza podemos detectar una preocupación muy seria por la inteligibilidad racional del mundo, un importante hito científico, que no forma parte de la historia de las ciencias exactas sino de la historia de la biología, nos proporciona elementos de juicio nuevos respecto al *Orden* en la naturaleza. “Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino sólo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden*, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia.” Palabras audaces y mucho más asumibles hoy, después de Darwin.

Enlazando con nuestro cometido, es importante que reconozcamos que, efectivamente, tendemos a pensar como lo denuncia Spinoza (en los niños se ve fácilmente) y que una

depuración de nuestros juicios nos permitiría detectar su incoherencia e ingenuidad. Una serpiente o una araña son animales malos. Un pajarito o una vaca son animales buenos. Nada tiene que ver esta apreciación con lo que son los animales como tales. Esta visión interesada, aunque pretendidamente objetiva, del mundo también se aplica a los seres humanos. La bondad o maldad de los demás o de otros colectivos humanos es el producto de su relación con nosotros. Es posible que las relaciones interhumanas no pueden configurarse adecuadamente sin el recurso al juicio interesado, pero su elucidación mostraría un desfase entre la pretensión del juicio y su justificabilidad efectiva.

La teoría de la evolución, tal como en su núcleo esencial la formuló Darwin⁹ a mediados del siglo XIX, ha abierto los ojos de la humanidad al despiadado principio de la selección natural sobre cambios aleatorios en la predeterminación biológica de los seres vivos. Ya antes de Darwin se había hablado de evolución, abandonando una visión estática de la naturaleza, pero no se llegó a estipular su carácter contingente y aleatorio. De hecho, el nombre “evolución” es equívoco porque parece indicar el camino hacia algo, hacia algo superior. Pero sólo se pueden encontrar unas cuantas líneas hereditarias de complejización fortuita en un mundo, por lo demás, aún hoy poblado, básicamente, por organismos considerados evolutivamente primitivos, como las bacterias.

Los diversos datos empíricos, los evidentes signos de parentesco entre las especies, encuentran perfecto acomodo en la teoría de Darwin. Sin ella no entenderíamos por qué el ser

⁹ El afán de protagonismo científico, lamentablemente, comporta frecuentes intentos de perfilarse sobre la base de superar o desmentir la teoría de Darwin. Estos intentos tienen un importante eco incluso en la prensa y literatura científica serias. Normalmente ni siquiera aportan un desmentido argumentado de un solo elemento importante de la teoría y ofrecen, simplemente, información completaria como la generada por la genética, disciplina que en tiempos de Darwin no existió.

humano dispone de apéndice, fuente de problemas perfectamente inútil para nosotros, ni por qué reconocemos la mano en la estructura ósea de las patas de caballo o las alas de murciélago, ni por qué la ballena ha de considerarse mamífero en lugar de pez.

La teoría de la evolución es esencial para la autocomprensión del hombre y pertenece a las teorías científicas que justifican una reorientación de las discusiones filosóficas. Desde Platón hasta Schopenhauer nos encontramos con interpretaciones del mundo tan decisivas en sus pensamientos respectivos como incompatibles con la teoría de la evolución.

Lamentablemente, en algunos casos, una traslación gratuita de la teoría de la evolución a la cultura humana ha servido para cimentar en hechos biológicos los mecanismos de jerarquización social tan apreciada por los defensores de la desigualdad (Nietzsche incluido). Pero ni son de naturaleza biológica las diferencias culturales entre los pueblos, ni lo son las diferencias sociales. Carece de todo sentido rebajar la facultad moral del ser humano a un ejercicio de confirmación de la ley de la selva. El racismo y la injusticia social no tienen base científica alguna, se fundamentan sólo en el beneficio que se deriva de las desigualdades para los que las defienden. Pero la revisión filosófica postdarwiniana se refiere a otras cuestiones. El finalismo en la naturaleza está entre las más importantes.

El desarrollo de la teoría de la evolución de Darwin tiene sus antecedentes en las observaciones y reflexiones sobre lo que de común y de diferenciador tienen diversos grupos de animales. Darwin llegó a suponer antepasados comunes para diversas especies. La lectura de Malthus (en la segunda parte dedicamos un capítulo a él), por otra parte, le proporcionó otro elemento clave: la lucha por la supervivencia. Darwin observa que, a pesar del gran número de individuos que suele darse en la prole generada por cualquier especie, el número de individuos suele mantenerse más o menos estable. De ahí infiere la lucha por la existencia de los individuos, lucha en que sucumben los “excedentes” de la población que, en todo caso, no llegan a reproducirse. Es ésta una lucha no de los miembros de la especie entre sí sino de

competencia por los recursos de supervivencia. Es perfectamente comprensible que así, tarde o temprano, el número de individuos de una especie se llegue a estabilizar y se establezca lo que se llama “equilibrio ecológico”. (La evolución favorece a los que tienen más descendencia. En un entorno favorable esto conlleva el aumento de la población. Pero al aumentar la densidad de la población el entorno se convierte en cada vez menos favorable, ya que aumenta la competencia por los recursos. Y un entorno desfavorable reduce la población. El equilibrio no revela ningún orden inteligente o diseñado.) Darwin observa, además, que los individuos de una especie nunca son exactamente iguales y que las diferencias pueden ser heredables. Y la supervivencia debería ser más fácil para unos que para otros según su adaptación a las condiciones de vida. A esto llamó “selección natural”. No se trata tampoco de una selección consciente o intencionada. Se trata de límites de viabilidad en el medio, en el *habitat*, en que cualquier expresión natural se desenvuelve. La palabra “adaptación” también induce a la confusión, ya que parece implicar una voluntad o un esfuerzo. Así, de hecho, pensaba Lamarck, un evolucionista anterior a Darwin. Aún hoy parece que el conocimiento corriente y superficial de la teoría de la evolución, a pesar de reconocerse la autoría y autoridad de Darwin, se basa en una visión más bien lamarquiana de la naturaleza. Darwin mismo no fue muy contundente a la hora de rechazar la posibilidad de que los esfuerzos de los individuos por sobrevivir se traduzca en herencia biológica, aunque la hace perfectamente prescindible; tampoco podía recurrir a la genética, que no existía todavía. Hoy se considera claramente establecido que nadie puede influir en el código genético de sus células sexuales -al menos no de forma natural, sin manipulación directa- y lo que se adquiere en vida no pasa al material hereditario. El hijo que quiera tener los músculos que se ha forjado su progenitor en el gimnasio, no se podrá ahorrar el levantamiento de pesas. Los cambios en el genotipo (la constitución genética) son independientes del fenotipo (las características físicas). No hay, por tanto, como condicionante del proceso evolutivo nada que se parezca a la adaptación entendida

como un acomodamiento individual o colectivo a las condiciones de vida. La selección, a la larga, puede dejar pasar como viable parte de las alteraciones hereditarias que pueden desplazar a otras características hereditarias o, también, permitir conquistar habitats, entornos de supervivencia, nuevos. Así, sin diseño alguno, se produce en millones de años la diversificación de las especies.

Hay que resaltar como factor crucial y polémico lo fortuito de la evolución. Se traspasa, como podemos decir hoy, material genético de una generación a otra. En este material puede haber cambios, alteraciones, que pueden dar lugar a individuos más competitivos en la lucha por la supervivencia o individuos capaces de colonizar un nuevo habitat. Pero atención: si nos quedamos en afirmar que las alteraciones del material genético implican una mayor competitividad de la descendencia portadora de estas alteraciones, no estamos en condiciones de elaborar una teoría coherente. Lo lógicamente esperable sería lo contrario, que los cambios aleatorios fueran negativos, ya que suponen la alteración de algo que ya funciona, de algo que se ha mostrado viable en los antecesores, de algo que además se presenta como un inabarcable prodigio de ingeniería natural (las células, los órganos, el metabolismo, las metamorfosis, las simbiosis, las conductas instintivas...). Esto no sólo parece esperable, sino que es precisamente lo que ocurre. Las mutaciones resultan ser, prácticamente siempre, negativas. Y las no menos esperables consecuencias son individuos fracasados, inviábiles las más de las veces ya en fase embrionaria, individuos que, en todo caso, quedan fuera del proceso de la evolución. Son sólo los muy raros, totalmente excepcionales aciertos en la lotería genética los que permiten la evolución. La evolución avanza por el camino de la imperfección. Cuesta creer en el carácter aleatorio de la evolución, en la ausencia de finalidad, planificación o sentido de un fenómeno tan extraordinariamente complejo. Pero hay que pensar en un número muy elevado de escenarios de mutaciones y en un tiempo muy largo. La lotería de la evolución tiene unas dimensiones tan enormes que no las podemos abarcar sin dificultad. La procreación sexual,

además, dinamiza la evolución al permitir un gran número de combinaciones genéticas diferentes (y obliga a tener una noción muy compleja de la transmisión de características hereditarias; la idea de la mutación puntual sin la inserción de novedades genéticas en un acervo genético de la especie, el *genpool*, constituye una simplificación excesiva); los cambios se pueden dar por multiplicación o división de cromosomas o grandes fragmentos de ellos dando lugar a cambios más audaces... Es tarea de los científicos hacer cada vez más plausible el azar en la evolución y descubrir la causalidad y los mecanismos propios de las mutaciones, ciegas ante los resultados fenotípicos.

En el azar¹⁰ hemos descubierto, con la ayuda de Darwin, un principio insólito, inesperado, pero, por otra parte, muy adecuado a nuestro espíritu científico: lo que se nos presenta como un camino de desarrollo, progreso, perfección, se evidencia ahora como un conjunto de ciegas improvisaciones. Se ha disuelto un misterio. El “orden” en la naturaleza ya no apunta hacia un enigmático diseño, porque, de hecho, no existe más que como resultado del desorden. Los órganos corporales (y los organismos) no están *para* algo, se han dado, simplemente, como se podría haber dado cualquier otra manifestación física, y como efectivamente muchas se dieron. La evolución es una historia de experimentos fracasados y de derroche de indivi-

¹⁰ Cuando hablamos de azar, no hablamos de algo que no tenga causas. Lo que el azar no tiene es un fin. En la evolución lo azaroso estriba en que un cambio molecular accidental (un cambio en el genotipo) puede tener un efecto en las características físicas del organismo (el fenotipo) que resulta sólo *casualmente* ventajoso, viable, biológicamente funcional. Se cruzan dos historias causales completamente diferentes, una molecular y otra de respuestas orgánicas al medio ambiente. A veces se intenta reinterpretar la teoría de la evolución por un comentario del propio Darwin con el que reconoce que, cuando habla del azar, habla de lo que desconoce por completo. Con sorprendente acierto, en lugar de llenar este desconocimiento con ideas lamarquianas o teleológicas en general, Darwin dibujó un vacío en su teoría que hoy se está llenando con la ciencia llamada “genética”.

duos. Las malformaciones genéticas nos lo recuerdan ocasionalmente. Los fracasos son fugaces, igual que los muertos no tienen voz en este mundo. Sólo se ve lo que se ha podido salvar del naufragio por ser de material que flota y haber sido arrojado a la playa por las olas. El presocrático Anaxágoras ingresó en la historia de la filosofía con la idea, entre otras, de que había una mente exterior a las cosas que, por su autonomía, podía ser agente y gobernar y ordenar la materia. La mente era la causa del movimiento y de la ordenación cósmica. Así dio lugar a interpretaciones teleológicas de la naturaleza, que calarían hondamente en la filosofía occidental. Sócrates, comentando a Anaxágoras en el diálogo de Platón *Fedón*, nos da la pista psicológica: una mente construiría un mundo bueno, sería lo racional. Y el análisis de los hechos se puede sustituir así por consideraciones *a priori* de lo mejor. El mundo resulta ser como lo construiríamos a partir de un criterio valorativo incontestable.

También nos interesan las ideas de Aristóteles al respecto:

Toda arte y toda investigación y del mismo modo toda acción y elección parecen tender a algún bien, por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden.¹¹

Al bien mencionado aquí lo llama Aristóteles “*eudaimonía*”, palabra normalmente traducida por “felicidad”. ¿A dónde nos conducen estas palabras iniciales de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*? ¿Hay un bien objetivo que por sí mismo acapara nuestras tendencias? No parece que se reconzca en esta afirmación que el tender sea aquello que, al satisfacerse, implica un bien, o como mínimo la eliminación de la desagradable insatisfacción. Si elijo comer, sin duda obtengo un beneficio subjetivo *en el caso de tener hambre*, es decir en el caso de ya tender. De modo que, de acuerdo con este ejemplo, no habría un bien exterior, objetivo, al que

¹¹ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970. EN 1094^a.

orientemos nuestro tender (con excepción, potencialmente, de la buena y -posiblemente sacrificada- voluntad kantiana), sino que es el propio tender el cual, en caso de realizarse el contexto satisfactorio (las condiciones de su consumación), conlleva un beneficio valorable. La vida buena y agraciada -la vida *eudaimón*- no es aquel bien objetivo que elegimos como objeto del tender. El bien individualmente deseado (aunque por muchos y por sabios) es un bien sólo existente en los individuos, y el contexto de realización de la satisfacción del tender se encuentra prefigurado en el tender y no en un bien objetivo ajeno.

Sinteticemos el problema: “tender al bien” o significa lo mismo que “tender” a secas, con la correspondiente expectativa de satisfacción, con lo cual se convierte en una expresión redundante e inútil, o se refiere a un bien con entidad independiente del tender -que no debe derivarse del mismo, para evitar un círculo vicioso-, un bien objetivo, exterior, en definitiva, lo cual significa perder el nexo lógico entre el tender y el bien, y la proposición se expone al posible desmentido por constatación empírica.

Puede haber conceptos que unan de forma restrictiva virtud y tendencia y se refieran a la intersección de ellos, pero su feliz coincidencia no está ni lógicamente ni prácticamente garantizada. Si podemos relacionar virtud con moral y tender con inclinación, como parece semánticamente justificado, Kant dio la más contundente respuesta a la identidad de la felicidad y la bondad. Las inclinaciones y la moral no van a la par. Al contrario, se obstaculizan mutuamente. Eliminar este obstáculo en la práctica puede ser un objetivo muy defendible, ¿pero desde dónde se defiende tal objetivo? No nos faltarán ocasiones para volver sobre esta pregunta.

Muchos lógicos contemporáneos señalan una probable confusión de Aristóteles que corroboraría lo dicho aquí. Se trata de la confusión entre la forma lógica $\exists x \forall y, xRy$ (existe un x para todo y tal que está relacionado de determinada manera con y) y $\forall y \exists x, xRy$ (para todo y existe un x tal que está relacionado de determinada manera con y). Esta diferencia lógica está

presente, por ejemplo, en la diferencia significativa entre el enunciado “hay una mujer, llamémosle María, que es amada por todos” y el enunciado “todos aman a alguna mujer, uno ama a María, otro a Ana, otro a Teresa, etc.”. Ciertamente el significado no es el mismo. De la misma manera no es lo mismo decir que todos tienden a un bien, el suyo tal vez, y afirmar que hay un determinado bien al que todos tienden. La primera afirmación se puede asociar con un mundo potencialmente conflictivo, ya que el bien de cada uno no tiene por qué ser el mismo y las tendencias se puede contraponer. La segunda afirmación evoca un mundo armonioso en el que todas las tendencias confluyen en el mismo objeto. Aparte de que, empíricamente, se constata con facilidad la verdad de la primera afirmación, carece de toda validez lógica considerar demostrada la segunda a partir de la primera. Es decir no se puede argumentar que, ya que todos tienden a un bien, haya un bien al que todos tienden, y menos aún inferir de ello un orden natural bueno.

La valiosidad de los fines por sí mismos, de aquello a lo que tendemos, muy presente en la historia de la filosofía occidental, puede ser cuestionada a través de una relación razonable entre causas, medios y fines. Todos los fines parciales son medios, esto es, potencial causa de algo. Fines parciales y medios son conceptos correferenciales, la diferencia está simplemente en la perspectiva adoptada. Tengo objetivos más inmediatos para, a través de su logro, alcanzar otros. Pongo el despertador (medio) para levantarme temprano (fin), me levanto (medio) para ir al trabajo (fin), trabajo (medio) para ganar dinero (fin), etc. Los medios son *para* algo y el “para”, a su vez, remite a medios, excepto en el caso del fin último (muchas veces reconocido en la felicidad; y para nosotros, como fin necesario, en la no infelicidad, como defenderemos más adelante).

En cuanto al fin último, la respuesta, de nuevo, está en nuestra sensibilidad. Toda cadena de fines parciales/medios recibe su justificación por terminar en hechos sensibles. El

fin último es el bienestar. Y podemos llamar “contexto final” el contexto actual del bienestar. Hacemos una clara distinción entre contexto final y fin último, lo cual afecta decisivamente a la atribución o no de valor intrínseco a los contextos. (Nuestra tesis es que ningún contexto material, físico, epistemológicamente objetivo, tiene valor intrínseco.) Pero ya lo que establecemos esquemáticamente como eslabones intermedios puede estar acompañado por lo que constituye la *sustancia* de los fines últimos, el bienestar. El solapamiento -para mayor confusión- entre fines parciales y contextos finales, no es infrecuente. No sólo se camina para alcanzar una meta, el caminar mismo puede gustarnos. Puedo ir a trabajar para no aburrirme, no sólo para ganar dinero. La obtención rápida de mucho dinero suele dar alegría antes de que le saque provecho material. Etcétera. Hago la diferencia entre contexto final y fin último porque en la práctica sólo podemos pretender alcanzar la felicidad a través del control de los acontecimientos físicos. El fin de nuestro obrar es así una situación física, y no puede dejar de serlo ya por simple necesidad conceptual, si respetamos el significado de “obrar”. Sin embargo, no la podemos llamar fin último si tal fin es asunto de nuestra sensibilidad.

Del mismo modo, los medios pueden tener consecuencias negativas, pueden interferir en otros fines, pueden constituir contextos *antifinales*. Este choque es el que se expresa con la fórmula “el fin justifica los medios”. La fórmula se convierte en tema de discusión en el caso de conflicto de intereses importantes. Es empeño vano decidir *a priori*, con independencia de lo que está en juego, si se admite o se rechaza la verdad de tal proposición. Naturalmente no cualquier fin justifica cualquier medio, pero tampoco se puede justificar el abandono de fines importantes por carecer de medios inocuos. Esta es una dura verdad que, con frecuencia, se quiere eludir mediante la opción “los fines no justifican los medios nunca”. Por otra parte, dado que muchas veces podemos conocer mejor las consecuencias inmediatas del uso de los medios que su efectividad respecto a fines ulteriores, podemos darle, en casos de importancia, cierta prioridad valorativa a los medios. Un medio claramente traumático reclama con fuerza

su peso frente a las utopías más bellas.

En cualquier caso, si seguimos los eslabones de una cadena de medios/fines cualquiera hasta llegar a su final, llegaremos sin duda a la referencia al bienestar de los implicados. Necesito ganar dinero para poder disfrutar de la vida, para mantener la familia, etc. Ésta es una observación decisiva, porque ahora podemos enlazar los fines con la causa de nuestras acciones. Lo que por mediación de la razón se convierte en fin equivale al impulso a nuestro comportamiento derivado de nuestras necesidades. En definitiva: nuestro comportamiento finalista, en esencia, no se diferencia de forma sustancial del comportamiento espontáneo, más directamente condicionado, de los animales sensibles en general. Sólo interponemos un poco de inteligencia entre los estímulos inmediatos y los estímulos potenciales derivados de la situación que se crea con la satisfacción de los estímulos espontáneos. Epicuro lo llamaría “cálculo de placeres”.

Los fines racionalmente concebidos son fruto de nuestra capacidad de representarnos situaciones favorables o desfavorables (o indiferentes) para nuestros intereses y la vinculación causal de esas situaciones con otras a su vez favorables o desfavorables. Son fruto también de la apreciación de nuestro poder para influir en el curso de los acontecimientos. Optamos por los contextos más favorables posibles, y éstos son nuestros fines entendidos como contextos finales, contextos satisfactorios. Nuestras acciones están causadas por mediación de la concepción de fines, por lo cual las podemos considerar teleológicas; pero los fines mismos no cuelgan libres e inmunes en un universo donde la causalidad sólo vale para que podamos orientar mejor nuestras acciones hacia los efectos pretendidos. Los fines mismos son expresiones de nuestras necesidades. Sin ellas no existirían. Los fines están causados. Y su valor se deriva de sus causas.

El hedonismo de Epicuro

Estar bien o estar mal, gozar o sufrir: no podemos experimentar de una forma directa el bien y el mal fuera de estas sensaciones. Rehuimos de forma natural el sufrimiento y buscamos el placer. El filósofo Epicuro, máximo exponente antiguo de una ética hedonista, una ética basada en la obtención del placer, mantiene: “Decimos que el placer es el principio y fin de la vida feliz. Al placer, pues, reconocemos como nuestro bien primero y connatural, y de él partimos en toda elección y rechazo.” (Carta a Meneceo).¹² También identifica la ausencia del sufrimiento con el placer y la ausencia del placer con el sufrimiento. “Cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación... sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma.” (Carta a Meneceo)

A la razón le corresponde estar al servicio de nuestro bien. Epicuro recomienda un hedonismo controlado por la razón, una administración sensata del placer, ya que lo placentero puede llegar a ser contraproducente. Si se prioriza el placer carnal inmediato, se carece de una perspectiva de futuro y se olvida el bien del alma. La serenidad del ánimo se convierte así en un bien superior que acompaña al placer físico no vicioso.

“El que presta atención a la Naturaleza y no a las vanas opiniones es autosuficiente en cualquier circunstancia. Pues en relación a lo que por naturaleza es suficiente, toda adquisición es riqueza, pero en relación a los deseos ilimitados la mayor riqueza es pobreza.” (Frg. 202, Usener). Epicuro cree que lo necesario para ser feliz es fácil de obtener y sólo requiere una actitud sabia por nuestra parte, actitud que incluso nos blindamos ante los vaivenes de la

¹² Todas las citas y referencias relacionadas con Epicuro proceden de *Epicuro* de Carlos García Gual, Alianza Editorial. Madrid, 1988.

Fortuna. La filosofía optimista y vital de este filósofo identifica nuestra necesidad del bien con el estado natural y probable de las cosas. El mayor obstáculo está en nuestra vanidad y nuestros errores.

Pero en relación con las primeras citas ya podemos plantearnos algunos problemas, sin cuestionar la idea principal de que son el sufrimiento y la felicidad o los placeres -podemos decir también el bienestar físico o psíquico- los fundamentos de toda noción del bien y del mal. Las dudas son, de momento, principalmente dos: ¿es la ausencia de sufrimiento felicidad, y viceversa? Epicuro parece querer negar el estado de indiferencia, del no sentir, algo que no hace de forma consecuente, como veremos en sus comentarios respecto a la muerte. Además, la simetría entre la búsqueda de placer y la lucha contra el sufrimiento lleva a una conclusión problemática: tan importante es sentir placer como no sufrir. Tendremos muchas ocasiones para oponernos en este trabajo a esta conclusión. La segunda duda es: ¿se resuelve el problema del sufrimiento, creyendo que se debe a una inadecuación mental con un mundo de por sí favorable a nuestro bienestar? Parece que no. Ante una realidad llena de sufrimientos graves sin duda no buscados por las víctimas, se impone la aceptación de causas fuera del control del individuo. Incluso si consideramos el sufrimiento como un fenómeno proporcionalmente poco frecuente, declararlo excepcional no aclara su significado moral.

Mantiene Epicuro que el respeto a los demás nos viene de nuestro propio deseo de ser felices. El daño que podamos hacer a otros revierte en nuestro propio perjuicio al provocarnos intranquilidad y miedo a ser víctimas de las acciones negativas de los demás. El comportamiento -cualquiera, el moral también- es así no un fin en sí mismo, ni siquiera un fin que nos damos, deseando el bien del otro, sino el medio natural para conseguir nuestra propia felicidad. Así lo demuestran las siguientes citas.

La injusticia no es en sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida

a los establecidos como castigadores de tales actos. (Máxima Capital 34). Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticias, sino para que no las sufran. (Frg. 181, Usener). No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir plenteramente. (Máxima Capital 5).

El filósofo rechaza la vida “política”, que había cobrado protagonismo entre los griegos antiguos, es decir, el compromiso con la “polis” como colectivo de ciudadanos interrelacionados.¹³ Él vivía en su Escuela del Jardín en una pequeña comunidad de personas afines a su pensamiento y actitud vital, que se regía por el ideal de la autarquía, de la autosuficiencia como garante de la felicidad. Lo suficiente era fácil de conseguir si se sabía lo que era. Las relaciones dentro de la comunidad se ven facilitadas por el placer de la amistad. “De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad.” (Máxima Capital 27). Para regular las relaciones con el exterior bastaría con establecer una especie de pacto de no agresión de mutua conveniencia.

Nuevas dudas surgen en relación con el alcance de la ética individualista de Epicuro. ¿Responde esta ética al conflicto entre el bien propio y el bien de los demás, cuya incompatibilidad no se puede excluir de antemano? En principio no, y Epicuro intenta minimizar la posibilidad real de este conflicto. Los problemas ya pueden surgir en un ámbito personal restringido. Pero además formamos parte de una sociedad configurada por el conjunto de

¹³ Para comprender esta actitud que contrasta fuertemente con los postulados mantenidos anteriormente por Platón, los historiadores suelen hacer referencia a la inestabilidad que vivía Atenas en aquella época. Epicuro era “testigo sensible de una época crítica y turbulenta, en la que los ideales democráticos de cooperación ciudadana y progreso colectivo subsitieron como vacua retórica, mientras se extendían el escepticismo y la desesperación ante las alternativas del poder arrebatado por los caudillos violentos” afirma Carlos García Gual en la introducción de la obra citada.

individuos que aportan -para bien o para mal- su pequeño, o no tan pequeño, grano de arena. Hoy, incluso, vemos el mundo sometido a un proceso de interrelación, en la actualidad llamado “globalización”, donde se plantean problemas como el orden económico mundial, relaciones Norte-Sur, etc. ¿Basta con hablar de nuestro propio bien para situarnos en nuestro barrio, en la sociedad, en el escenario internacional? Se podrá defender que nunca estamos motivados para procurar algo diferente de nuestro propio bien, pero sin duda es gratuito pensar que, en general, nuestro propio bien coincide con la promoción o el respeto del bien de los demás.

Epicuro se permite centrarse en el placer y la felicidad, lo cual hace su teoría más atractiva que sólida. Pero podemos constatar, sin lugar a dudas, porque lo experimentamos cada día, que el sufrimiento nos obliga a reaccionar con más apremio que la llamada de la felicidad. Las situaciones problemáticas -se puede generalizar- son las que implican sufrimiento. El propio concepto de *problema* se ha de entender así. Muchas veces nos vemos obligados a aceptar un mal pequeño, una incomodidad, un esfuerzo para evitar un mal mayor. No vamos al dentista a disfrutar (por regla general), sino para evitar problemas lo suficientemente importantes como para justificar la manipulación, a veces dolorosa, de nuestra dentadura. Incluso el suicidio puede ser visto como un mal menor desde la perspectiva del que está dispuesto a cometerlo. Lo que condiciona nuestro comportamiento de forma apremiante parece ser el dolor, el sufrimiento de cualquier tipo, la sensación desagradable. El sufrimiento es coactivo y la dinámica del mal menor se impone siempre que la solución no acarrea automáticamente nuestro bienestar. La opción felicidad muchas veces queda lejos de la denodada lucha por la mejora de alguna situación traumática.

Muchas veces las críticas al hedonismo a lo largo de la historia han girado en torno a su decantación decisiva hacia el bienestar sustancial, el placer, la alegría. En un mundo problemático y conflictivo, es fácil percibir como dudosa la atención a algo cuya necesidad no

parece poder competir con la necesidad de resolver asuntos muy problemáticos. Visto así, se convierte en una ética ociosa. Esta es una razón seria para priorizar con claridad el problema del malestar, del sufrimiento.

Diferente es el caso de la crítica basada en reclamar una distinción entre placeres bajos y elevados, supuestamente ausente en el hedonismo. Esta crítica debe justificar, evidentemente, la base de sus juicios de valor referidos a los placeres, a los diferentes modos de bienestar. El hedonista puede señalar aquí una confusión bastante corriente. Lo que tú llamas “placer bajo”, dirá, es un mal nombre para el *comportamiento* al que te refieres. A lo mejor este comportamiento es origen no sólo de bienestar sino también de problemas. No digo, por ejemplo, que el sexo sea bueno, sólo digo que el placer que obtenga de él sí lo es y, al mismo tiempo, reconozco que los problemas o sensaciones desagradables que comporte, en tanto malestar, son malos. El sexo será bueno o malo en función de esto. Y lo será en distinto grado en contextos diferentes.

No lo ve así John Stuart Mill. El máximo exponente del utilitarismo en el siglo XIX, con la intención de romper una lanza a favor del hedonismo, hizo una bien recibida distinción de los placeres según su calidad. Después de dar una nota más alta a los placeres del intelecto frente a los corporales dice lo siguiente:

Si se me pregunta qué quiero decir con diferencia de calidad o qué hace un placer más valioso que otro, simplemente como placer, al margen de su mayor cantidad, sólo hay una respuesta posible. De dos placeres, si hay uno al que se da una decidida preferencia por parte de todos o casi todos que tienen experiencia de los dos, con independencia de cualquier sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable.¹⁴

¹⁴ Mill, J.S.: *Utilitarianism* en *Essays on Ethics, Religion and Society*. University of Toronto Press. Canada,

El hedonismo y el utilitarismo ofrecen un criterio para la distinción de valores, el criterio del bienestar sensible, pero Mill anula el criterio al hacerlo depender de otro, el de la calidad. La cita muestra con claridad que Mill no sabe decir qué hace distinguible la calidad del placer. No nos explica en qué se basa la preferencia. Su adhesión al voto abrumadoramente mayoritario carece de todo interés teórico. Si le hacemos a Mill la pregunta que nos propone, nos encontramos con que no nos la responde. Más bien hace una concesión inadmisiblemente mal argumentada al moralismo dogmático que en el criterio ve un enemigo de su recetario moral. Naturalmente, Mill mismo no va por ese camino dogmático. Se trata simplemente de un error en su argumentación a la defensiva. Curiosamente, para muchos estudiosos, con la calidad del placer Mill hace una contribución al utilitarismo que lo perfecciona. Tal vez la aportación resulte interesante para otras teorías, pero pensamos que en el utilitarismo representa una debilitación muy seria de sus elementos básicos.

A continuación citaremos una objeción aún más aventurada. Criticando el papel meramente instrumental de las ciencias para Epicuro, Plutarco, pensador platónico, sostiene:

Echan los placeres por la puerta. Y, sin embargo... los placeres de la geometría y la astronomía y la armonía (musical) tienen un atractivo intenso y variado, en absoluto menos poderoso que el encanto del amor; nos atraen usando teoremas como sus fórmulas mágicas... Hasta ahora, ningún hombre, por acostarse con la mujer que ama, ha sido tan feliz que se haya puesto a sacrificar un buey; ni nadie se

1969. Pág. 211.

“If I am asked, what I mean by difference of quality in pleasures, or what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount, there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure.” (Trad. nuestra).

ha declarado dispuesto a morir de inmediato si sólo pudiera tener su espléndido filete de carne o pasteles. Pero Eudoxo se declaró dispuesto a dejarse consumir por las llamas, si sólo pudiera estar junto al sol y averiguar la forma, el tamaño y la composición de los planetas; y cuando Pitágoras descubrió su teorema, sacrificó un buey, como relata Apolodoro.¹⁵

(No nos importa lo que se nos presenta como un grave error de apreciación, ya que nos parece que más, muchos más, son los hombres dispuestos a celebrar y hacer grandes sacrificios por acostarse con una mujer que les atraiga que por resolver problemas matemáticos. Nos importa aquí el problema teórico.) Fácilmente se puede contestar al texto citado que lo que se aduce a favor del ideal platónico de una vida dedicada a la filosofía y la ciencia es, precisamente, el principio hedonista del placer. El platónico, sorprendido en una estrategia argumentativa que relaciona *de facto* el bienestar humano con lo valioso concebido con independencia del mismo, se verá obligado a diferenciar entre su estrategia persuasiva -harto explotada por el mismo Platón, que no deja de quejarse, por boca de Sócrates, de los problemas que se derivan para el bienestar humano de una vida pendiente de las necesidades habituales, ni deja de predicar los beneficios personales de la vida filosófica-, se verá obligado a diferenciar,

¹⁵ Retraduzco del texto traducido al inglés. La cita proviene del libro de Nussbaum. Ver nota siguiente. “They push the pleasures out of the door. And yet... the pleasures of geometry and astronomy and harmonics have an intense and manifold lure, in no way less powerful than a love charm; they draw us to them using theorems as their magic spells... No man yet, on having intercourse with the woman he loves, has been so happy that he went out and sacrificed an ox; nor has anyone ever prayed to die on the spot if he could only have his fill of royal meat or cakes. But Eudoxus prayed to be consumed in flames like Phaeton if he could only stand next to the sun and ascertain the shape, size and composition of the planets; and when Pythagoras discovered his theorem he sacrificed an ox, as Apollodorus records. (*That Epicurus Makes a Pleasant Life Impossible*, 1093D-1094B, trans. Einarson)”

decimos, entre su estrategia persuasiva y la argumentación centrada en contenidos teóricos relevantes. Esta diferenciación, por coherencia platónica, lleva a un resultado que la reputada autoridad en materia del pensamiento antiguo, Martha C. Nussbaum, al comentar esta misma cita, expresa de la forma siguiente (posiblemente para presentar la perspectiva de Platón, no necesariamente la de ella):

La vida buena [o afortunada o bendita (*blessed*)], insiste Platón, es también afortunadamente [*blessedly*] feliz. No es la mejor *porque* sea feliz; sería la mejor al margen, completamente, de su felicidad. Pero qué maravilloso es que persigamos lo mejor con tanta alegría.¹⁶

Aceptemos los supuestos antropológicos expresados aquí y supongamos que la vida filosófica tenga estas ventajas. Lo que permanece como problema teórico es por qué se declara valioso algo con independencia de sus relaciones con nuestro bienestar. El desafío hedonista no consiste en defender unas fuentes de placer más que otras (matemáticas *versus* mujeres -u hombres según el caso- o cosas similares), que es, como preferencia, asunto personal de cada cual, sino en ofrecer una propuesta de explicación de aquello que llamamos “valorar”. De hecho, del hedonismo teórico no se deriva ningún juicio de valor determinado, sino, precisamente, una puesta en entredicho de los valores establecidos dogmáticamente, de los valores “exteriores”, de, en último término, las jerarquías morales basadas en lo que simplemente “está ahí y vale por sí mismo”. El hedonista puede exigir, como mínimo, que su adversario más o menos platónico deje de persuadir si quiere convencer. Él, el hedonista, no *seduce* con la felicidad,

¹⁶ Martha. C. Nussbaum: *The fragility of goodness*. Cambridge University Press. New York, 1986. Pág. 162.

“The blessed life, Plato insists, is also blessedly happy. It is not best *because* it is happy; it would be best quite apart from its happiness. But how wonderful it is that we pursue the best with such joy.” (Traducción nuestra).

sino propone su integración en la teoría ética. Y si esta integración no es posible (la accidental coincidencia con la persecución de lo que vale “de por sí” no es suficiente), más coherente sería retirar la felicidad de la argumentación ética.

Con todo esto, evidentemente, no está decidido de antemano si puede haber o no valores independientes del bienestar de seres como los seres humanos. Quedan muchas cuestiones pendientes, pero algún que otro malentendido también habrá quedado al descubierto.

Como se ha dicho arriba, junto al bienestar y al malestar hay que considerar, además, un tercer tipo de estado. En el mundo de nuestras sensaciones, el dolor mínimo y el placer mínimo se acercan al estado de indiferencia (entendida no como actitud ante ciertas situaciones, sino como ausencia de sensaciones). Entramos aquí en una zona no problemática fuera del bien y del mal (que el hedonismo identifica con la felicidad y el sufrimiento respectivamente). Rechazar esta zona como un mal equivaldría a rechazar la inexistencia de vida sensible como un mal. De este modo, por ejemplo, la muerte daría paso al mal. Epicuro mismo desarrolla una significativa argumentación contra el temor a la muerte. Defiende, además, la mortalidad del alma coincidiendo con la muerte de la carne. “Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos.” (Carta a Meneceo). Si la privación de los sentidos convierte a la muerte en algo no problemático también lo será la ausencia de felicidad que comporta. No se presenta, pues, como necesaria la felicidad. La ausencia del sufrimiento, en cambio, sí es una necesidad. Podemos decir que el fin último *necesario* está en esta ausencia. Epicuro, sin embargo, defiende que no hay que conformarse con un estado neutro en cuanto a las sensaciones, sino reclamar la felicidad. Su concepción de la muerte no apoya esta reivindicación, al menos no como necesaria.

Hay otros aspectos empíricamente dudosos en las apreciaciones de Epicuro. Según él,

el sabio, el autosuficiente sin opiniones vanas, aleja el sufrimiento con facilidad. Pero nosotros tenemos múltiples indicios de intensos sufrimientos de millones de personas que no encajan en ese mundo de soluciones fáciles. Las atroces agonías provocadas por el hambre, las enfermedades, los accidentes, las catástrofes, la violencia, la tortura no se explican por la falta de sabiduría de los afectados en un mundo que supuestamente cuenta con una naturaleza y una fortuna habitualmente favorables. El optimismo de Epicuro puede ser útil y ayudar a mantener una tranquilidad anímica en sí buena, pero invita a desentendernos de los problemas a cuya desactivación contribuye poco. La voluntad de ayudar de Epicuro, a través de mensajes positivos, a veces se impone claramente a su coherencia conceptual. “Incluso en el tormento el sabio será feliz.” (Diógenes Laercio 118). ¿No se vende aquí la infelicidad como felicidad?

El problema ético central seguramente es la compaginación de los intereses propios con los ajenos. En un mundo en el que reconocemos fuertes interrelaciones, tanto en un ámbito más o menos personal con contactos directos, como en ámbitos más alejados de nuestra esfera personal, en las que cobran importancia factores como elecciones políticas, la opinión pública, estilos de vida (el consumismo, por ejemplo) no podemos racionalmente excluir que nuestros propios intereses chocan con los intereses de otros. Algo tan natural en las relaciones humanas como la guerra demuestra nuestra implicación en comportamientos colectivos que difícilmente se puede abarcar adecuadamente limitándose uno a declararse buen amigo de los amigos.

El bien propio puede suponer un mal ajeno. Si Epicuro describe nuestra conducta como algo naturalmente orientado hacia la felicidad, la describe, pero no la justifica en cuanto a lo que afecta a los demás. De ahí su necesidad de declarar el bien propio inocuo *per se*, algo que, por otra parte, también habían intentado con insistencia, Sócrates, Platón y Aristóteles. La ética individualista funciona a medida que no afecta a las relaciones interhumanas o las afecta, por casualidad, positivamente. En los conflictos interhumanos encuentra su límite. Se

puede argumentar, eso sí, que, para bien o para mal, este límite es el que hay. Aquí acabaría la discusión ética.

Epicuro reconoce como principio natural la búsqueda y el disfrute de la felicidad a través del placer y el rechazo del sufrimiento. Nada impide que el individuo que lo reconoce para sí también lo reconozca para los demás. Es la razón, evidentemente, la que extiende el principio natural del yo a los demás. La pregunta problemática es: si me rijo por las sensaciones, ¿puedo o debo regirme también por la razón, considerando que por las sensaciones también se rigen los demás? La apuesta ética deontológica reside en reconocer esto como posible.

La ética de Epicuro es una ética individualista, de buenos consejos para perseguir la felicidad, que incorpora algunos valores del ámbito de las relaciones personales más o menos directas, como la amistad, defendiendo su coincidencia con el bien individual. En una esfera social más amplia el rastro de los valores se pierde por completo. *Sensu strictu*, para Epicuro no pueden existir siquiera valores que excedan el interés individual. Esta es una restricción muy fuerte del ámbito moral, aunque coherente con el principio del bienestar individualmente perseguido.

En general, confiar en una armonía automática o natural en la coexistencia de los humanos (naturalmente hedonistas de acuerdo con la teoría) lleva, sin duda, a reforzar la autojustificación de las personas privilegiadas y beneficiadas por las relaciones interhumanas sin correctivos morales -normalmente muy asimétricas en cuanto al poder-, relaciones que no parecen ser mucho menos naturales que la amistad, por ejemplo. Incluso toda relación verdugo-víctima quedaría libre del acoso de la conciencia moral. Esto no es una objeción decisiva a la teoría hedonista, pero sí lo es en cuanto a sus beneficios prácticos desde una perspectiva general que, tal vez, se puede apoyar en razones no reconocidas por los hedonistas.

Sin embargo, las ideas básicas del filósofo antiguo tienen una experiencia importante a su favor. El sufrimiento y la felicidad son estados que de forma natural se rechazan y se buscan respectivamente. Parece razonable pensar que tienen un papel fundamental en la distinción entre el bien y el mal, o, desde la perspectiva opuesta, que esta distinción se debe ajustar de alguna forma a la calidad de nuestras sensaciones.

Por otra parte, las éticas hedonistas también se prestan a servirnos de bandera contra el moralismo¹⁷ no fundamentado racionalmente. Podemos rechazar, por ejemplo, un determinado código moral y reivindicar, frente a su aparente inutilidad en términos de bienestar humano, la libertad de ignorarlo. Así, el concepto de pecado, que atribuye maldad intrínseca a quien ni hace ni quiere hacer daño a nadie (como ocurre con ciertas prácticas sexuales según algunas iglesias, por ejemplo), carecería de sentido. El hedonismo apuesta por la posibilidad de valorar en función de un *criterio* y sustituye así la mera asunción de valores predefinidos, de los que no sabemos por qué son buenos. Es ésta una faceta emancipadora que, sin duda, ha jugado un papel importante en la historia de la conciencia moral colectiva.

¹⁷ Una breve aclaración terminológica en relación con los nombres “ética”, “moral”, “moralidad” y “moralismo”, términos que habrán de aparecer de forma reiterativa. Entiendo por *ética* el conjunto de las reflexiones acerca de la naturaleza de nuestras valoraciones, de nuestra distinción entre el bien y el mal; también puedo usar este término, de acuerdo con los usos comunes, para referirme a la moralidad en general. La *moral*, en cambio, abarca el propio contenido de nuestras valoraciones, es el “listado” de las cosas buenas y malas. La *moralidad* es la aceptación de principios morales como principios rectores de nuestra conducta. Con *moralismo* me refiero a la insistencia en contenidos morales concebidos como estables y no relativizables.

Kant y el deber

“No es pensable que haya nada en el mundo o incluso fuera de él que pueda considerarse como bueno sin restricciones excepto una *buena voluntad*.” Así comienza Immanuel Kant su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS).¹⁸ La buena voluntad es la voluntad que está completamente al servicio de lo que la razón establece como moralmente necesario, al servicio de la ley moral. La acción interesada carece de cualquier valor moral, aunque coincida con la que derivaría de la voluntad de cumplir con el deber moral. Kant reserva así un uso destacado del término “bueno” para la propia moralidad al margen de su contenido concreto.

No es de sorprender, si repasamos todos los esfuerzos hechos hasta ahora por encontrar el principio de la moralidad, que todos ellos tuvieran que fracasar. Se veía al hombre atado a las leyes por el deber; no se llegó a pensar que pudiera sólo estar sometido a su propia -y a la vez general- legislación y que estuviera comprometido sólo a actuar según su propia voluntad en tanto legisladora general de acuerdo con el fin natural. Pues si se pensaba al hombre sometido, solamente, a una ley (cualquiera que fuera), entonces ésta tenía que comportar algún interés por estímulo o coacción, porque no surgía como ley por propia voluntad sino que la voluntad se veía forzada por algo diferente. Debido a esta inevitable conclusión fallaba irreversiblemente cualquier esfuerzo por encontrar una razón superior del deber. Pues no se obtenía nunca el deber sino la necesidad de una acción por algún interés.¹⁹

¹⁸ *Kants Werke* (Band IV, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), Walter de Gruyter & Co. Berlin 1968.

“Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könne, als allein ein guter Wille.” GMS 432. (Todas las traducciones de las citas de Kant son nuestras.)

¹⁹ “Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen die jemals unternommen worden, um das

Primero conviene aludir a un problema concreto. “El fin natural” de todos los seres humanos parece quedar definido en otros lugares como la “felicidad”. Esto es una propuesta razonable. Sin embargo, a Kant sólo le puede resultar problemático adjudicar a la voluntad legisladora la felicidad como fin. La predefinición de tal fin caería bajo lo que Kant llama “ética material” y que rechaza como fundamentación. La alusión al fin natural nos resulta enigmático en este contexto, y no la tendremos en cuenta con el fin de salvar la coherencia interna de la propuesta kantiana.

Como vemos en el texto, tenemos en Kant, por un lado, la autonomía del sujeto moral y, por otro, el deber como compromiso con lo que la razón establece coherentemente como ley. El deber kantiano es un deber incuestionable pero autoimpuesto. Se nos presenta como deber por el hecho de que, junto al mandato de la razón, tenemos inclinaciones que nos apartan de la vía moral. Sólo una voluntad santa coincidiría completamente con la voluntad moral. No sentiría ésta como un deber. Kant llama libertad al hecho de que podemos elegir entre nuestro deber moral y nuestras inclinaciones. Al optar por el deber, opto por la autonomía de

Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so musste dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas anderem genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus.”
GMS 432.

mi voluntad -que consiste en que ésta sólo reconoce su propia ley- es decir, la libertad, frente a lo ya dado por naturaleza, en otras palabras, frente a la heteronomía de mis inclinaciones naturales.

No se trata, ciertamente, de una libertad individualmente gratificante, ya que nos sumerge en el deber. Y hasta puede parecer que aquí se invoca un concepto en general apreciado para darle mayor atractivo al corsé moral. El hecho de que pudiera existir la libertad, sin duda, fue importante para Kant. Él era sensible al determinismo, hasta el punto de reconocerlo como plenamente cierto en el mundo fenoménico. Por otra parte, la libertad es una exigencia lógica en un sistema ético del deber. Y aunque sea cuestionable, una teoría deontológica la tiene que suponer, si no, no puede funcionar. Nunca un deber autoimpuesto puede ser algo cuya realización no sea posible, por un lado, y cuya realización sea inevitable, predeterminada, por otro. Esta posibilidad es la libertad de optar, Kant también la llama libre albedrío. Y al optar, además, por la autonomía racional, más libertad se obtiene aún, la libertad frente a la determinación por las inclinaciones.

Insistiendo en el problema de la libertad: ¿cuándo solemos nosotros hablar de libertad? Más bien cuando, precisamente, encontramos despejado el camino de la satisfacción de nuestras inclinaciones. Nuestra concepción de la libertad chocaría aquí con la de Kant, pero no está tan equivocado cuando advierte que aquí no somos autónomos, sino que actuamos condicionados. Es el yugo de nuestras necesidades, su reclamación de satisfacción bajo amenaza de sufrimiento, lo que nos mueve. La libertad residiría en que nos es permitido satisfacer las necesidades y aflojar así su presión. Podemos preguntarnos si el concepto de libertad aquí realmente tiene un contenido más puro que en las afirmaciones de Kant. Pero parece que la única libertad por la cual nos podemos interesar desde una perspectiva individualista, hedonista, es decir, la única libertad naturalmente atractiva, es de este tipo.

Cabría también llamar libertad al estado resultante de la satisfacción de todas nuestras

inclinaciones o necesidades. Sería un estado de indiferencia y ausencia de preocupaciones que nos permitiría actuar desinteresadamente mientras no lo viéramos amenazado. Y se suele dar, precisamente, como resultado de actuaciones interesadas (aunque no necesariamente en conflicto con los intereses de los demás). Cabe sospechar que la actuación moral encuentra aquí su contexto más favorable, porque no hay conflicto entre deber e inclinaciones, pero no precisamente su prueba de fuego. Pero de la misma manera que hablamos aquí de una libertad ocasional tenemos que hablar entonces de una moral ocasional, una moral de ocio.

Hemos descrito diferentes posibilidades de entender la libertad en la conducta humana. Su unidad conceptual está en que siempre supone la ausencia de una clase u otra de condicionantes (determinaciones biológicas para Kant, o presiones contextuales en contra de nuestras inclinaciones, incluyendo tal vez objetivos morales, de acuerdo con el uso común del término). La libertad se define negativamente y no constituye un fin en sí sino una respuesta a una situación problemática. Consiste en una relativa no restricción de posibilidades de acción, sea para el propio bien, sea de acuerdo con la “buena voluntad”. Con esto queremos manifestar una divergencia como mínimo en el tono de la defensa de la moral. La condición moral del ser humano no es el admirable fruto de una admirable libertad. Es fruto de una necesidad -todavía por definir, pero ya sabemos que es capaz de generar legítimamente el deber, la pesada carga del sujeto “bueno”- cuyas reclamaciones nos encuentran, en la medida en que somos libres, con las manos no atadas.

Pero la pregunta, en principio, no es si el deber puede ser algo bonito o no, sino si el deber existe como base de un comportamiento diferente al comportamiento instintivo, o incluso inteligente pero no moral, determinado por nuestras inclinaciones. Y no podemos decir que “depende” o “según cómo” sin mezclar lo que es el deber moral y lo que no lo es. No hay ningún motivo para sacrificar la nitidez conceptual en aras del reconocimiento de las dificultades de interpretación unívoca de cualquier acción. El comportamiento puede ser tan

apropiado en general como beneficioso para uno mismo. Pero la moralidad de mi móvil sólo puede residir en su carácter desinteresado. El propio concepto de moralidad se diluiría en el de preferencias personales y rápidamente habríamos llegado a la inanidad de toda reflexión ética con pretensión de objetividad. El móvil desinteresado, sin embargo, es algo de difícil explicación. El mismo Kant lo reconoce. Lo llama “respeto” (*achtung*) a la ley moral.

En el texto que aquí comentamos, Kant formula su famoso “imperativo categórico”: “Obra sólo según la máxima por la que al mismo tiempo puedas desear que se convierta en ley general”²⁰ La máxima se puede considerar como guía de decisiones. Kant la define en un lugar como “el principio subjetivo del obrar”.²¹ Con ello ya se señala un punto muy problemático en relación con nuestras decisiones. La pregunta es: ¿qué nos puede decir una máxima? Las máximas difícilmente nos dicen qué tenemos que hacer en concreto en cada situación.

La cosecha de máximas universalizables de Kant es bastante insatisfactoria. Se deben elegir en función de una coherencia lógica o de la voluntad. Según Kant, no se debe mentir, ya que nadie podría desear que todos mintieran. Las mentiras son un ataque directo a la comunicación y a su propio sostén, de modo que las mismas mentiras se convertirían en totalmente inútiles, de hecho imposibles, por carecer del crédito imprescindible de toda comunicación. Similarmente objeta el suicidio como fruto de una voluntad que no respeta su propia existencia. Las máximas universalizables son principios de autoconsistencia de la razón o de la voluntad racional; así hay que entender el “poder desear” del imperativo

²⁰ “Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.” GMS 421.

²¹ GMS 420.

categorico.

La oposición de Kant a la mentira es total. No la admite en ningún caso. El problema no se presenta a la hora de reconocer el carácter universal del propio imperativo categorico, sino al formular máximas universalizables. Kant no admite excepciones. Nunca debo mentir si creo que la obligación de decir la verdad me parece lógicamente deseable como ley universal. Pero por el mismo hecho de que no puedo considerar los condicionantes del contexto ya es cuestionable esta ley. El problema es inevitable: toda ley cuya validez universal no puede ofrecer ninguna duda sería un ajuste tan definido entre acción y contexto que su aplicabilidad quedaría reducida a pocas situaciones, tal vez a sólo una. El grado de definición de la acción en general tiene que depender del grado de definición del contexto. “Nunca mientas en tal situación” es una norma con más garantías de acierto que “nunca mientas”. Al mismo tiempo su alcance es más reducido. Kant no lo ve así y defiende expresamente que no se mienta ni siquiera en el caso que pueda suponer la protección de alguien que es perseguido por un asesino.

Para Kant es lógicamente impensable un conflicto de deberes. En su introducción a la *Metafísica de los costumbres* argumenta que conceptos como *deber* o *obligación* expresan una necesidad práctica objetiva de ciertas acciones y que dos reglas morales opuestas no pueden ser necesarias al mismo tiempo, dado que, si el deber es actuar de acuerdo con una de dos reglas, actuar de acuerdo con otra contraria es actuar no conforme sino contrario al deber. Esto es un concepto fuerte del deber que podemos asumir y que, en cualquier caso, es una premisa plenamente respetable mientras no choque con otras premisas importantes del sistema ético de Kant.²² Esto para Kant tiene que significar, necesariamente, que, si no mentir es un

²² Este punto, como seguramente muchos otros, merecería una mayor profundización. Queremos al menos exponer otra perspectiva interesante, que, sin embargo, promueve, a nuestro entender, una concepción poco

deber, defender la vida de una persona (supongamos que arbitrariamente agredida) no puede ser una regla de vigencia universal si puede requerir en alguna ocasión una mentira. Las consecuencias de este planteamiento no dejan de ser extraordinariamente extrañas. Decirle a un niño que sus regalos de Navidad vienen de los Reyes es una infracción moral, mientras sacrificar una persona que depende de tu disposición a mentir no lo es. Si aceptamos las premisas de Kant y su razonamiento hasta la obtención del imperativo categórico, debemos dudar de la adecuada concepción de las reglas de supuesto valor universal. Es posible que ni siquiera exista ninguna regla de este tipo. Simplemente nos encontramos con el problema práctico de que cualquier norma descontextualizada puede en algún caso (si realmente es práctica, si realmente se refiere a nuestra intervención física en el mundo) revelarse como no válida (según criterios posiblemente muy difíciles de establecer también). Una norma contex-

operativa del deber. M.C. Nussbaum, en defensa de la complejidad y madurez moral de las tragedias griegas, sostiene lo siguiente en su libro *The fragility of goodness* (Cambridge University Press. New York, 1986. Pág. 49): “Podemos decirle a Kant que un agente que toma sus principios lo suficientemente en serio no puede sino verse golpeado por la necesidad de violarlos. Si la ley es realmente una ley, la transgresión es realmente una transgresión –al menos si el agente actúa deliberadamente y plenamente consciente de lo que está haciendo–, sin que importe si la situación ha sido creada por él o no. El deber de no matar es un deber en todas las circunstancias. ¿Por qué circunstancias conflictivas lo anularían como deber? Pero si se infringe una ley, debe haber condena y castigo. Esto es lo que significa tomar en serio la ley, tomar en serio la propia autonomía. El punto de vista de Kant consigue, irónicamente, justo lo que Kant quiere evitar: le da al mero azar el poder de separar un agente de la autoridad vinculante de la ley moral. Consideramos que seguimos una parte de la profunda motivación detrás del punto de vista de Kant respecto al deber cuando insistimos que el deber no desaparece por las intervenciones contingentes del mundo. El politeísmo griego, sorprendentemente, articula un cierto elemento de la moralidad kantiana mejor que lo podría hacer el credo monoteísta: a saber, insiste en la autoridad suprema y vinculante –la divinidad, se podría decir– de toda obligación ética, en cualquier circunstancia, incluidas aquellas en las que colisionen los dioses.” (Traducción nuestra).

tualizada no es lo que buscaba Kant, pero no se puede descartar de antemano su peso moral. Tal vez la constitución del mundo no permite más (ni exige menos).

No es posible la exclusión de excepciones, es decir, la universalidad de las reglas o máximas, si no se admite la limitación contextual dentro de su propia formulación, suponiendo que ésta pretende ofrecer algún contenido más allá de lo que ofrece el mismo imperativo categórico. Si queremos encontrar máximas mínimamente orientativas, tenemos que relacionar acciones tipo con un contexto tipo. Entre otras cosas hay que prever la posibilidad de que máximas más o menos concretas colisionen entre sí. Esta previsión nos lleva automáticamente a la definición de un ámbito de aplicabilidad de una máxima. El resultado sería, por ejemplo, una regla del tipo: no mientas a no ser que tengas que cumplir con una máxima más importante que la de decir siempre la verdad, por ejemplo, la de la protección de una vida.

La productividad práctica de una máxima parece depender de la buena relación entre el grado de especificación de la acción deseada y la amplitud del ámbito de su aplicabilidad. Probablemente el rechazo de la mentira ofrece esta productividad. Las mentiras son acciones relativamente bien delimitadas y criticables tal vez en un gran número de situaciones. A parte de esto, naturalmente, las máximas se pueden referir a temas más o menos importantes. Esta objeción, en caso de ser válida, parece incompatible con la idea de poder cosechar máximas válidas desde la autoconsistencia de la razón, ya que se introduce de forma significativa un elemento de ponderación y, por tanto, la necesidad de otro criterio. El criterio de la autoconsistencia de la razón o la coherencia racional-volitiva o performativa, como también se dice, sólo admite un sí o no, o se es coherente o no.

La problemática de las excepciones es similar —y seguramente no por casualidad— en los textos jurídicos. Hay una pretensión universalista cuando se dice que la ley afecta a todos o que todos son iguales ante la ley. Pero esta igualdad no impide que haya en las mismas leyes unas condiciones del tipo “todos, si se encuentran en tal o cual situación, ...”. Hay

agravantes y eximentes, clasificaciones diferentes para las mismas acciones, como por ejemplo asesinato y homicidio, etc. Además, los jueces o el jurado muchas veces tienen que ponderar la gravedad de los hechos. Las leyes no dejan de ser leyes por ello ni pierden su carácter universal. El valor legal o moral de una acción determinada en dos situaciones diferentes puede ser diferente, aunque no lo debería ser nunca en la misma situación (en la práctica todo es cuestión de comparar adecuadamente las situaciones y tipificarlas), y esto no lo puede anular ninguna lógica universalista. La ley universal descontextualizada no es más que una aspiración que resolvería las contingencias de las ponderaciones y valoraciones, pero mientras ninguna ley de este tipo resuelva nuestros dilemas morales, o bien se niega la posibilidad de la racionalidad moral o bien se tiene que operar sobre fundamentos empíricos y variables.

Arriba hemos aceptado la noción de Kant de un deber unívoco, un deber que no puede consistir al mismo tiempo en hacer algo y dejar de hacerlo. Para ello es necesario dudar de la exclusividad moral de las reglas descontextualizadas. Es difícil concebir tales reglas universales como reglas que nunca colisionen entre sí al tiempo que agoten el acervo de nuestras respuestas morales. Las reglas contextualizadas pueden evitar conjunciones “ilógicas”. A la vez se debilitan como reglas y se vuelven contingentes. Lo que no se debilita, sin embargo, son las necesidades objetivas a las que corresponde el conjunto de obligaciones que podemos llamar “deber”. Esto significa, simplemente, -lo cual es tan compatible con la idea del deber unívoco como con el sentido común- que el deber en ciertas ocasiones es la opción por el mal menor (incluso en todas las ocasiones, si cumplir con el deber significa un sacrificio, que desde nuestra perspectiva ya es un mal, dado que por “sacrificio” hay que entender la aceptación de un contexto que conlleva sufrimiento). Nadie, ni Kant, mantiene que cumplir con el deber significa generar resultados óptimos, no problemáticos. Sólo la creencia muy ingenua -que en la práctica no puede sino promover la pasividad- que basta con recurrir a

medios completamente inocuos para llegar al estado mejor posible del mundo puede concebir la no conflictividad (lógica o práctica) de las propuestas éticas.

Si nunca fuera contraproducente no mentir, no mentir sería un candidato para un deber universal. Si nunca fuera contraproducente respetar la vida de una persona, tendríamos otro candidato (que Kant, como hemos visto, no puede nominar por cuestiones de incompatibilidad). Pero en una situación donde no mentir implica una muerte y salvar una vida implica una mentira, tengo que elegir. Y si una opción es mejor que otra, el deber será optar por ésta. Si son igual de malas, cualquiera de las dos opciones puede considerarse un cumplimiento del deber. Por otra parte, naturalmente hay una dificultad en establecer el grado de bondad y maldad de una opción –y todavía tenemos pendiente reflexionar un poco en torno al posible criterio (estrechamente relacionado con lo que hemos llamado en el párrafo anterior “necesidades objetivas”)-, pero parece a todas luces insuficiente sostener la moralidad sobre la base de que una opción (no mentir, por ejemplo) es un deber en todos los contextos y otra (salvar una vida, por ejemplo) no lo es. El error de Kant, a nuestro entender, es que considera lógicamente necesario traducir una necesidad objetiva (sea lo que sea la tal; la que genera la moralidad imperativa, diríamos) en reglas prácticas universales y descontextualizadas.

Desde luego no es ni lógica ni prácticamente imposible respetar la pretensión de verdad en general y apoyar la mentira en situaciones excepcionales. Sólo el recurso masivo a la mentira sería incoherente y equivaldría a cortar la rama sobre la cual se está sentado. Podemos decir que el sinsentido de la mentira es *proporcional* a su uso, pero no se da en un 100% a partir de la primera ocasión. Por lo que podemos observar, la incoherencia aparentemente lógica no es más que una incoherencia relativa.

A parte de la posible nulidad de las máximas *lógicamente* deseables, lo menos que se puede decir es que tienen un alcance muy reducido en el conjunto de nuestras deliberaciones morales. Sírvannos unas palabras de Aristóteles para referirnos a un horizonte de normas

mucho más acorde con la moralidad común.

Lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar de las cosas rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en los que es necesario hablar de un modo universal, sin ser posible hacerlo rectamente, la ley acepta lo más corriente, sin ignorar que hay algún error. Y no es por eso menos correcta, porque el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley presenta un caso universal, entonces está bien en la medida en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión, pues el mismo legislador habría hecho esta corrección si hubiera estado presente y habría legislado así si lo hubiera conocido.²³

Aristóteles se opone así a la concepción de la ética como ciencia, como *tecne*. Pero el mismo argumento nos puede servir para la moralidad lógica de Kant. (Por otra parte, en esta cita no tenemos ninguna alternativa, ya que en ella no hay nada que nos pueda ayudar a saber qué es errar y qué es corregir. Sólo nos puede servir para ver qué es lo que no funciona.)

Hay diferentes formulaciones del imperativo categórico que según Kant pretenden expresar todas lo mismo (cosa muy difícil de ver). Nos puede interesar también la siguiente, porque parece ser más explícita respecto al contenido de la moral: “Obra de tal manera que trates la humanidad²⁴ tanto en tu persona como en la de los demás siempre a la vez como fin y no sólo

²³ Aristóteles: *Ética Nicomáquea*. Editorial Gredos. España, 1988. EN, 1137b14.

²⁴ La palabra alemana “*menschheit*” corresponde sólo a uno de dos significados fácilmente distinguibles de “humanidad”. Se refiere a la condición estructural del ser humano, no a las cualidades valoradas cuando decimos, por ejemplo: “X es una persona muy humana”. La palabra alemana en este caso sería “*menschlichkeit*”.

como medio.”²⁵ Todas las cosas pueden tener el interés que nosotros les atribuimos. Tienen “precio” dice Kant. Pero quien atribuye y valora como tal no tiene precio sino “dignidad”. Para él las cosas son sólo un medio para determinado fin, pero él no lo es. Es un fin en sí.

El hecho de que a los humanos los considere fines parece motivado por las siguientes razones: ellos dan valor a todo lo demás y son seres racionales y morales dignos de pertenecer a un ideal “reino de fines”. Kant dice, entre otras: “La naturaleza razonable existe como fin en sí mismo.”²⁶

Arriba se comentaron puntos relacionados con la idealización de la libertad y la eficacia de las máximas kantianas. Siempre dentro de un marco favorable a la ética deontológica, al reconocimiento del deber, ahora tenemos que discrepar en un punto central de la ética de Kant. Esta última afirmación nos parece fruto de un concepto incomprensible de fin en sí mismo. Es cierto que un sujeto moral sólo puede ser un ser racional, un ser capaz de legislar autónomamente y de someterse a máximas universalizables (sea en un sentido fuerte de acuerdo con Kant, sea como relaciones más o menos tipificadas entre el contexto y el obrar, como decimos nosotros). Pero mientras la razón es una condición para la posibilidad de la moralidad, la *necesidad* de la misma, lo que la empapa de carácter imperativo, no reside en nuestra naturaleza racional. La necesidad de la mortalidad y su razón de ser reside en lo que objetivamente, y, por tanto, reconociblemente, apremia: nuestras inclinaciones, necesidades, problemas. La moralidad está en el control racional de los propios apremios con vistas a los apremios en general, no en la comunión de un ser, en tanto racional, con los demás seres, en

Además “*menschheit*” también puede significar, igual que “humanidad”, el conjunto de los seres humanos.

25 “Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.” GMS 429.

26 “Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.” GMS 429.

tanto racionales. Kant mismo dice: “Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor relativo, porque si no existieran las inclinaciones y las necesidades basadas en ellas, su objeto no tendría ningún valor.”²⁷ Ahora, si entendemos que los objetos de las inclinaciones están sujetos a nuestro obrar, es decir, son manipulables de acuerdo con principios nuestros, y que su valor les corresponde por nuestras inclinaciones, entonces ¿los principios del obrar no se deben ajustar a nuestras inclinaciones? Si, como nos dice esta última proposición de Kant, sin inclinaciones no hay valores en el mundo, ¿entonces es posible hablar del deber sin valores y defenderlo, por tanto, sobre la base del valor nulo? Parece evidente que tenemos que recuperar el papel de las inclinaciones en el deber para salvar la inteligibilidad de tal concepto. Naturalmente, esto no puede significar, sin hacer caer la ética del deber como tal, que haya que actuar *por* inclinaciones, sólo significa que se tienen que considerar. Está a discusión de qué modo hacerlo.

Inmediatamente después de la última frase citada viene una afirmación extraordinaria. Se inscribe, obviamente, en la línea argumentativa de aislar la naturaleza razonable como fin en sí. Descartadas las cosas valoradas, se trata de descartar también las propias inclinaciones.

Pero las propias inclinaciones, como fuentes de la necesidad, no tienen ningún valor absoluto como para deseárselas ellas mismas, hasta el punto de que tiene que ser el deseo general de todo ser racional verse completamente libre de ellas.²⁸

²⁷ “Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein.” GMS 428.

²⁸ “Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selber zu wünschen, dass vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss.” GMS 428.

Suscribimos plenamente esta afirmación. Pero creemos que Kant subestima su importancia. Sin aparentemente darse cuenta formula una máxima universalizable explícita. Habla de lo que tiene que ser el deseo general de todo ser razonable. Con más claridad ya no se puede señalar una máxima según la cual debemos obrar. Si es así, la devaluación de las inclinaciones en función del entronamiento de la razón como fin en sí se queda en un juego conceptual al margen del mismo imperativo categórico. ¿Para qué queremos un fin en sí, si nuestro obrar moral, correspondiente al deseo general de todo ser racional, puede venir determinado por lo que no puede ser un fin en sí, a saber, por las inclinaciones?

El ser humano es un fin en sí²⁹ porque tiene inclinaciones, no porque sea racional. Y si a las cosas les atribuimos un valor y son medios y no fines en sí, es porque afectan a nuestro bienestar, y esto podemos decirlo tanto del valor de la trufa para un cerdo como del valor de la patata para un hombre o del valor del chupete para un bebé. Podemos decir, generalizando, el objeto de toda moralidad es el ser sensible³⁰ y no el ser racional, aunque el sujeto moral sea necesariamente un ser racional. Lógicamente, esto convertiría también a los animales y los bebés en fines en sí, lo cual es una concesión importante a nuestras intuiciones en general. Maltratar a un bebé parece ser malo, y no sólo porque potencialmente sea un ser racional. Los usos lingüísticos parecen limitar la aplicación del término “valor” a los seres humanos, pero lo único que diferencia, en principio, la racionalidad valorativa de afinidades y rechazos más

²⁹ Utilizamos el concepto de *fin en sí* por analogía argumentativa. De hecho nos parece totalmente inoperativo para nuestros objetivos. ¿Qué exigencias morales plantea el fin en sí al sujeto moral? ¿Admiración? ¿Reconocimiento? ¿Solidaridad? ¿Inhibición? ¿Su mantenimiento?

³⁰ Recordamos que cuando hablamos de sensibilidad nos referimos siempre a la capacidad de sentir, de estar bien o mal en mayor o menor grado. No nos referimos a la percepción, que, en principio, puede ser neutra respecto al sentir.

propriadamente animales o “irracionales” es que puede reconocer las relaciones no inmediatas y directas de lo valorado con nosotros. Es una valoración más “cualificada” debido a que integra un mayor o menor bagaje de conocimientos.

El concepto *dignidad*, no sólo en su uso por Kant, tiene algo de concepto comodín. Vincula, con arbitraria restrictividad, racionalidad con merecer ser respetado o ser considerado fin en sí o alguna otra clase de inviolabilidad. La palabra luce muy bien en las constituciones de los Estados (sobre todo al principio, antes de la definición de las condiciones del desamparo colectivo). A nosotros nos interesan los seres sensibles en general, por eso preguntamos: ¿un cerdo tiene dignidad? Y si no la tiene, ¿desollarlo vivo es igual de válido que respetar su bienestar mientras vive? La atribución de dignidad recuerda la atribución del alma como criterio ético, en el sentido comentado ya en el primer capítulo en relación con los indios sin garantía de alma.

Si podemos darles plena validez a las palabras del pensador alemán contemporáneo Tugendhat que reproducimos a continuación, la identificación del sujeto moral con su objeto-como tipo (ser racional), no como individuo; evidentemente, en el plano individual esta separación es muy estricta en Kant- sería la expresión de un fracaso de gran trascendencia.

Éstos (fetos, niños pequeños, animales) no son personas, no pertenecen a la comunidad moral, si ésta queda constituida por el reconocimiento mutuo... el fracaso de la filosofía moral moderna se muestra aquí en su forma más drástica. La responsabilidad frente a los niños parece el caso intuitivamente más sencillo de una obligación moral y, sin embargo, no tenemos ninguna teoría moral que pueda explicarla.³¹

³¹ La cita aparece en Julio Cabrera: *Crítica de la moral afirmativa*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1996. Pág. 189. Se indica como cita de Tugendhat, E., “La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo”.

La comunidad moral de Kant no es exactamente la del reconocimiento mutuo, pero es comparable. Por la capacidad de valorar uno está en condiciones de convertirse en un fin en sí. Hay un principio de reciprocidad entre agente y objeto, entre quien reconoce el fin en sí y quien lo es, entre quien valora y quien tiene *dignidad*. En cualquier caso, Kant no nos ofrece la explicación reclamada por Tugendhat.

En relación con nuestra afirmación de que la necesidad de la moral no nace de la razón, uno podrá sentirse tentado a objetar que no tiene sentido separar la posibilidad de la moral (la razón) de su necesidad (la presencia del sufrimiento fuera del sujeto moral, según decimos nosotros). Porque así se presupondría tal necesidad sin al mismo tiempo ofrecerle salida alguna. ¿Cómo se puede decir que se necesita la moral si es imposible? Sin embargo, no se puede negar *ex principio* la necesidad de algo por su imposibilidad. La moralidad no interesa por ella misma. La ética no trataría de la práctica, de la distinción entre lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, no se ocuparía de nuestra intervención en el mundo, si la causa de la intervención discriminada, la opción racional, no interesara precisamente como causa transformadora de algo. La necesidad de la moralidad es la necesidad de remediar problemas, y éstos existen aun sin posibilidad de solución. El comportamiento ético es una medida, entre otras (como la búsqueda espontánea de la satisfacción de las necesidades biológicas, como el egoísmo...), contra tales problemas, una medida que, si existe, se tiene que emplear por las exigencias propias de los problemas mismos, no porque cuente con una justificación apriorística en el sentido kantiano. En este último caso sólo habría necesidades lógicas. Pero ética no es lógica. Y sería extraño poder pasar de la formalidad lógica al obrar.

Mantenemos que la moral, el comportamiento regido por el deber, es una medida entre

otras contra los problemas. Pero la moral tiene la particularidad de referirse al comportamiento determinado por la razón y de constituir, por lo mismo, una jerarquización de las medidas contra los problemas. Para expresarlo provisionalmente de una forma intuitiva al margen de cualquier precaución terminológica: la única diferencia interesante entre el egoísmo y el altruismo es que el altruismo es una respuesta potencialmente mejor a los problemas en general. No es la única respuesta, es la mejor. Se trata, a la vez, de una diferencia muy importante. El altruismo de hecho equivale a la coordinación de dos o más egoísmos. Aquí hay una interesante asimetría: el altruismo puede tener las ventajas del egoísmo, pero no ocurre al revés. Se anuncia así el importante paso de lo particular a lo universal. Se abre la posibilidad de una discriminación positiva de una perspectiva ampliada.

La necesidad de la moralidad fundamentada en la razón apriorística es clave para Kant y merece una consideración más detenida. Defendemos que el mismo carácter imperativo, obligatorio, del imperativo categórico (me refiero preferentemente a su primera formulación) tiene otro origen que el señalado por Kant. Se trata de un origen natural, entendiendo por “natural” algo opuesto a lo *a priori* y, por tanto, sólo empíricamente accesible. Esta idea desde luego no es una novedad histórica, pero se trata de hacer resistible a una crítica kantiana la consideración de la sensibilidad, del sentir, desde la razón moral y de elucidar la dicotomía/binomio *bien material* (bienestar) - *bien moral* (buena conducta). Desde nuestra perspectiva esto no supone desmentir la premisa kantiana de oposición entre razón e inclinaciones en el propio sujeto moral, ni desmentir el imperativo categórico ni volver a una ética hedonista.

Kant quiso elaborar una filosofía moral que pudiera prescindir de cualquier base empírica. Mantiene que todos los conceptos morales tienen “su sede y su origen” en la razón

apriorística.³² Parece cierto, en principio, que “bueno” o “malo” se puede decir de algo dado por la experiencia, sin que sea ésta la que nos ofrece el mismo concepto de bondad. Por esta razón tal vez se puede pensar que tiene que estar presente *a priori*. El error aquí está en que sólo se considera el empirismo cognoscitivo. Los valores no tienen su origen ni en un mundo material objetivo exterior ni en la razón. Kant, al mismo tiempo que inhabilita el empirismo cognoscitivo, hace caer también la experiencia sensible. Y así es como se pierde el verdadero origen de todos los valores. (Hay que tener presente, para hacer esta opinión inmune a la exigencia antiempirista kantiana, que la experiencia sensible es un estado vivencial, no una experiencia del mundo, es decir, no comparable con el conocimiento empírico.) La razón genera conceptos valorativos, pero no lo hace a partir de su propia constitución. El origen de los valores es el sujeto que siente, no el sujeto que conoce. Lo que tiene que explicar la teoría ética es el paso de los valores subjetivos –valores de acuerdo con la ética hedonista, por ejemplo- a valores acordes con la perspectiva deontológica. Pero este paso no se puede dar al margen del conocimiento de la experiencia sensible, que es la que hace de un ser un ser que valora. Estas experiencias sensibles son objeto de toda moral. Y el sujeto racional sólo interviene en la manipulación de las condiciones que generan estas experiencias en el sentido ya marcado por éstas, sentido que llamamos por ejemplo “inclinación”. El papel que le corresponde a la razón en la moral es el de posibilitarla, no de hacerla necesaria. Lo es igualmente.

Un ser exclusivamente racional no puede conocer ni *a priori* ni *a posteriori* ningún concepto moral. No puede saber lo que es valorar porque no sabe cómo poner las cosas en relación con sus efectos sensibles, condición necesaria para el juicio de valor (como, por su complejidad, defendemos más detalladamente en el capítulo sobre los juicios de valor). Ciertamente, no es suficiente describir tal o cual acontecimiento material como ejemplo de bueno;

³² GMS 411.

la bondad no está fijada en ningún objeto exterior. La descripción, una capacidad racional sin duda, no puede sustituir la evaluación. Tampoco vale explicar un término como “bueno” con otros términos evaluativos como “justo”, etc. Sólo se traslada el mismo problema de interpretación.

No hay más remedio que buscar la necesidad de cierto tipo de reglas de comportamiento igual que su determinación en algo que ni siquiera es empíricamente verificable de acuerdo con el criterio científico, ni mucho menos contenido en la razón misma: el sentir en el mundo. No hay necesidad racional apriorística sino simplemente necesidad extrarracional reconocida *a posteriori*. Al mismo tiempo se puede mantener en pie como deber el obedecer a los dictados de la razón no coincidentes con nuestras inclinaciones, dictados que se referirían ahora a las inclinaciones en el mundo vistas en su globalidad.

Que tenemos que encontrar prescripciones racionales para concebir siquiera una moralidad que nos lleve más allá de la mera obediencia a nuestras inclinaciones e intereses individuales es exigencia de la misma definición de moralidad que aquí manejamos, que dice que se deben obedecer los dictados de la razón con independencia de las inclinaciones personales. No está en cuestión si por interés propio atendemos o no los intereses de los demás. La pregunta es si el actuar meramente por interés propio puede contar con una alternativa reconocida. Naturalmente tiene que ser éste un espacio para la intervención de la razón. Tanto la problematicidad del interés propio como el comportamiento ajeno a él tienen que concebirse (racionalmente) si le queremos quitar el mando a nuestras inclinaciones y, además, justificar este motín.

Somos capaces, parece evidente, de detener la satisfacción espontánea de nuestros impulsos. Lo hacemos muchas veces y somos plenamente conscientes de ello. La insatisfacción misma nos lo recuerda. Piénsese simplemente en algún trabajo desagradable que aceptamos hacer. ¿Por qué lo aceptamos? En principio, porque esperamos algún beneficio de

acuerdo con nuestras inclinaciones desde una perspectiva más amplia (ingresos, etc.). Se trata pues de un sacrificio compensado por la ausencia de otros (por no tener dinero, etc.). ¿Pero cómo se justifica el sacrificio exigido por el deber? ¿No hay que poner otros sacrificios en la balanza y no tendrán que tener representación en la ley moral? Hay que oponer algo a la negatividad intrínseca de nuestros sacrificios, la que nos aparta de hacerlos. El sacrificio por el sacrificio parece injustificable. Para nosotros la explicación es que aquello que requiere la moralidad es de la misma naturaleza que lo que el deber puede requerir: el sufrimiento. Y así tenemos un fenómeno único y comparable detrás de todo lo que nos parece problemático tanto desde la perspectiva moral como amoral.

Un único ser sensible en el mundo no tendría más deber que cuidarse a sí mismo. No podría concebir otro deber, ya que no habría nada comparable con la determinación de su conducta en función de sus propios intereses. Pero hay más de un ser sensible en el mundo. Las inclinaciones de unos se oponen a las de otros. Inclinaciones *versus* inclinaciones, la realidad conflictiva, un mundo en cuyo seno hay una relación problemática entre individuos necesitados...

De modo que, reconociendo la necesidad de la moralidad, y sabiendo que se enmarca en un conflicto de inclinaciones -me distancio de mis inclinaciones considerando otras-, nos encontramos con un problema evaluativo y ponderativo: ¿cómo se miden y comparan las inclinaciones?, y también ¿cómo se ven afectadas por mis actos? Por otra parte tenemos un criterio: hay que reducir el sufrimiento. Esto también puede significar la aceptación parcial del sufrimiento –más exactamente, un contexto material de sufrimiento-, de acuerdo con el principio del mal menor.³³

³³ El principio del mal menor dice que entre diversas opciones realizamos la que, desde la perspectiva adoptada, implica menos sufrimiento que las demás. Nos permite desmentir la idea de que el sufrimiento sea por sí mismo

Nuestro propio bien, por lo demás, tampoco puede quedar fuera de nuestro deber, si por “deber” entendemos un requerimiento exhaustivo a nuestro obrar. Nuestras propias inclinaciones son igualmente importantes. Y somos nosotros mismos sus más cualificados servidores. Mis inclinaciones no deben anular la fuente racional, moral, de mis decisiones, pero sí pueden ser también su objeto. La búsqueda de mi propio bien no carece de justificación moral y puede ser expresión de una, si no queremos llamarla “buena”, acertada voluntad. No hay paradoja en este planteamiento si el destinatario de la acción moral es el ser sensible, algo que también es el sujeto moral. Que este planteamiento resulte poco fructífero por las interpretaciones interesadas que se pueden hacer de él no es un problema de la teoría.

Si incluimos en nuestro deber también el bien propio, nos ponemos en concordancia con lo que el sentido común parece sugerir sin mucho titubeo. Así, aconsejaríamos, por ejemplo, a una persona agobiada por los sacrificios que hace en favor del bien de otra, que también se ocupe de sus propios asuntos y que no tiene por qué convertirse en esclavo de las necesidades de otros. Oponiéndonos al sufrimiento, no haremos apología del autosacrificio.

El autorrespeto del sujeto moral también se puede reconocer en su dimensión social. Así lo hace el marxismo. Diríamos que los pueblos y las clases oprimidas hacen bien en sacarse de encima el yugo que les impide vivir en mejores condiciones materialmente posibles. Esta perspectiva es, creemos, deontológica. Del hedonismo se diferencia en que focaliza un bien global. Dentro de un conflicto de intereses se discrimina claramente una parte, lo cual no sería coherente con la propuesta individualista de que cada uno se procure por su cuenta su bienestar personal. A pesar de ciertos esfuerzos científicistas, tampoco se trata de una mera perspectiva descriptiva, cronista. Se toma postura en la lucha de clases, se favorece cierta

“bueno” en algún caso. En el capítulo “Sufrimiento y procreación” opongo con más detalle el principio del mal menor al aparente valor o sentido del sufrimiento en casos como el castigo o el masoquismo y otros.

actitud e implicación práctica en los acontecimientos históricos. Animar a los trabajadores a velar por sus intereses no equivalía para Marx a animar a los explotadores a velar por los suyos, esto es evidente. Y el marxismo les permite pensar a los agentes interesados, el proletariado, que su lucha es buena en general, por un cambio de las relaciones económicas y políticas en función del bien de la humanidad en su conjunto. El principio deontológico básico, que consiste en orientar las acciones a un bien reconocido por la razón, coincida o no con las inclinaciones, se respeta. Y en casos particulares la lucha por los intereses de la propia clase puede ser abnegada y suponer grandes sacrificios voluntariamente asumidos. La “causa” es un candidato para el deber. Naturalmente esta causa no puede basarse sólo en que exista un interés compartido por un colectivo más o menos grande, sino que debe reflejar una discriminación racional de intereses colectivos, una discriminación acorde con valores argumentables, como la justicia social, por ejemplo. Este no es necesariamente el caso de los nacionalismos. Éstos pueden hacer de la causa étnica un torpedo pseudobiológico del ordenamiento racional de las relaciones sociales y políticas. Parece pues que el componente antimoralista del marxismo no está necesariamente en contradicción con el concepto del deber, que en este caso puede tener el contenido de liberar la humanidad de ciertos problemas basados en su modo de organizarse socialmente. Lo que rechaza son las ataduras morales presentes en los preceptos morales tradicionales, desprovistos del reconocimiento de los conflictos sociales y centrados en las buenas relaciones privadas, apolíticas. Hay una nueva perspectiva ética que le hace competencia a la anterior. En lugar de llamar “malo” al delincuente, permite llamar malas las condiciones sociales que favorecen la delincuencia, como pueden ser el paro y la miseria. Es una perspectiva que despotencia las relaciones personales a favor de la conciencia social, a favor de la acción política. Hasta qué punto esto se puede hacer justificadamente, es decir, en función de un bien global, es una cuestión de circunstancialidad práctica que no se tiene que resolver aquí.

El punto de partida de estas reflexiones está en buscarle un lugar en una ética deontológica a lo que se reconoce intuitivamente como los derechos de las personas, y que también en la política parecen tener un espacio sujeto a consideraciones éticas. Si estos derechos se ven como opuestos al deber, una teoría deontológica quedaría seriamente debilitada, como mínimo parcial, no exhaustiva. Si consideramos como contenido necesario del deber la mejora global del balance del sufrimiento, resolvemos este problema, ya que les damos a las propias inclinaciones el estatus “consultativo” que el concepto de *derecho* parece requerir. No significa esto sacrificar la prevalencia del criterio racional sobre las inclinaciones del sujeto moral. Es la razón la que las reconoce como éticamente relevantes (si es que tengo razón en este punto) y la que les tiene que atribuir su peso en virtud del criterio ético que la teoría nos ha de proporcionar. Esta atribución es difícil en la práctica y normalmente no libre de sospechas de parcialidad. Podemos considerar psicológicamente normal que, en un gran número de decisiones nuestras, la justificación moral, si se formula, constituye un revestimiento *ad hoc* de motivaciones menos presentables. Pero la separación conceptual se salva sin problemas si distinguimos entre los requisitos formales de la decisión moral, que en última instancia estriban en la explotación de nuestro potencial racional, y su contenido en términos de objetivos o fines. No hay ningún motivo para excluir de ese contenido, por principio, el respeto a las propias inclinaciones. Si queremos reservar la palabra “deber” sólo para lo moralmente correcto y además costoso y no para lo moralmente correcto que también es beneficioso para el agente moral, es una cuestión meramente terminológica. Lo importante es aceptar que lo moralmente correcto puede incluir ambas posibilidades. El uso que del término “deber” se hace en este trabajo abarca ambas posibilidades de lo moralmente correcto. Este uso nos parece coherente con la naturaleza coactiva de las propias inclinaciones. Resumimos los últimos párrafos en dos frases. Huir del propio sufrimiento es parte del deber. Lo dice la razón, creemos.

Desde luego no podemos ofrecer una moral bien definida y estable a partir de la necesidad de reducir el sufrimiento en el mundo. Lo que hay que hacer en concreto no se deriva simplemente del criterio, y siempre se verá envuelto de todo tipo de incertidumbres. La ética material bien definida es imposible; no hay recetas morales, se suele decir. No puede haberlas por la diversidad de las situaciones, las dificultades de calcular las consecuencias de nuestros actos y la probabilidad de que no se encuentran soluciones limpias, sino sólo parciales y generadoras de nuevos problemas. Muchos creen poder hallar la ética material en algún cuerpo dogmático, tal vez en las escrituras o pronunciamientos religiosos de una u otra confesión. Pero ni hay mucha definición, ni significado unívoco, ni la imposibilidad de una grave contaminación humana de la voluntad divina, ni la ausencia de consecuencias traumáticas de una pretendida aplicación rígida de los respectivos mandatos. Como mucho, podemos detectar en una u otra moral religiosa una relativa validez coyuntural en alguna de sus interpretaciones. Dios no habla más claro que la Naturaleza.

Todos tendemos, por antonomasia, a obrar de acuerdo con nuestras inclinaciones o tendencias. Hay evidentemente muchas posibilidades de desajuste entre nuestras inclinaciones y el obrar, debidas a errores, locura, impedimentos exteriores, y debidas también al mismo hecho de la variedad de las inclinaciones, que puede exigir acciones incluso contrapuestas. Si a esto añadimos la necesidad de tener en cuenta una mayor o menor porción del futuro, nos hacemos una idea de las dificultades naturales con las que todos nos encontramos en mayor o menor medida. Ni el egoísta más astuto las puede resolver plenamente, y parece que la suerte tiene buenos puntos para erigirse muchas veces en el factor más poderoso. Como inclinaciones pueden entenderse, además, preferencias muy diversas; incluyen también la disposición a hacer sacrificios en función de determinadas creencias o expectativas o sentimientos orientados hacia los demás, como el amor. La determinación práctica de la acción moralmente

justificada, sin duda, es problemática, por ser el mundo como es, pero estas dificultades no tienen por qué afectar a la definición del *criterio* moral.

Nuestra tesis es que la moralidad es un compromiso con las inclinaciones. La diferencia entre una ética hedonista y una ética deontológica consiste en que la primera es individualista y sólo compromete al individuo con sus propios fines, mientras la última sitúa al individuo ante todos los fines con los que pudiera estar relacionado. No es otra cosa el deber que la anteposición de fines supraindividuales a los individuales. El deber sólo se puede referir a una conducta intencionada; si estas intenciones se apartan de las inclinaciones, que de forma natural y espontánea determinan las primeras, hay motivo para pensar en algo equivalente y comparable. Pueden ser, por tanto, inclinaciones percibidas como existentes fuera del sujeto moral. La ventaja es también que no necesitamos ningún bien metafísico convertible en fin nuestro (y origen, en la práctica, de innumerables dogmas en la historia de la reflexión ética y de la moral).

Volviendo al diálogo con Kant, resumimos algunas conclusiones de este capítulo. Una ética deontológica requiere la razón como determinante de nuestras acciones. Sólo los seres racionales pueden tener un deber moral. También nos parece salvable el imperativo categórico en su primera formulación, si bien por “ley general” entendemos una proposición con un condicional que distingue contextos. Esto plantea el problema añadido del criterio de distinción y propicia una coletilla que le da un significado orientativo al imperativo categórico. Con coletilla sería así: “Obra sólo según la máxima por la que al mismo tiempo puedas desear que se convierta en ley general, *de acuerdo con el fenómeno natural de la imperatividad.*” El fenómeno natural de la imperatividad es nuestra alternativa a la coherencia lógico-volitiva. Hay que tener en cuenta que la coletilla no pretende ser restrictiva en cuanto al contenido del resto del imperativo, sino sólo explicativa del tipo de ley general vinculable, para nosotros, a las máximas del obrar. Pensamos que el requisito de la razón no es suficiente y que de la endoga-

mia racional kantiana se derivan tres errores importantes. Primero: el objeto del deber moral es el ser racional. Segundo: el origen del deber está en la razón. Tercero: la coherencia racional-volitiva es suficiente para establecer las reglas de comportamiento moral. Las alternativas propuestas son: primero: el objeto del deber es el ser sensible; segundo: previo a su carácter racional, su *reconocimiento*, el deber se origina en el apremio sensible; y tercero: el comportamiento moral, el contenido del deber, se establece en concordancia con el reconocimiento de los hechos sensibles.

Respecto a la afirmación de Kant que lo único bueno sin restricciones es la buena voluntad podemos observar lo siguiente. Esta idea nos sitúa extrañamente al margen de importantes elementos constitutivos de la voluntad, al margen de los fines y de los medios. Sólo haciendo abstracción de tales contenidos puede otorgarse validez a una adjetivación del tipo “bueno *sin restricciones*”, porque sólo así la voluntad se puede situar en el polo extremo de una aspiración absoluta. ¿Pero no se puede reivindicar el valor superior de una buena voluntad basada en un buen conocimiento del mundo frente a una voluntad menos informada y más expuesta a cometer errores.? Si no, ¿dónde se encontraría la orientación práctica de la voluntad? ¿Cómo podríamos hablar de la filosofía moral como una filosofía práctica? Evidentemente, si una buena voluntad asociada a recursos racionales mayores es preferible a otra menos dotada para cumplir con cualquier ley moral orientada hacia el mundo exterior, introducimos un elemento relativizador incompatible con el epíteto igualador “sin restricciones”. De modo que esta afirmación de Kant nos parece estéril. Se limita a valorar la buena voluntad como una voluntad despojada de sus elementos empíricos, como una voluntad no funcional y ajena al bien y el mal exterior al sujeto. La buena voluntad se convierte así en un fin en sí, sin ser propiamente voluntad, a no ser que aceptemos que la buena voluntad puede prescindir del mundo exterior. Las relaciones del sujeto moral con el mundo no son fijas. Sólo sobre este presupuesto una voluntad puede aspirar a intervenir en el mundo y cambiar algo. Esta misma

dinámica de cambios obliga a la buena voluntad a revisar permanentemente sus contenidos. Y en este proceso no hay ningún momento privilegiado llamado “bondad sin restricciones”.

Nota:

En el prefacio del *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* de Jean Jacques Rousseau nos encontramos con las palabras citadas a continuación, cuya coincidencia con lo dicho por nosotros, en algún punto importante, es evidente. Por otra parte, no nos detenemos, como hace Rousseau aparentemente -y, pensamos, no sin contradicción- en la añoranza de una conducta naturalmente oportuna, sin reclamar de la razón el criterio valorativo de tal oportunidad.

Apartando, pues, todos los libros científicos que no nos enseñan más que a ver a los hombres tal y como se han hecho, y meditando sobre los primeros y más sencillos procesos del alma humana, creo ver en ellos dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno interesa ardientemente a nuestro bienestar y a nuestra propia conservación y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a todo ser sensible y, principalmente, a nuestros semejantes. De la cooperación y de la combinación de estos dos principios que nuestro espíritu se encuentra en estado de hacer, sin que sea necesario incluir el de la sociabilidad, me parecen resultar todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón se ve forzada luego a restablecer sobre otras bases, cuando, por sus desarrollos sucesivos, ha llegado el punto de ahogar a la naturaleza.

De esta manera, no es obligado el hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre; sus deberes hacia el prójimo no sólo están dictados por las tardías lecciones de la madurez; y en tanto no resista al impulso interno de la conmiseración, no hará nunca daño a otro hombre ni a ningún ser sensible, salvo en el caso legítimo en que, estando comprometida su conservación, se vea obligado a darse preferencia. De este modo se terminan también las viejas disputas sobre la participación de los animales en la ley natural. Porque está claro que, desprovistos de luces y de libertad, no pueden

reconocer esta ley; pero como pertenecen en cierta manera a nuestra naturaleza por la sensibilidad de que están dotados, se considerará que deben participar también del derecho natural y que el hombre está sujeto a ellos por alguna especie de deber. Parece, en efecto, que si estoy obligado a no hacer ningún daño a mi semejante, es menos porque es un ser razonable que porque es un ser sensible; casualidad que por ser común a la bestia y al hombre, al menos debe dar a aquélla el derecho a no ser maltratada inútilmente por ésta (sic).³⁴

Con independencia del valor de las conclusiones, resulta curioso observar cómo Rousseau pasa de la conmiseración natural a obligaciones y deberes para con los semejantes e incluso los animales. Este paso no queda explicado. Si mi compasión me fuerza, sobra la alusión al deber igual que la referencia a la sensibilidad como factor comprometedor. El proceso asociativo oculto de Rousseau probablemente es el siguiente: es bueno respetar el bienestar del ser sensible, una causa probable de este respeto es la compasión, y dado que la compasión es causa de algo bueno, la compasión es buena, por tanto lo que hacemos por compasión es bueno, esto probablemente es respetar a los seres sensibles, por tanto es bueno respetar a los seres sensibles. De estas asociaciones sólo emerge como argumento la adhesión inicial al principio natural básico de la compasión y la conversión en deber en general del tipo de conducta probablemente inducida por ella. ¿Pero tendría el hombre que fuera lobo para su semejante (Hobbes *dixit*) el deber de hacer daño?

Al margen de este problema teórico conviene comentar el concepto de ley natural en el pensamiento de Rousseau, máxime cuando el nombre de “ley natural” acompaña una historia ética llena de dogmatismos. La ley natural de Rousseau no va más allá de los principios anteriores a la razón. La ley natural es aquí la ley de la sensibilidad. Por ello en la Introducción al

³⁴ Rousseau, J.J.: Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres. Alba. Madrid, 1996. Pág. 53, 54.

libro, el comentarista anónimo puede decir lo siguiente:

Al separar de esta manera la naturaleza y la historia, Rousseau puede arruinar la noción de ley natural, mito ambiguo, a medio camino entre la ley natural y la ley positiva, cuya utilidad consistía, sobre todo, en aportar a las leyes positivas, es decir, a un orden social y político, la caución de un absoluto metafísico.³⁵

³⁵ Rousseau, J.J.: Op. cit. Pág. 10

Teorías alternativas

Y fue famosa en el lugar por su alegría y su bondad.

(Canción de la abeja Maya)

En este capítulo se comentarán algunas teorías cuya relación con la nuestra puede ser interesante. Naturalmente no podrá ser un análisis exhaustivo del pensamiento ético histórico y actual, y la selección resultará muy limitada. Por lo demás, a las teorías no estudiadas, en parte también les serán aplicables nuestra crítica de la ética hedonista y otros puntos que se han desarrollado o se desarrollarán a lo largo de este trabajo.

Las teorías éticas no asumidas en este trabajo, tampoco entran necesariamente en contradicción con una ética deontológica como la defendida aquí. Puede que sean complementarias o que el aparato teórico se desarrolle en torno a puntos que no son vistos centrales para la defensa de las tesis de este trabajo. Esto podría ser el caso, por ejemplo, de la ética del discurso, desarrollada por Habermas. Este filósofo alemán propone como modelo de decisión ética las decisiones que se podrían adoptar en una hipotética situación de comunicación ideal donde todos los afectados estarían participando en condiciones óptimas. Esta situación ideal constituiría una idea reguladora adecuada. Y no vemos ninguna necesidad de argumentar en contra de esta propuesta. La profesora de Ética Victoria Camps cita las siguientes palabras de Habermas:³⁶

³⁶ Camps, V.: *La imaginación ética*. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1983. Pág. 54.

Se indica la fuente: ‘Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz” en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, Frankfurt-on-Main (sic), 1971, p. 135.’

La idea de un consenso verdadero exige que los participantes en el discurso sean capaces de distinguir entre el ser y la ilusión, la esencia y la apariencia, el ser y el deber ser, a fin de poder juzgar competentemente sobre la verdad de las proposiciones, la veracidad de las locuciones y la rectitud de las acciones. En ninguna de tales dimensiones, sin embargo, contamos con la posibilidad de dictar un criterio que permita un juicio imparcial sobre la competencia de los posibles jueces, es decir, independientemente del consenso alcanzado en el discurso.

El comentario de Victoria Camps a esta cita incluye lo siguiente:

A mi juicio, es esa idea de acuerdo, síntesis o identidad final la que ha de evitarse para dar paso a una equivalencia entre racionalidad y diálogo más innovadora, más abierta y, en definitiva, también más filosófica. Pensemos en la realidad que vivimos: cuando discutimos y aparecen disensiones y puntos de vista contrarios, ¿qué es más constructivo: procurar el consenso o conseguir que el diálogo se mantenga, podría decirse, indefinidamente?

Tanto Habermas como Camps discuten cuestiones básicamente procedimentales, lo cual en absoluto carece de justificación. Pero nuestro punto de partida es el intento de contestar a preguntas como ¿en qué consiste la moralidad? Nos preguntamos, en particular, en qué consiste la distinción conceptual entre “ser y deber ser”, que también Habermas considera importante. Y también nos preguntamos, por ejemplo, qué significa “más constructivo” en la cita de Victoria Camps. Queremos poner sobre la mesa y bajo luz racional las intuiciones morales desde las que se hacen las -pretendidamente- buenas propuestas. Esto puede ser un enfoque filosófico “inútil” en el sentido de que no resuelve el hiato entre teoría y práctica, hiato contra el que advierte insistentemente Victoria Camps. Pero, por otra parte, la justificación argumentativa de las opciones morales depende de la “pureza” de la teoría.

Entre otras cosas parece razonable destacar lo siguiente. Una teoría ética tiene que tener valor explicativo referido a su objeto material y no ser una mera abstracción -como demasiadas veces ocurre- de un conjunto de valoraciones consideradas importantes. Así sólo se llega a una justificación circular de los propios juicios de valor a partir de una síntesis más o menos sistematizada de los mismos.

Uno de los ejemplos más notables de esta circularidad lo proporciona, en nuestra opinión, la ética aristotélica. Aristóteles parte de la idea de que el bien es aquello que nos parece bueno, es decir, aquello que lo es para nosotros. Esta orientación es muy comprensible como respuesta a la, en la práctica, infructífera propuesta platónica de oponer a este mundo problemático, este mundo de nuestras necesidades y sufrimientos, otro mundo paralelo, libre de todos los problemas, que mediante su contemplación, supuestamente, nos admite como parte de él. Aristóteles desarrolla un importante estudio de compaginación y contextualización de los valores, y lo hace también admitiendo su condición histórica, lo cual le aleja de cualquier dogmatismo. Sin poner en cuestión la utilidad práctica de la aproximación aristotélica, intentamos, no obstante, defendernos a un nivel explicativo que trascienda la mera descripción de los valores tal como nos es dado percibirlos.

La ética de Aristóteles contiene problemas conceptuales no resueltos. Reproducimos a continuación un ejemplo, de varios posibles, que, según nuestra lectura, evidencia estos problemas teóricos en cuestiones centrales y de indudable interés.

El placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza

agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos: *Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama.*³⁷

Lo bueno resulta ser aquí lo que es “agradable por naturaleza”. Así distingue Aristóteles lo bueno, lo noble, de lo meramente agradable. El criterio de esta distinción es extraño y requiere explicación. Se inscribe evidentemente en el propósito presente en toda la ética de Aristóteles de buscar la máxima coincidencia entre bondad y felicidad, entre lo bueno y lo agradable. Naturalmente resulta necesario manejar también un concepto del bien que no sea simplemente un sinónimo de cualquier preferencia subjetiva satisfecha, de cualquier “afición” realizada, si no se quiere sacrificar la experiencia moral ni conceptos relacionados como *virtud, excelencia, justicia*, etc. En cualquier caso Aristóteles no anula esta diferencia.³⁸

³⁷ Aristóteles: *Ética Nicomáquea*. Ed. Gredos. Madrid, 1988. EN 1099a10.

³⁸ Aristóteles sólo puede perseguir una correferencialidad de los conceptos a discusión, es decir, el que las mismas cosas puedan tener las diferentes cualificaciones al mismo tiempo. Que Aristóteles distingue entre los conceptos relacionados con el bienestar personal y los relacionados con un bien independiente se ve en muchos pasajes de la EN (aunque en otros se muestre ambiguo) como por ejemplo: “La virtud moral, en efecto,

“Agradable por naturaleza” es, pues, la solución aristotélica, es el concepto puente entre la preferencia subjetiva, lo agradable, y el bien objetivo, el bien que lo es por naturaleza. Ahora: ¿cómo se detecta en la práctica lo que es agradable por naturaleza/bueno? Es el objeto del amor de las personas buenas o virtuosas. ¿Y quiénes son las personas virtuosas? Las que aman –con goce, con placer- lo bueno. El problema del bien se resuelve, por tanto, en la más simple y evidente circularidad. En definitiva, en esta argumentación no hay más que un criterio no explicado, “por naturaleza”, y un intento de explicación que, por simple y circular, no parece aportar nada. Sin embargo, Aristóteles quiere inferir algo: “La felicidad,³⁹ por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable.”

Sin duda, toda ética deontológica le otorga un papel importante a la razón. Un cierto antirracionalismo de la mentalidad contemporánea induce a sustituir la racionalidad por buenos sentimientos (el amor, por ejemplo). Pero si apoyamos determinados sentimientos, tenemos

se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.” EN 1104b10

³⁹ Hay un problema de traducción con la palabra “eudaimonía”, aquí “felicidad”. Si atendemos una observación que, entre otros, hace el profesor de filosofía A. MacIntyre, la tautología de las frases donde aparecen relacionados el bien y lo agradable sería ya muy evidente; no dirían más que la felicidad y la virtud son la felicidad y la virtud. Preferimos salvar un poco de jugo discursivo e interpretar “eudaimonía” como felicidad en términos de bienestar personal. MacIntyre dice: “...eudaimonía, denominación que se traduce inevitablemente, aunque mal, por *felicidad*. Se traduce mal porque incluye tanto la noción de comportarse bien como la de vivir bien. El uso aristotélico de esta palabra refleja el firme sentimiento griego de que la virtud y la felicidad, en el sentido de prosperidad, no pueden divorciarse por entero.” (A. MacIntyre. *Historia de la ética*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1982.) En cuanto a la última frase de esta cita, véase la nota anterior.

ya -o pretendemos tenerlo- algún criterio de valoración que no está dado por los mismos sentimientos. Ninguna discusión respecto a lo que conviene hacer -basada, por tanto, en la diferencia entre lo que es y lo que debería ser- puede prescindir de una justificación racional. Si son éticamente relevantes las consecuencias de nuestras acciones, se reconocerá que ni los sentimientos más *nobles* pueden contar con nuestra adhesión incondicional. Un buen amigo de sus amigos practicará, si está en condiciones de hacerlo, el amiguismo. La mujer de un déspota, si le ama, le ayudará más a él que al pueblo que lo tiene que soportar. Etcétera. Naturalmente éstas no son razones suficientes para sacrificar la amistad o el amor en general, pero nos basta con ver que no hay bondad intrínseca de absolutamente ningún sentimiento, que no se pueda cuestionar. El problema sigue siendo dar con el criterio de valoración.

Este problema tiene un reflejo en la discusión filosófica bajo el rótulo “emotivismo”. Las dificultades de defenderlo coherentemente quedan patentes, por ejemplo, en la siguiente cita, también extraída de *La imaginación ética*:

Hay que reconocer, además, que la perplejidad en que nos deja el emotivismo no difiere mucho de la que se sigue asimismo de unas teorías con imperativos categóricos, reglas o principios supuestamente absolutos. Con la diferencia de que éstas hablan en nombre de una razón que sabe dirimir los conflictos, mientras que los emotivistas no cuentan con ella y aceptan el desconcierto y la indecibilidad como uno de los elementos insolubles de la ética. Ese reconocimiento de los propios límites sería ya un punto a favor del emotivismo. Pero hay otro que, a mi juicio, es aún más poderoso. El emotivismo da por supuesto que un mundo ético es más placentero y agradable y, por eso, *debemos* quererlo y luchar por él. No nos especifica cómo debe ser ese mundo, porque el bien –ya lo dijo Aristóteles- se ha dicho y se seguirá diciendo de muchas maneras. Somos, además, demasiado distintos para conformarnos con un único modelo de bien. Pero hay que sentirse afectado favorablemente por lo bueno y desaprobado lo malo. El emotivismo sólo condena una cosa: la indiferencia, *la ausencia de emociones*. ¿Y no es la indiferencia la actitud más de temer una vez se ha asumido el pluralismo y la falta de fundamento –

trascendente o immanente— de los valores y obligaciones?⁴⁰

El primer problema de imaginación que se nos presenta por nuestra parte tiene que ver con la interpretación de la afirmación de que *debemos* querer un mundo ético por ser más placentero. ¿Se trata de una tesis hedonista que explica nociones como *deber* o *mundo ético* a partir del placer? ¿O se trata de una tesis deontológica que nos dice en qué consiste nuestro deber? ¿Por qué se dice aquí que debemos querer un mundo ético y no directamente un mundo placentero, si el mundo ético sólo vale por ser placentero? Pero el atasco conceptual adquiere dimensiones aún mayores cuando se dice que “hay que sentirse afectado favorablemente por lo bueno y desaprobado lo malo”. ¿No se reivindica aquí con total claridad un criterio de valoración no emotivo para nuestra distinción entre lo bueno y lo malo? Se están reivindicando los afectos por ser afectos al tiempo que se pide su corrección en función de la distinción entre lo bueno y lo malo.

No pretendemos decir que la emotividad sea mala, y menos aún queremos descalificar las emociones más apreciadas en general. Sólo nos preguntamos desde dónde se pueden valorar. El emotivista sólo podrá decir que las valoraciones también son emotivas. Pensamos que por valoración hay que entender algo diferente y que resulta insoslayable (también, en la práctica, para el emotivista) hacer una distinción conceptual clara entre racionalidad y emotividad. Y con ello simplemente trasladamos la oposición entre razón e inclinaciones que Kant hace para definir la voluntad y las decisiones morales al problema correlativo del juicio moral.

Posteriores afirmaciones de Victoria Camps parecen otras vueltas de tuerca para ahondar en la confusión, y poner al descubierto la necesidad de un criterio discriminatorio de las emociones que, por un lado, no se sabe indicar o se niega y, por otro, se presupone con no

⁴⁰ Camps, V.: Op. cit. Pág. 171.

poca decisión. Citaremos sin prolongar nuestros comentarios.

Camps nos dice que la condena de matanzas (el ejemplo es una matanza de refugiados palestinos en Beirut)

significa un grito de disgusto y horror ante el crimen junto a la voluntad y al deseo de hacer compartible ese desagrado. ¿Ese sentimiento es gratuito? Tal parece la conclusión de los emotivistas al insistir en la irracionalidad última del sentimiento moral. Y ése es el punto inadmisibile de su discurso, porque es falso. El sentimiento de desaprobación ante ciertas situaciones o realidades, tiene una explicación *histórica*. Los sentimientos, las pasiones, las emociones se educan. Existe una memoria histórica de rechazos morales, desaprobaciones, sentimientos de disgusto, de donde nacen los juicios de valor.⁴¹

Más tarde V. Camps aplaude “las palabras de Bertrand Russell cuando afirma que la racionalidad no consiste en aportar criterios ni en justificar la conducta, sino en combatir supersticiones” y añade:

Y si después de veinticinco siglos de reflexión aún somos o nos consideramos incapaces de distinguir el fanatismo o la superstición de la racionalidad, entonces sí que más vale que tiremos la toalla. A veces conviene recordar citas como ésta de Mao, al parecer omnipresente en la Revolución Cultural china: “Uno tiene razón de sublevarse contra los reaccionarios”.⁴²

¿Qué función cumple la racionalidad en el pensamiento ético del emotivista según Victoria Camps? No logramos verlo. Además tenemos dudas respecto al ejemplo político con el cual nos encontramos. La interpretación tal vez no sea tan fácil. Porque creemos que habría que

⁴¹ Camps, V.: Op. cit. Pág. 183.

⁴² Camps, V.: Op. cit. Pág. 185

saber qué hay en juego en las circunstancias políticas concretas, que con cierta probabilidad no son problemas de profesor de filosofía occidental. No apostaríamos veinticinco siglos de reflexión con la facilidad con la que lo hace la profesora.

Al margen de los problemas teóricos que pueda presentar el emotivismo, en la práctica, en un mundo de niveles de interrelación como los que conocemos hoy, fruto de la llamada globalización, parece cada vez más necesario buscar una alternativa a los sentimientos, cuya función en las relaciones meramente personales sí puede tener, sencillamente por razones biológicas, un grado de importancia muy elevado. No podemos quedar anclados en una moral de relaciones personales, dejando de lado el papel que nos toca ejercer en un engranaje en el que grandes colectivos determinan la suerte de otros grandes colectivos, nuestra dimensión política, en definitiva (se puede hablar de las relaciones Norte - Sur, por ejemplo, que determinan muchas suertes individuales, o de las guerras. etc.). Una moral de los sentimientos puede revelarse aquí como una moral de la ignorancia, lo cual, por otra parte, posiblemente tiene que ser ya por definición. Se trata de poco más que de reconocer que las relaciones económicas y políticas, en los ámbitos nacional e internacional, y las condiciones sociales determinan mayores o menores niveles de violencia, calidad de vida, etcétera, todo lo que luego, efectivamente, se vive “personalmente”. Ya Aristóteles vio en la política una dimensión moral (aunque su horizonte político difícilmente podía exceder lo que eran los asuntos de la *polis*, la política “municipal”). Sin embargo, muchos se conforman con considerar “buena persona” a quien se mueve de manera apreciable en el entorno de sus familiares, colegas o vecinos. Su dimensión política (su voto, por ejemplo,) normalmente no es reconocida como éticamente relevante. Según la moralidad de ámbito personal, se puede ser políticamente irresponsable.

Los utilitaristas quieren conseguir la mayor felicidad para el mayor número de personas

posible. Creen, como Epicuro, que el bien está en el bienestar personal, incluido el placer,⁴³ pero hay una diferencia básica entre ellos. En el utilitarismo se da un salto de lo particular al interés general. Los utilitaristas no suspenden el compromiso con los demás, simplemente exigen que todos los valores morales se subordinen al objetivo de la felicidad general. No obstante, hay un problema. La fórmula “la mayor felicidad para el mayor número de personas” puede dar lugar a pensar preferentemente en intereses poco importantes (con poca o nula implicación de sufrimiento), porque los comparten muchos, y no tanto en las necesidades más elementales de grupos minoritarios. Así se quita prioridad a lo más grave, lo más importante, que es el sufrimiento y, sobre todo, el sufrimiento extremo. El objetivo indicado es el menor sufrimiento posible para el menor número de personas, si se habla de lo que *tiene que haber*, de lo que es imperativo. Antes de dar importancia a los placeres hay que hablar de las necesidades apremiantes y del dolor. Así podemos separar lo opcional de lo necesario. Un utilitarismo de la mínima infelicidad sería muy próximo a las tesis de nuestro trabajo. Sería un *necesitarismo* que compartiría el elemento imperativo con la ética deontológica. Un problema tal vez sea también el que el utilitarismo se caracterice por una cierta indefinición del agente moral. Kant lo había señalado como aquel que decide en función de lo que se representa racionalmente como lo correcto, como posible ley general más exactamente, aunque no coincida con lo motivado por sus inclinaciones. El hedonismo no puede aceptar esta figura, pero si el utilitarismo reconoce la felicidad global como un bien superior al de la felicidad de un individuo dado, éste se enfrenta con un deber del tipo kantiano. El bien racionalmente concebido vuelve a competir con las inclinaciones personales. Esta concepción del agente moral, en todo caso, no parece estar en contradicción con el mensaje central del utilitarismo.

⁴³ En el capítulo “El juicio de valor” discutiré la supuesta falacia de identificar el bien con el placer y el mal con el sufrimiento.

En un libro que ofrece numerosos planteamientos puntuales coincidentes con los nuestros, sin tener la misma estructura argumentativa ni un marco teórico comparable con el nuestro (al que llamamos “ética naturalista del deber”) se encuentran observaciones sobre el utilitarismo que nos parecen muy esclarecedoras. El autor, el profesor de filosofía de origen argentino, Julio Cabrera, recuerda el principio de utilidad sintetizado por J. Stuart Mill, que considera justas las acciones en proporción a su tendencia a promover la felicidad, e injustas en cuanto tiendan a producir lo contrario de la felicidad, entendiendo por felicidad el placer y la ausencia de dolor, y por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer. Después observa:

Tanto Mill como Bentham tratan a las dos expresiones “buscar el placer” y “evitar el dolor” como si fueran mutuamente convertibles, como si cada una de ellas condujese directamente, y sin hiatos, hacia la otra. En principio, “buscar el placer” y “evitar el dolor” son dos intencionalidades que comparten una característica: sus resultados no pueden ser garantizados. Que se busque el placer no quiere decir que se lo encuentre, y que se trate de evitar el dolor no quiere decir que efectivamente se consiga evitarlo. Pero, por otro lado, quien busca el placer (tal vez sin encontrarlo) está colocándose en la intencionalidad de la evitación del dolor, mientras que (y aquí parece acabar la simetría) quien trata de evitar el dolor (consígalo o no) no se coloca necesariamente en la intencionalidad de la búsqueda del placer. Parece que la evitación del dolor es una intencionalidad “minimal”, cuyo ejercicio no va a ser suficiente para colocar a quien la asume en la senda del placer, que constituye una intencionalidad “maximal”. Esto se ve tal vez de manera más clara cuando el placer buscado es conseguido, y cuando el dolor evitando [sic] es, de hecho, evitado. En efecto, si alguien consigue sentir un placer, y en cuanto más intenso sea, ciertamente se habrá alejado al mismo tiempo del dolor, lo habrá evitado en el mismo acto de obtención del placer. Sin embargo, es dudoso que la inversa se cumpla también: quien ha conseguido evitar el dolor, no por eso debe experimentar un placer en el mismo acto de aquella evitación. Tal vez lo único que se haya conseguido sea “no sufrir”, lo cual no es equivalente a “sentir placer” o “gozar”. Parece haber una asimetría entre placer y dolor, no contemplada por el principio

utilitarista clásico.⁴⁴

Después de insistir en el aspecto formal de la imposibilidad de pasar de la “evitación” a la “búsqueda”, continúa:

Esto lleva a pensar que la búsqueda del placer y la evitación del dolor responden, en verdad, *a dos principios diferentes* y no a uno solo, dos principios que están como “embutidos” dentro del principio de utilidad, y que llamaré, respectivamente, “principio de gratificación” (“Todos los hombres buscan el placer”) y “principio anestésico” (“Todos los hombre procuran evitar el dolor”). En cuanto el primero sería un utilitarismo “maximalista”, y el último sería “minimalista”, en el sentido de que, para él, lo máximo que los hombres podrían intentar sería la evitación del dolor, sin pretender tanto como la obtención del placer. (Sería un utilitarismo más austero y sufrido que el utilitarismo de la gratificación).⁴⁵

Una de las pruebas que Cabrera ofrece para probar la diferencia de los dos principios es la siguiente:

En efecto, somos capaces de justificar la conducta C de una persona A desde el punto de vista moral cuando A hizo C *para evitar un dolor intenso* (por ejemplo, delatar bajo efectos de la tortura y ofender a alguien en el momento de sufrir los dolores intensos de una enfermedad terminal), pero no lo justificaríamos si A hubiera hecho C *para tratar de conseguir un placer intenso*. Hay ciertas acciones que justificamos en nombre del principio anestésico, pero que no estamos dispuestos a justificar en nombre del principio gratificante. El dolor (sobre todo el extremo) tiene una característica que el

⁴⁴ Cabrera, J.: *Crítica de la moral afirmativa*. Editorial Gedisa. Barcelona , 1996. Pág. 204.

⁴⁵ Cabrera, J.: Op. cit. Pág. 205.

placer (extremo o no) no tiene: es *acuciante*, encorrala, impide salidas, no deja espacios libres, satura todo. Así, podemos criticar una ética hedonista por no dejar espacio, por ejemplo, para acciones altruistas, pero no podemos, con los mismos argumentos, criticar una ética anestésica por lo mismo: en el caso del extremo dolor, sería casi cruel exigir acciones altruistas, en cuanto no lo sería en el caso del extremo placer. Esto sugiere que se trata de dos principios diferentes y que el principio utilitarista es compuesto y ambiguo.⁴⁶

Sólo nos queda añadir que una ética deontológica es, a nuestro entender, necesariamente “minimalista”. Y ello no es así por “modestia”. El problema es, en definitiva, que no se puede contrapesar lo necesario con lo innecesario, lo imperativo con lo que no lo es. Lo necesario y lo innecesario no pueden rivalizar, ni entrar en una relación de compromiso o compensación. Todos los “mandatos” de todo lo innecesario tienen, como mandato, el mismo valor, y es el valor nulo. Si hubiera que privilegiar algo, ya se le daría automáticamente el estatus de más necesario. Ahora, si lo necesario es generado por el sufrimiento, la felicidad sólo sería necesaria si su mera ausencia ya fuera sufrimiento, algo que evidentemente no es el caso si se admite la ausencia de sensaciones. (Siempre cabe la posibilidad de algún problema psicológico ante la idea de la ausencia de la felicidad, pero este problema no equivale a tal ausencia, sino que ya es problemático.) En ausencia de sensibilidad no hay necesidad de nada, ni de la felicidad tampoco. En presencia del sufrimiento sí hay necesidad de algo. Si en presencia de la felicidad también hubiera alguna necesidad, convendría evitarla. Un vínculo conceptual entre necesidad y felicidad parece revertir en contra de ella. Por nuestra parte no queremos llegar tan lejos. (Volveremos más adelante sobre este punto.)

⁴⁶ Cabrera, J.: Op. cit. Pág. 205.

Un buen número de propuestas éticas se encuentran presididas por la idea de una especie de alimentación mutua entre el bien propio y la bondad. Esto ya hemos podido observar en la ética aristotélica. Pero esta coincidencia no tiene por qué darse. Podemos comentar un ejemplo actual de teorización de esta cuestión: el libro *Ética para vivir mejor* (título original: *How are we to live*) del profesor de ética australiano Peter Singer, que se ha destacado también como defensor de los derechos de los animales. Para Singer “llevar una vida ética no representa autosacrificio sino plenitud”.⁴⁷ Se mantiene que pensando uno sólo en el deber y renegando de sus propios intereses, difícilmente se ocupará de los intereses generales. El lema podría ser: “Ayúdate a ti mismo, ayudando a los demás”. Denuncia Singer, por ejemplo, que algunos de sus colegas en Nueva York gastaban una cuarta parte de sus nada desdeñables ingresos en psicoanalistas.

Si aquellos neoyorquines capaces y acomodados hubieran saltado del diván de su psicoanalista y dejado de pensar en sus propios problemas y salido a hacer algo por los problemas reales que padecían personas menos afortunadas en Bangladesh, Etiopía -o incluso Manhattan, unas cuantas paradas de metro más al norte- habrían olvidado sus propios problemas y quizá hubiesen hecho del mundo un lugar mejor.⁴⁸

Cualquier propuesta con vistas al interés general, cualquier llamada a la solidaridad, se defiende mucho mejor apelando al provecho de los propios sujetos destinatarios del mensaje. Así les será más fácil de asumir. Es hacer “política ética”. Se trata de un problema pragmático no teórico. Mientras uno pueda estar de acuerdo con las propuestas, también estará de acuerdo

⁴⁷ Singer, P.: *Ética para vivir mejor*. Ed. Ariel. Barcelona, 1995. Pág. 5.

⁴⁸ Singer, P.: Op. cit. Pág. 245.

con esta política. Pero no por ello hay necesidad alguna de descartar la reflexión sobre una base teórica que responda al propio hecho de la frecuente incompatibilidad de intereses. Su existencia no se puede negar. Debe quedar claro si ayudamos a los demás con el fin de vivir bien nosotros o también por otras cuestiones, para contrarrestar una falsa identificación de intereses. Si la ayuda no es más que un medio, otro medio (como explotar a los demás) puede estar en su lugar con la misma legitimidad. Singer ha llegado a hablar de los derechos humanos de los animales. Su aparato teórico le es de muy poca utilidad para esta causa. No dudamos de que Singer pone el acento en el comportamiento moralmente justificado. Nos parece aceptable también que lo intente vender de una manera atractiva. Pero, más que argumentar, Singer predica, lo cual no se corresponde con las expectativas de una lectura filosófica.

Tiene razón, seguramente, cuando denuncia que, incluso cuando una perfecta compatibilidad de intereses propios con el bien visto desde una perspectiva más global permitiría paliar problemas importantes, muchos se dedican a invertir ingentes recursos en cosas perfectamente inútiles desde prácticamente cualquier perspectiva que se adopte. Pero esto no convierte en inútil el concepto del deber, ni justifica la crítica que Singer en su libro le hace a Kant. Los ejemplos contra la idea del deber que proporciona, de excesos por deber por parte de comandantes nazis que reprimen sus sentimientos de compasión, están fuera de lugar si se habla del deber kantiano. Es evidente que en el caso de esos comandantes es tan dudoso presuponer una razón autónoma como la ausencia de interés propio. Singer no parece haber entendido correctamente el deber según Kant. Lo interpreta como deber heterónimo, como obligación impuesta por instancias exteriores a la propia razón. Y tampoco nos explica por qué la compasión es buena. En el libro de Singer se echa de menos un poco de profundidad teórica, al tiempo que resulta representativo en cuanto a los prejuicios antideontológicos.

Los valores sociales

Según nuestra tesis, los valores son un tipo de respuesta al problema del sufrimiento. Lo malo es un concepto que abarca todo lo que interviene, desde cualquier perspectiva, potencialmente o de hecho, en el sufrimiento, incluyendo cualquier representación que nos afecte negativamente, como, destacadamente, la idea de la muerte. La relación de lo *malo* con el sufrimiento puede ser muy indirecta. Pero interesa estudiar la posibilidad de que sin éste lo malo carecería de toda base. No es evidente de antemano, y un modo de valorar ingenuo puede ignorar esta relación. Puede no tener en cuenta que se trata de un signo que les ponemos a las cosas y acontecimientos no en virtud de ellos mismos, excepto en el caso, precisamente, de los estados sensibles como objetos de consideraciones éticas. En este último caso se tematiza el bienestar o malestar de los demás.

Los valores de una comunidad son el producto de una objetivización pragmática colectiva. En la falta de conciencia de este proceso reside la explicación de la exteriorización teórica o absolutización de los valores. Por esta dinámica se dejan llevar muchos filósofos, casi siempre en busca de una adjetivación positiva del mundo, como si una valoración global anulara los males que conocemos.

Ya los sofistas cuestionaron la autonomía objetiva de los valores. Platón parece acusarles de un exceso relativista para justificar su propia postura. Así, los valores se convertirían en puramente arbitrarios y lo mismo sería hacer una cosa u otra. Ni la postura de Platón ni ésta última tienen solidez. El sentir es positivo o negativo, más intenso o menos intenso, tal como lo conocemos, sin más verdad escondida. Y esto desde luego es relevante y no admite indiferencias relativistas. El hambre no es mejor, por ejemplo, en una cultura que en otra. Hay hambre o no hay hambre; es más intensa o menos. Los hechos sensibles tienen realidad

ontológica, se dan en el mundo con independencia de nuestras representaciones, por más que sean epistemológicamente subjetivos, debido a que su evidencia se da sólo en el individuo afectado y no es susceptible de comprobaciones ajenas (aunque muchas veces sí a fundadas sospechas, nadie sabría educar a sus hijos sin ellas). Recordándoles a los relativistas la objetividad ontológica de los hechos sensibles, a los absolutistas hay que recordarles que no hay epistemología de los valores ajena al sentir. Los antirrelativistas deben reconocer que sin sensibilidad (subjetividad sensible) no hay nada bueno o malo en el mundo. El mundo eterno, trans-sensible y “bueno” sólo es relevante como ficción consoladora. Es una ficción producida por lo que no reconoce, el mal. Los problemas fuerzan las ilusiones que los niegan. Y, en cualquier caso, como aquel mundo no es problemático, nos podemos simplemente desentender de él.

Los valores son juicios implícitos acerca de las relaciones de las cosas, acciones, situaciones con los seres sensibles, en tanto sensibles. Se refieren a las relaciones causales, no meramente intramateriales, entre el exterior y las sensaciones. La dificultad reside en que las sensaciones (en sí incuestionables) no tienen anclajes firmes en el exterior. Las relaciones entre cosa y sentir dependen tanto de las circunstancias y el entorno en que se inscribe la cosa como de la variabilidad de la receptividad subjetiva. Sólo puede hablarse de lo que con más o menos frecuencia es más o menos bueno, es decir, lo que provoca sensaciones buenas (o comparativamente mejores). Encaja aquí perfectamente el hecho de que se hable mucho de los valores en general pero que resulte un poco difícil especificarlos en relación con hechos concretos. En la medida en que se consigue, se trata de algo que, en general, se considera conveniente. Así, en muchas culturas la fidelidad matrimonial podría llamarse un valor. ¿Por qué? Porque es un tipo de comportamiento que, en general, evita un determinado tipo de problemas desde la perspectiva de quienes tienen peso social suficiente como para integrarlo en la educación general. Y basta referirse a los valores como resultado de nuestra relación,

más o menos tipificada, con las cosas (o situaciones, comportamientos...) y la filtración social de los valores para explicar su aparente carácter objetivo. ¿Es intrínsecamente mala la infidelidad matrimonial? No. Porque puede, en ciertos casos, no hacer daño a ninguna de las personas implicadas. ¿Conviene considerarla objetivamente mala? Por razones pragmáticas puede convenir, porque interesa estabilizar nuestras relaciones con las cosas o comportamientos y socializarlas. En todo caso, puede cambiar como valor. En una sociedad donde la independencia de ambos miembros del matrimonio es mayor no tiene tanta importancia como en otras sociedades. Además, la importancia de la propia existencia de convenciones y normas tal vez sea mayor, en muchos casos, que la de su contenido, porque hace calculables las relaciones interpersonales.

Por tanto, seguimos manteniendo que nada es bueno en sí, excepto el bienestar. Los valores no son ni absolutos ni arbitrarios, aunque tengan carácter convencional en el sentido de constituir acuerdos sociales. Tienen un fundamento último e incuestionable en el sentir, por lo cual nacen de la más estricta subjetividad. En su manipulación colectiva se conforman como resultado de una interacción humana que tiene que operar sobre bases, por subjetivas, algo diversificadas. Los resultados más fructíferos del análisis de lo que afecta al bien de los miembros de un colectivo se dan en forma de acuerdos sobre prioridades y mínimos, cuya propia existencia como acuerdos ya tiene un valor importante por su efecto sobre la convivencia. Los comportamientos se hacen más calculables. Se puede contar con ellos.

La fijación de valores, tiene una función pragmática, es decir, se justifica por ser útil y provechosa. Algo diferente es comprender qué es lo que llamamos valores. Esto nos lleva a constatar que un valor es el producto de un proceso intersubjetivo en el cual se consolida la socialización de un tipo de relaciones de hecho subjetivas, a saber, las necesidades personales.

En cuanto a la legitimación de los valores, naturalmente marca una diferencia cederles un espacio ontológico propio o no. Cuando los valores dejan de ser divinos o simplemente

“naturales”, bajo el presupuesto de la inapelabilidad de la intuición de “lo natural”, pueden ser más moldeables a partir de reflexiones serias sobre los intereses humanos. Los ritos y las costumbres brutales y el moralismo represivo pierden así algún soporte. Por otra parte, aumentará la sensación de desorientación, al no haber valores simplemente dados y enseñables.

La imposibilidad de una ontología de los valores como independientes del sentir subjetivo no supone que podamos negarles toda base a los valores. En su diálogo *Gorgias*, Platón pone en boca del sofista Calicles una idea a la cual daría dudosa proyección Nietzsche: las leyes de la sociedad, la justicia, la aspiración de igualdad -es decir los valores- son justo lo contrario de lo que sanciona la naturaleza, donde gana el más fuerte. La democracia sería la imposición de los intereses de los débiles, una aspiración de justicia artificial, antinatural, de alguna manera mala o inapropiada. Lo que ocurre aquí es que se marginan las necesidades humanas y se convierte el mundo en una feria de productos de calidad variable. Débiles, fuertes, aristócratas, plebeyos, arios... Calidad material en detrimento de las necesidades humanas.

Una vez reconocido el sufrimiento como un problema (mejor: el problema), la discusión no puede llevarse adelante en tales términos. Entre las cosas que nos afectan están evidentemente las relaciones interhumanas. Éstas ni son eludibles, ni aceptables sólo por reflejar la fuerza del fuerte. Los intereses se tienen que conjugar. Así es como cristalizan, se institucionalizan mecanismos que contrarrestan el ciego ejercicio de poderes “legitimados” sólo por su fuerza, por ser poderosos. Muchos tienen algo que ganar con ello, aunque se hiera el sentido de estética biológica de los darwinistas sociales (o predarwinistas sociales; Nietzsche consideraba cierta la teoría lamarquiana de la evolución, de acuerdo con la cual la voluntad del individuo ocupaba el lugar de la selección natural).

La parcialidad de Nietzsche conlleva que no admita la revisión crítica de una asimetría

en las relaciones interhumanas, que conduce a que incluso los intereses más insignificantes de los poderosos se impongan a las más elementales necesidades de los débiles (o los que simplemente tienen mala suerte). Y para los débiles puede haber algo más en juego que las ganas de fastidiar a los aristócratas, cosa a la que, según Nietzsche, les lleva el rencor, como explica en su *Genealogía de la moral*.

Reproduzco a continuación una cita de Nietzsche que ilustra cómo se debe recurrir a la trivialización de nuestra naturaleza sensible para minar las bases de toda moral.⁴⁹

Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía -ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano-demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo 'preludian'. Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre -¡y también en la pena⁵⁰ hay muchos *elementos festivos!*-. Con estos pensamientos, dicho sea de pasada, no pretendo en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar agua nueva a sus malsonantes y chirriantes molinos del tedio vital; al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas.⁵¹

Parece que Nietzsche dice que la crueldad no es tan grave como el pesimismo que conlleva el oponerse a ella. Pero una vez eliminada la gravedad del sufrimiento, no sabemos por qué el pesimismo es algo grave. Además, ¿por qué a Nietzsche le molestan los pesimistas? ¿Es

⁴⁹ Y si no cito sus opiniones en relación con la aniquilación de la “chusma”, es porque no quiero optar por la crítica más fácil.

⁵⁰ Pena significa aquí castigo (*strafe*). Observación nuestra.

⁵¹ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid, 1987. P. 76

bueno o malo el que le molesten? ¿Es su molestia un modo de contribuir a la jovialidad del mundo?

No existen los valores absolutos, pero sí existe una relación subjetiva con el exterior que tiene la importancia que tiene como sensación y que no admite que los consideremos inventos gratuitos o incluso malintencionados (como sugiere Nietzsche). Los valores son una expresión socialmente estabilizada de cómo nos afectan muchas cosas y un esfuerzo colectivo de regulación de las relaciones interhumanas para la preservación más generalizada de los intereses particulares. Su objetivación es un mecanismo oportuno de una puesta en común de relaciones subjetivas con el exterior. Es una objetivación pragmática.

Un modo para medir la consistencia de los valores consistiría en descifrar cuánto contienen de reinterpretación consoladora y justificadora del mundo y cuánto de propuesta de solución o prevención de problemas. En la génesis social de los valores, además, se pueden infiltrar intereses sectoriales dominantes que distorsionan seriamente la concepción del bien común. En la práctica, los valores siempre están sujetos a enjuiciamiento y revisión. Pero su supresión completa equivaldría a un propósito desregulador que no interesa a nadie, ni se puede dar en las comunidades humanas culturalmente evolucionadas, porque convertirían en caóticas las relaciones entre sus miembros.

Los valores admiten un estudio psicológico y sociológico. Desde luego, carecen de toda verificabilidad empírica, tal como la entiende un positivista (física, detectable con instrumentos...). Si además renunciamos a un acceso más o menos platónico a ellos, sólo podemos estudiar cómo los establecemos y manejamos y qué función tienen. Dado que las lenguas tienen términos valorativos, tenemos que presuponer una coincidencia colectiva en sus significados. Debe haber una base para su comunicabilidad. David Hume mantiene, pensamos que acertadamente:

El interés de cada hombre le es peculiar, y no hay que suponer que las aversiones y deseos que resulten de él afecten a otros en igual medida. Una lengua común, por tanto, formada para uso general, debe estar moldeada sobre puntos de vista más generales y debe aplicar los epítetos de alabanza y repulsa en conformidad con sentimientos que surjan de los intereses generales de la comunidad. Y si estos sentimientos, en la mayoría de los hombres, no son tan fuertes como aquellos que se refieren a bienes privados, aún así deben establecer una distinción incluso en las personas más depravadas y egoístas, y deben adherir la noción de bien a una conducta beneficiosa y la de mal a lo contrario.⁵²

Tenemos aquí una conjetura sobre la distinción entre el bien y el mal que en términos generales confirmará la observación. Se recoge bien la dificultad de fijar asientos definibles para los valores, al mismo tiempo que se elude un mundo indiferente o la mera subjetividad de los valores. Los valores tienen su función y no se pueden negar. Decir que no existen es erróneo en la medida en que se les niegue como configuradores de las relaciones interhumanas. Esto le hace falta reconocer a un relativista radical. Mirando nuevamente hacia el lado absolutista tenemos que exigir que se reconozca esta funcionalidad frente a su supuesta realidad ontológica. La realidad ontológica está en el mismo sentir de las personas no en los valores.

⁵² Hume, D.: *An enquiry concerning the principals of Morals*. The Open Court Publishing Co. Chicago, 1963. Pág. 63, 64. "Every man's interest is peculiar to himself, and the aversions and desires, which result from it, cannot be supposed to affect others in a like degree. General language, therefore, being formed for general use, must be amoulded on some more general views, and must affix the epithets of praise or blame, in conformity to sentiments, which arise from the general interests of the community. And if these sentiments, in most men, be not so strong as those, which have a reference to private good; yet still they must make some distinction, even in persons the most depraved and selfish; and must attach the notion of good to a beneficent conduct, and of evil to the contrary." (Traducción nuestra).

La funcionalidad, la utilidad social de los valores puede explicar su presencia en nuestras consideraciones, pero no es suficiente para que sean asumidos por todos; ni siquiera se cuenta con un consenso teórico completamente generalizado. No es difícil encontrarse con el parasitismo de quienes se benefician del respeto a los valores sin, por su parte, darles importancia alguna. El corrupto, con frecuencia, encuentra sus ocasiones. Así es comprensible que muchos creen que para que se impongan los valores hace falta un aval extrahumano que compense la impunidad con que los valores se pueden ignorar. El castigo de Dios omnisciente es la mejor garantía. Esta puede ser una de las funciones inconscientes de las creencias religiosas.

La caracterización de los valores a partir del bien común de una sociedad o comunidad puede parecer imprecisa teniendo en cuenta la posible heterogeneidad de éstas y las peculiaridades de las experiencias particulares. Obtenemos así una seria relativización de los valores. Pero, al mismo tiempo, un mayor grado de relativización subjetiva significa un mayor alejamiento del concepto mismo de valor. Un valor particular, un valor no aprobable socialmente, no sería distinto de una simple preferencia interesada, lo cual es una contradicción en sus propios términos. La dificultad del criterio social compacto y el efecto disolvente de la relatividad contribuye sin duda a la indeterminación de los valores.

Además, entre los valores incluso predominantes en una sociedad puede haber roces; incluso entre los valores más universalmente presentes, valores como la libertad, la tolerancia, la igualdad, la justicia, etc. El discurso neoliberal, por ejemplo, que predomina actualmente en los medios de comunicación, acentúa la libertad y se cuida mucho de hacer lo propio con la igualdad o la justicia social. Así, el derecho de amasar fortunas tiene tanto peso teórico como el derecho a la comida, la salud o la educación. Así los privilegios se pueden autoalimentar, lo cual es su tendencia *natural*.

No hay valores capaces de ocupar el monopolio o el más alto nivel jerárquico en

virtud de la pretensión de justificar éticamente unas opciones u otras. No nos ofrecen, en todo caso, una teoría ética fundamentadora, sino que requieren su defensa como principios morales precisamente en función de su mayor o menor concordancia con nuestra capacidad -en el caso ideal acertada- de distinguir entre el bien y el mal. La aprehensión intuitiva de ellos se resuelve fácilmente en la ficción de su carácter objetivo y absoluto, con lo cual se soslaya el problema de la elucidación teórica de la determinación de valores.

Hemos expuesto lo que se puede entender por valores, tal como se generan en una sociedad, creyendo que se trata de una definición aproximada de ciertos bienes de interés general. Se trata de valores que podemos llamar “sociales”, pero nos podemos preguntar ahora si se trata propiamente de valores morales. Nuestra tesis es que no. Pero esto depende seguramente de la teoría ética que se dé por válida, aparte de posibles cuestiones meramente terminológicas. Una concepción freudiana del ser humano no admite una moralidad independiente de los valores adquiridos a través de la educación. La moralidad ya quedaría explicada con la adhesión a los valores sociales. Sin embargo, una ética deontológica puede ser más exigente. Los valores sociales no serían la última palabra, ya que sólo se ha avanzado desde las inclinaciones personales a lo que son los mecanismos para preservar eficazmente las inclinaciones compartidas en una comunidad más o menos grande.

Nos podemos preguntar: ¿qué pasa con el choque de intereses entre una comunidad y otra? O: ¿no pueden concebirse racionalmente acciones moralmente correctas contrarias a los valores más implantados? Además, si es cierto que los valores sociales pueden chocar entre sí, necesitamos un árbitro por encima de estos valores. Las decisiones morales pueden o tiene que tener una relativa independencia de los valores sociales. Tienen que poder corresponder a una perspectiva suprasocial. La propuesta aquí es que los valores sociales se han de evaluar en función de una mayor o menor presencia *global* del sufrimiento (en la medida en que sea posible apreciarla) y que su función sólo puede ser orientativa. Sobre la posibilidad de este

evaluación y su estatus ético versará con más detalle el siguiente capítulo.

El juicio de valor

El juicio de valor típico tiene como objeto aparente el sujeto gramatical del que predica algo. En “la sanidad gratuita es buena” parece predicarse algo de la sanidad gratuita, pero es, en realidad, una referencia a los vínculos de tal objeto (sujeto gramatical) con los acontecimientos sensibles. Con esta tesis se puede reconducir la discusión entre relativistas y absolutistas o subjetivistas y objetivistas sobre la naturaleza y la justificabilidad de los juicios de valor.

Es de gran interés establecer el grado de racionalidad o justificabilidad del juicio de valor, máxime cuando se cree que tiene una entidad diferente a la mera expresión de preferencias subjetivas. Intuitivamente distinguimos con bastante claridad entre juicios como “X es bueno” y “X me gusta”. El primero es un juicio de valor y el segundo un juicio del tipo empírico referido a los gustos. No es éste un juicio de valor sino que, en todo caso, constata algo respecto a la situación valorativa del agente. El problema de la justificabilidad de los juicios de valor se convierte casi en elemento distintivo de las diversas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, se encuentran en las antípodas los positivistas radicales y los moralistas metafísicos, divergiendo completamente respecto a la solidez y el fundamento del juicio de valor.

Conviene delimitar los juicios de valor frente al juicio empírico o científico, que también se llama “de hecho” o “fáctico”. Con ánimo de evitar complicaciones epistemológicas, incluyo en el grupo del juicio empírico lo que podemos llamar “juicios teóricos”. De modo que entiendo por juicio empírico juicios como los tres siguientes: “está lloviendo”, “me gusta el zumo de manzana” y “la velocidad de la luz es la misma respecto a cualquier sistema de referencia”.

Para discutir la relación entre el juicio de valor y el juicio empírico nos sirve la falacia naturalista apuntada por Hume, el salto no justificado del “es” al “debe ser” o tal vez “debe

hacerse” (en inglés, de “*is*” a “*ought*”). Como la palabra “debe ser” ya parece sugerir -y lo hace, sin duda, para el defensor de la ética deontológica-, aquí hablamos del juicio de valor moral, y no del juicio de valor en general, como el juicio estético o de calidad (“este coche es bonito -por el diseño- y bueno -por la potencia-”), aunque tal vez mucho de lo que decimos también se pueda aplicar a éstos. Tampoco está clara la frontera entre el juicio estético y el ético (el hedonista probablemente no los diferenciaría). Por tanto, el juicio de valor moral es un juicio de valor que, de una forma u otra, tal vez muy indirectamente e, inicialmente, como elemento informador de actitudes, remite a lo que *hay que* hacer. Es un juicio que compromete, tiene relación con el deber, tiene carácter exhortativo, va al encuentro de algo necesario. Con ello sólo proponemos una intuitiva aproximación inicial.

Antes de tratar una crítica positivista del juicio de valor conviene volver al problema de una perspectiva ingenua que, precisamente, el positivista debe de estar en condiciones de descartar. George Edward Moore⁵³ nos invita en su *Principia Ethica* a imaginarnos primero el mundo más bonito posible, con sus ríos, puestas de sol, etc., y, después, el mundo más repugnantemente feo. A continuación se pregunta si no es claramente mejor el primero que el segundo aunque no hubiera ni un solo contemplador humano. Moore no tiene ninguna duda al respecto: el mundo bonito es en sí mismo *mejor* que el feo. Esta opinión parece ser bastante generalizada.

Se plantean aquí dos problemas. Uno es la posible carga moral de lo estéticamente valioso. Si la tiene lo podemos incluir en los juicios morales, si no, los juicios estéticos quedan fuera de nuestra reflexión ética. En general, diríamos que la crueldad gratuita bella no es, por ello, buena o moralmente defendible (diga lo que diga Nietzsche, “elevando” la crueldad a la categoría de fiesta). ¿Es mejor que la crueldad gratuita fea? Tal vez, pero el “mejor” aquí

parece remitir nuevamente a una valoración moral. Y ésta es la que queremos esclarecer. Cerramos este punto con un último ejemplo: el espectáculo pirotécnico, atractivo para muchos, de un bombardeo televisado no parece tener un papel destacable en una valoración seria de una acción bélica.

El segundo problema es el de los valores -aquí estéticos- intrínsecos al objeto. Imaginemos algún objeto considerado generalmente bonito. A dice que es bonito. B dice que es feo. C dice que es cosa de gustos y *de gustibus non est disputandum*, etc. D dice que tiene razón A y que sabe hacerlo ver. Nos interesa analizar los posibles argumentos de C y D y veremos que, en un sentido diverso, ambos pueden tener razón. Parece claro que puede haber gustos diferentes que se aceptan como igual de válidos. Uno tiene ante un objeto una sensación, otro, otra, y queda descartado, por dogmático, establecer un único gusto válido. La perspectiva de C es claramente subjetivista. Pero ¿por qué todos diferenciamos, coincidiendo con los demás o no, entre cosas bonitas y cosas feas? ¿Y no se puede hablar a veces de mal gusto, por ejemplo? Un juicio estético meramente subjetivo sería demasiado gratuito. Debe haber algo en ciertos objetos que *hace ser bonito*.

Los objetos tienen determinadas características objetivas que producen ciertas sensaciones. Así puede ocurrir, por ejemplo, que las formas regulares nos parecen bonitas y las formas irregulares, feas. Y lo que el objetivista ingenuo de hecho cree es que quien niega la diferencia objetiva entre lo bonito y lo feo no sabe diferenciar adecuadamente entre esos objetos. Pero, en absoluto tiene por qué ser así. Podríamos pensar en otra especie con sensibilidad estética, digamos marcianos, a quienes encantan las formas irregulares. Tienen el mismo derecho a juzgar con los signos inversos. Y las dos partes tienen razón si dan por supuesto que el juicio estético tiene su validez con referencia a la psicología común de la especie, y en sus

⁵³ Moore, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge University Press. London, 1966. Sección 50.

respectivos planetas no tienen por qué explicitarlo siquiera. De modo que admitir la validez de los juicios estéticos no obliga a postular valores estéticos intrínsecos al objeto. La diferencia entre regularidad e irregularidad no es una diferencia en sí estética. Otra pregunta muy diferente es por qué la contemplación de determinados objetos puede producir una determinada reacción sensible. Parece que esta pregunta, hoy por hoy, no tiene respuesta. Lo único que podemos decir es que la relación entre el mundo físico y las sensaciones es tal que hace biológicamente viables a los seres vivos que pueblan este planeta.

Falta ver por qué D está tan seguro de que puede defender el juicio de A. D se da cuenta de que B, C y él mismo tienen una psicología comparable a A y dice sensatamente a B y C: fijaos, ¿no veis estas formas regulares? ¿Se os han escapado? Es evidente que D tiene que hacerle la concesión a C de que interviene decisivamente la subjetividad humana, pero ofrece una propuesta sensata para, al menos ocasionalmente, discriminar el acierto de los juicios estéticos. Este último aspecto es muy importante, sobre todo, en relación con los objetos de arte ambiciosos hechos por el hombre. Aquí se trata de detectar características formales muy complejas pero generadas precisamente para la sensibilidad estética más o menos educada. Determinadas piezas de música clásica pueden ser cosa exclusivamente de los expertos. Sólo para ellos tienen sentido, pero estos expertos tienen todo el derecho a decir: estas piezas son lo más maravilloso que hay. Se acepta el juicio porque ellos las entienden mejor y los demás dirían lo mismo si fueran expertos. Éstos se refieren a un potencial estético que no hay por qué desechar.

Moore no reconoce que un mundo sin contemplador mantiene sus características potencialmente bonitas sin por eso ser bonito y, por tanto, tampoco mejor, porque las mismas características pueden ser potencialmente feas (sirva el ejemplo de los marcianos aficionados a la irregularidad).

Aunque el juicio estético no sea un juicio moral, el análisis de un juicio valorativo con

implicaciones éticas a un nivel estrictamente hedonista nos daría el mismo resultado. “Esto es bueno” significa: esto tiene unas características que a mí (o a nosotros) en determinado contexto me hacen sentir bien o, al menos, mejor que sus alternativas, o promueve un bienestar futuro. El hedonista, ciertamente, no caerá en la ingenuidad de Moore, ya que presupone que es la relación del objeto con el ser sensible la que importa.

Es frecuente el uso del lenguaje para atribuir, aparentemente, una propiedad a un objeto que, no obstante, no resulta ser una propiedad si nos detenemos un poco en el significado. Podemos decir que las patatas son comida. Pero no existe, no es detectable en ningún objeto, la propiedad de ser comida. Lo que hacemos es atribuirles a las patatas un papel que se crea y elimina en función de las costumbres culinarias del hombre.

Para problematizar el tema se podría argüir: pero serán determinadas características físicas del objeto, de las patatas, las que constituyen su condición de comida. A esto podemos contestar que esto no tiene nada que ver con una percepción nítida del significado de la palabra “comida”, ya que éste no determina tales características (serían incluso opuestas de acuerdo con el aparato digestivo implicado), y es inútil buscar características asociables con la condición de ser comida, teniendo en cuenta que nos referimos, en su variante antropocéntrica, a un grupo de cosas que incluye la sal, las naranjas, las setas comestibles, las patas de cerdo y las liebres y no incluye, entre otras, las setas no comestibles, el césped y, se supone, los gatos. Parece imposible encontrar una definición física que permita separar un grupo de cosas de otro. El término “comida” se refiere a una relación.

Respecto a las valoraciones en general aún no morales -para ser morales, como se explicará, hace falta una interpretación y valoración de la misma condición valoradora del ser sensible- se puede decir lo mismo: lo positivo y lo negativo no consiste en una característica inherente en lo valorado, por más que la atribución de valores no sea arbitraria sino debida a relaciones necesarias entre el objeto y el interés de quien valora.

Nuestro problema es entonces el siguiente: para la valoración moral tenemos que recuperar condiciones objetivas si creemos en su justificabilidad racional y la posibilidad de distinguirla de las manifestaciones de preferencias subjetivas.. Esto sólo es posible respecto a las *relaciones* de las que acabamos de hablar, no respecto a las *cosas*, cuya valoración es asunto privado (compartido o no). La valoración moral consiste precisamente en reconocer *objetivamente* estas mismas relaciones valorativas. Siempre se puede especular sobre el grado de cumplimiento de esta pretensión y se diría (seguramente con el respaldo de Nietzsche o Freud, entre otros) que en la práctica el juicio de valor moral emitido es un juicio del tipo que expresa simplemente mi relación con las cosas, siendo el ser humano una clase especial de cosa, por supuesto. Podemos llamar a este tipo de juicios “juicios morales psicológicamente determinados (o contaminados)”. Son las filias y fobias personales las que aquí determinan el juicio. Y se dice de algo que es bueno o malo cuando se debería decir: “me gusta”, “temo”, etc. Pero nuestra tarea consiste en ver la posibilidad, a pesar de la sospecha freudiana, de establecer las condiciones que se tienen que cumplir para que se dé un juicio moral ideal, un juicio liberado de las inclinaciones personales y sujeto a un criterio objetivo de acierto. Evidentemente, hay problemas *técnicos* como la falta de omnisciencia, como los límites de la razón en general. Y, naturalmente, también hace falta creer para ello que la moral no es una simple subdisciplina de la psicología, sino que puede tener una base objetiva exterior. Reconocemos que, salvo para los absolutistas platónicos e ingenuos, esto no es muy fácil de creer. Por otra parte, parece lícito afirmar que hay, al menos, pretensión de objetividad en el juicio moral y lo distinguimos por ello de una mera manifestación de gustos personales. Llamáramos “hipócrita” a quien confunde intencionadamente los juicios morales con una manifestación de preferencias subjetivas.

Descartada la ingenua afirmación de valores intrínsecos a los objetos o al entorno físico, los interrogantes básicos en torno al juicio de valor se pueden agrupar ahora en torno a

dos problemas. Primero, ¿qué base científica puede tener el juicio de valor? Segundo, ¿qué tipo de validez tiene?, ¿cómo se justifica? Y no falta quien reduce los dos problemas a uno sólo, multiplicando, a cambio, su tamaño. La validez del juicio de valor, en tal caso, iría paralela a la solidez de su base científica. Muchos positivistas tienden a pensar que el juicio de valor, simplemente por no ser científico, carece de toda pretensión justificable, más allá del simple gesto expresivo individual o el intento interesado de influir en los demás, carente de justificabilidad. El juicio de valor merece así el descrédito racional y cualquier ética se integra, en el mejor de los casos, en una teoría conductista limitada al estudio de la relación entre estímulos y respuestas.

El juicio de valor, efectivamente, no es objetivamente verificable, pero hay dos problemas teóricos que no se tienen en cuenta si se concluye que por esta razón el juicio de valor no puede justificarse racionalmente. Uno es que la ciencia misma tiene algún “interés”. El otro es que hay una realidad no expuesta a ningún procedimiento de verificación científica y, sin embargo, existente.

En cuanto al primer problema: el científico positivista radical no puede justificar su actividad científica. Un juicio como “la ciencia sirve para algo” no le vale, no le debería valer. Los intereses no son materiales. Pero, por otra parte, ningún objeto de indagación científica reclama su observación, esto es, no hay ninguna necesidad inherente a la actividad científica. La ciencia es un hecho práctico, se debe a decisiones prácticas y tiene implicaciones prácticas. La ciencia como investigación y ordenación de hechos puede ser ajena a la moral sólo en cuanto a sus aciertos empíricos e inferencias. Pero esos aciertos se convierten en arma, para bien o para mal. Se puede declarar la neutralidad del arma para defender su perfeccionamiento cualitativo (en general, el progreso científico), pero sólo a costa de no poder contestar a la pregunta “y el perfeccionamiento, ¿para qué?”.

La devaluación positivista del juicio de valor -ya sólo fijándonos en este enunciado se

puede ver el problema- resulta paradójica. ¿Qué criterio de preferencia (en favor del juicio científico) podría alegar el positivista sin asumir un juicio de valor? Desde luego, su prescindibilidad está lejos de poder ser probada. Cosa distinta es advertir que ciertas ventajas del enunciado científico, como su (potencial) verificabilidad objetiva no se encuentran en el juicio de valor que sólo puede ser ponderativo.

La ciencia misma, de hecho, define qué tipo de juicio es científico. Así otorga sólo validez endógena a determinados juicios. La validez del juicio científico reside para el científico en que el juicio sea científico. La verificabilidad empírica se exige en el seno de una actividad que se considera fundamentalmente, y con razón, verificación empírica. Pero así no llegamos nunca a la justificación de la emisión de juicios científicos, sólo los definimos. La formulación de juicios científicos como praxis requiere otra validación ya dada por supuesta. Es la *conveniencia*, desde alguna perspectiva, de esta actividad. En una jerarquía de juicios, el juicio científico es deudor del juicio de valor. Éste podría tener la siguiente forma: es bueno que haya juicios científicos. El problema está entonces en cómo justificar este juicio más allá de su cientificidad. Aquí se defiende que también se justifica por elementos fácticos, si bien, en parte, no empíricamente objetivos, es decir, científicamente verificables.

Y así pasamos al segundo problema. Cuando hablamos de una realidad que no es verificable científicamente no nos referimos a una verdad revelada. Hablamos del sentir, naturalmente. Ésta es una realidad fáctica, aunque sólo subjetivamente detectable. Si bien no epistemológicamente, es ontológicamente objetiva, premisa que mantengo aunque sea indemostrable. Y el problema epistemológico está resuelto en al menos un caso: yo sé que yo puedo sentir. El juicio de valor tiene pues, al menos en mí, un fundamento fáctico. Y cualquier ser esencialmente comparable conmigo me tendría que dar la razón. Podríamos expresarlo parafraseando a Descartes: “siento, luego existo”.

El sujeto *sensible* es probablemente como sujeto menos cuestionable que el sujeto

cognoscente. En la filosofía contemporánea hay propuestas de disolución de este último. De acuerdo con ellas el supuesto sujeto autónomo, escondido detrás de su comportamiento efectivo, no sería más que un nombre de una intersección de estructuras materiales y comunicativas, un acontecimiento plenamente integrado en un continuo de sucesos científicamente mejor tratable que un yo autónomo. Pero la realidad de los hechos sensibles no se deja integrar en estructuras objetivas continuas, no puede traspasar los límites del individuo (otra cosa es que se pueda “traducir” de alguna forma en hechos materiales comprensibles como tales traducciones, como el grito de dolor, etc.). Esto genera un problema epistemológico por cuanto no podemos hablar de una realidad estructurada de acuerdo con leyes o principios de causalidad científicas.

No obstante, que el juicio de valor carezca de las virtudes epistémicas del enunciado científico no es suficiente para descartarlo. Esto, en principio, sólo indica que las dificultades de justificación del juicio de valor son de naturaleza diferente que las del juicio científico. El rigor del procedimiento científico se debe a una autolimitación a lo epistemológicamente objetivo que no se puede hacer extensiva a todo juicio sin excluir del mundo lo que todo ser sensible experimenta constantemente. Convertir esta autolimitación en los límites del mundo sería una empresa sencillamente contrafáctica.

La falacia naturalista consiste en encuadrar dentro de la ciencia lo que se encuentra fuera de ella. No se puede sacar de un “es” algo que no tiene. Y parece cierto que en lo científicamente verificable no hay “debe ser”. Pero la discusión no acaba aquí, si estamos dispuestos a aceptar que hay algún “es” fuera del que manejan las ciencias. Esto nos permite sortear la falacia naturalista y advertir contra otra posible falacia -la falacia positivista- que identifica facticidad con verificabilidad científica. Nada impide que la subjetividad sensible como tal sea considerada fáctica.

De un juicio científico, o empírico en general, no se puede deducir un juicio de valor.

Sin embargo, en cualquier discusión se dan razones empíricas para defender una valoración. Por ejemplo: la sanidad debe ser gratuita; ¿por qué?; porque así los pobres también tienen acceso a la sanidad. En sentido estricto, pretender poder deducir la bondad de la sanidad gratuita del simple hecho de que los pobres tienen acceso a ella es una falacia. Pero esto no es lo que se pretende. Está implícito otro juicio en defensa del acceso de los pobres a la sanidad. De modo que se aduce un hecho del que se espera una mayor posibilidad de consenso en términos valorativos. Con “el acceso de los pobres a la sanidad” se menciona algo que resulta valorativamente más convincente que la gratuidad de la sanidad. Hasta ahora, de todos modos, sólo hay juicios fácticos.

La pregunta ahora es: ¿dónde encuentro la base para este potencial consenso? ¿Hasta dónde se puede retrotraer la argumentación fáctica para dejar al descubierto esta base? Siempre se llegará al sufrimiento: ésta es la tesis de este trabajo. En este caso -ni hace falta decirlo- preocupa el bienestar de los pobres. La afirmación de tipo empírico, científico, (el acceso de los pobres a la sanidad) sólo es comprensible como argumento si con ella se vincula un bien o un mal implícito. Y los interlocutores suelen darlo por supuesto. La discusión, si hace falta, sigue hasta que el vínculo del hecho con el sufrimiento quede claro. Se puede hablar del cáncer y de la muerte.

Podría argumentarse que este consenso está en un código moral compartido, y no necesariamente en el rechazo al sufrimiento en el que simplemente estaría inspirado mi propio código moral. Pero lo que se explica mejor con nuestra tesis es, precisamente, el por qué la discusión no tiene que salir de su aparente marco empírico, como justificación de la valoración. Que determinados hechos se relacionen con el sentir es algo muy creíble y no necesita el recurso a un código moral adquirido. La vinculación del juicio científico con el juicio referido al bienestar se da de forma tácita. Así, la no asistencia sanitaria al pobre, *le hará daño*. Y en esto está el argumento, aunque no se suele explicitar porque se repetiría siempre lo mismo. Y

este tipo de implicación tácita puede servir incluso para toda moral, aunque se declare revelada o inspirada en alguna autoridad (Dios ama a los humanos, esto es, quiere su bien, y este bien es su bienestar, a ser posible, el paradisíaco). Pero normalmente los juicios de valor ni siquiera se defienden señalando un código moral. En ellos obra de todas formas el criterio previsto por nuestra teoría y, a menudo, de manera muy directa. Todo juicio que implica un deber -o, en otras palabras, una distinción exhortativa entre el bien y el mal- se refiere a potenciales o reales perjuicios a seres sensibles. Su base material es el juicio fáctico que permite el valorativo en la medida en que somos capaces de relacionar el contexto con el sentir. Sabemos por qué con cierta probabilidad la falta de acceso a la sanidad es objetivamente mala.

Todo ello no quiere decir que el juicio de valor concreto sea fácilmente defendible. La dificultad no está tanto en descubrir lo que determina la legitimidad del juicio moral, como en el hecho de que los argumentos del tipo científico pueden ser muchos, sencillamente porque las implicaciones pueden ser múltiples, de hecho, infinitas. Sigamos con nuestro ejemplo.

A dice: La sanidad debe ser gratuita porque permite la atención a los pobres.

Si alguien piensa que A ha demostrado que la sanidad gratuita es la buena, está equivocado porque ahora viene un argumento en contra.

B dice: La sanidad gratuita es mala porque rebaja la calidad de la asistencia en general.

Los dos argumentan bien. Y B recurre exactamente al mismo tipo de legitimación, de defensa racional de su juicio, que A. Se alega un hecho cierto y se hace por las implicaciones sensibles que tiene. Sin embargo, la conclusión valorativa difiere.

Aquí vemos por qué el juicio de valor no es verificable. Siempre es una ponderación de pros y contras difícilmente comparables, de alcance difícilmente estimable. El juicio de valor sólo puede resumir una consideración parcial de las implicaciones sensibles en el objeto del juicio. La discusión entre A y B sólo sirve para que, teniendo en cuenta las implicaciones más importantes, se facilite un ejercicio de priorización sensata que permita promover o des-

cartar una determinada opción. Se destacan pros y contras, directa o indirectamente relacionados con el sufrimiento, para contrapesarlos y promover así la decisión de mayor peso beneficioso.

Hay evidentes dificultades para resolver discusiones como la que nos sirve de ejemplo, y nos puede parecer muy insatisfactorio hacer depender la victoria argumentativa de algo tan difícil de cuantificar con medios empíricos. Pero es una dificultad inherente a la cosa y no erróneamente creada por nuestra incapacidad de razonar adecuadamente y de evitar tropezones letales con cualquier falacia.

Si nuestro análisis del juicio de valor es correcto, tenemos que llegar a la conclusión de que en algún momento resulta problemático preguntar, siguiendo una cadena argumentativa, “y esto, ¿por qué es bueno?” La pregunta por la bondad llegaría a sus propias premisas. Este caso ocurre si preguntamos “¿y por qué es bueno no sufrir?”. Si todo valor se deriva del sufrimiento, es una pregunta tautológica. En cualquier caso, la respuesta sólo se puede dar en forma de una teoría ética y no en forma de una continuada aplicación de uno u otro código moral. Respecto al sufrimiento no nos sirve la valoración típica, la de las cosas que nos afectan.

Por ello no podemos darle la razón a Javier Muguerza cuando mantiene, hablando del “fracaso del naturalismo clásico, capitaneado por el utilitarismo”, lo siguiente:

Al decir que algo *debe* hacerse porque *es* útil, la razón aducida -aun si en sí misma constituye un juicio de hecho- sólo vendría a surtir efecto justificatorio por descansar en una evaluación positiva de la utilidad. En cuyo caso, ni tan siquiera habría habido ocasión de incurrir en la falacia naturalista, esto es, de transitar del lenguaje fáctico al lenguaje evaluativo. Simplemente no habríamos salida de este

último.⁵⁴

Primero conviene aclarar que a discusión sólo está la utilidad para promover el bienestar, no cualquier utilidad, como la de una bomba para matar a muchos de golpe, por ejemplo. De modo que el efecto justificatorio hay que buscarlo en la promoción del bienestar. Nos encaminaríamos mal si ahora dijéramos que el bienestar es bueno (de forma análoga a la valoración de cualquier hecho físico), exponiéndonos con ello a la pregunta “¿por qué es bueno?”. En contra de ello, el bienestar sería la última palabra, el fundamento que subyacería a cualquier evaluación. Se podría llamar el bien en sí, o el bien radical. El “valor” del bienestar para el naturalista no es comparable con el valor de las cosas (por producir bienestar). Por tanto, no estamos en un mismo lenguaje evaluativo.

El lenguaje fáctico del tipo *es útil para el bienestar* enlaza en la argumentación moral la evaluación con su fundamento, evidencia premisas teóricas que no tienen por qué ser juicios de valor (desde luego no pretenden serlo). Se va más allá del lenguaje puramente evaluativo. Es importante ver la sustancial diferencia entre decir “bueno es cumplir las promesas” y “bueno (en sí) es el bienestar humano”. J. Muguerza no parece asumir esta diferenciación en el comentario citado. Preguntémonos por qué valora el ser humano. “Porque busca el bienestar, un bien en sí”, es una respuesta sensata. No lo es “porque busca cumplir promesas, que es algo bueno”. Hay una diferencia. El utilitarista defiende una teoría para la cual puede tener una base empírica. Después la aplica, valorando con la justificabilidad que le da esta base.

No se debe preguntar, por qué es bueno el bienestar, como si fuera una cosa más a juzgar, sino ¿por qué defiendes como fundamento de los juicios de valor el bienestar? Hay

⁵⁴ Muguerza, J.: *La razón sin esperanza*. Taurus Ediciones. Madrid, 1977. Pág. 82.

muchos indicios empíricos que apuntan al sentir humano como base del juicio de valor. Esto no significa por sí sólo que esta base sirva de justificación. Hace falta una teoría ontológica sobre la constitución del mundo y la condición de agente moral del ser humano en el mundo. En una teoría naturalista puede tener un papel el sentir y su controlabilidad o al menos su relación con las acciones humanas. El juicio de valor tiene sentido porque las acciones pueden determinar el sentir a través del contexto en el que inciden. El deber consiste en la incidencia máximamente acorde con unas exigencias que provienen del propio sentir. Esto no es un juicio moral sobre el deber, sobre el sentir o sobre las acciones, es una teoría ética que da a la razón moral una base natural.

Las dificultades de apreciar y contrapesar las implicaciones sensibles de nuestras acciones u omisiones explican suficientemente las dificultades de defender un juicio concreto u otro. En algunos casos, en un contexto usual, el juicio no parece demasiado difícil. Normalmente será claramente malo maltratar a un bebé. Otras actuaciones violentas pueden tener una justificación moral coherente por ser defendibles como medio para evitar males peores, sin dejar de ser problemáticas. Un error bastante común que suele impedir discusiones morales serias es el de reclamar para las propuestas una condición no problemática. Así casi nunca las puede haber. No es esperable, ya que los problemas más importantes sólo existen por las serias dificultades de resolverlos. Desde una perspectiva moral simplemente tiene que ser mejor el remedio que la enfermedad. Y las píldoras amargas también cumplen su función.

De acuerdo con lo dicho, el juicio de valor se puede respaldar fácticamente:

- a) indicando a qué otra situación con implicaciones sensibles puede llevar la situación juzgada (la sanidad gratuita es buena porque evita casos de cáncer y de muerte); y
- b) explicitando las implicaciones sensibles de una situación (el cáncer y la muerte producen miedo, dolor, etc.).

En a) predicamos algo de medios parciales. En b) tratamos medios físicamente últimos

e indicamos sus implicaciones sensibles concretas, directas. Con ello llegamos al final de la argumentación valorativa.

Si los utilitaristas no se hacen acreedores, necesariamente, de incurrir en la falacia naturalista es porque su “es” se encuentra con el “debe ser” en un ámbito que no es fáctico material o empíricamente objetivo, sino fáctico sensible. Y ¿quién ha demostrado que del “ser” sensible no se deriva un deber? ¿Se ha intentado siquiera? Habría que demostrar que no se puede derivar el deber de las necesidades naturales. Otra discusión es si la identificación del “debe ser” con la promoción del bienestar positivo realmente es acertada. Ya lo hemos dicho en otras ocasiones, hace falta una pequeña rectificación: el problema es el malestar. Esto afecta a preguntas importantes como ¿es mejor un mundo con mil felices y un infeliz o, *caeteris paribus*, un mundo sin estas 1001 personas?, o la pregunta metafísica por la superioridad del ser respecto a la nada, etc.

Como hemos dicho, si decimos “atender sanitariamente a los pobres es bueno porque así se evita mucho sufrimiento” y se sigue preguntando “¿y por qué es malo el sufrimiento?”, nos encontramos con un salto conceptual que ya no se resuelve con un juicio de valor. El término “malo” en este sentido no sirve. El sufrimiento es un *mal* en otro sentido, un mal ya no relativo sino absoluto, y conociéndolo, experimentándolo, sabemos por qué hablamos de cosas malas. No hay ningún “porqué” de la maldad del sufrimiento, sólo hay un “porqué” de la maldad de las cosas, situaciones, etc., que es su relación con el sufrimiento.

¿Dónde “es” el “debe ser”, pues? El “debe ser” remite a alguna instancia que apremia. ¿No puede ser la de las sensaciones negativas, la del dolor, de la angustia y de las necesidades insatisfechas? El “debe ser” se origina en el malestar, y éste está supuesto en ciertos juicios objetivamente verificables, sólo así éstos pueden admitirse como argumento, como premisa válida para el juicio de valor. Que algo debe ser porque algo es es una idea que parece viable, si en lo que es se encuentra inherente algún “debe ser”. En la sensibilidad parece darse la

posibilidad de un correlato fáctico a la noción de algo necesario en un sentido moralmente relevante (no por determinismo, por ejemplo), en un sentido de orientación obligatoria de nuestras decisiones y acciones. Sin embargo, hay, en principio, dos problemas muy serios que parecen justificar la alegación de falacia naturalista. Primero, sigue siendo, con todo, muy extraño que algo, sólo por ser, nos remita a algo que debe ser. ¿Cómo “elige” su confirmación o sus alternativas algo simplemente por ser? Segundo, nuestro fundamento fáctico último es, en principio, lo que llamaríamos “inclinaciones”. De la coacción natural no puede haber un paso automático a la moralidad, como se reconoce en el conflicto kantiano entre razón e inclinaciones.

En cuanto al primer problema conviene nombrar primero dos posibles variantes del paso del “es” al “debe ser”: a) X es, por tanto X debe ser, y b) X es, por tanto debe ser Y (diferente de X). La variante a) parece moralmente bastante estéril al apuntar sólo a la pasividad o, como mucho, al mantenimiento de algo. La variante b) es más interesante, pero, inicialmente, aún más complicada de defender. ¿Cómo puede encontrarse anticipado en X, sólo por ser, un Y reivindicable? Hay algo de imposible en esta idea. ¿Cómo se lee en X lo que no está dentro de él ni es una simple consecuencia previsible de los acontecimientos que lo puedan afectar? Nuestra solución es la siguiente. X, por ser, efectivamente, no determina como necesario (por razones morales) ningún Y. X sólo puede tener inherente una autoafirmación o una autonegación. Esto es, precisamente, lo que se da en los estados sensibles. Y todo “debe ser” que implique nuestra intervención racional en el mundo se deriva del X que dice X *no debe ser* (en el sentido, evidentemente, de que debe no ser, no en el sentido de que X no es necesario). (Por razones que ya han aparecido y volverán a aparecer en el contexto de la negación de la necesidad de la felicidad, la autoafirmación de X nos parece irrelevante; sólo decimos aquí, economizando las palabras, que la no existencia como tal no se puede tematizar como problemática.) De modo que sustituimos la posible falacia “X es, por tanto debe ser Y” por la afir-

mación “X es, por tanto X no debe ser para todo X autonegativo (que por otro nombre tiene “sufrimiento”). Posteriormente, podemos considerar los causantes del no ser de X, que son, en definitiva, las conductas correspondientes biológicamente previstas o conocidas por experiencia. Entonces es cuando decimos “se debe hacer tal cosa, Y por ejemplo”. Pero justamente la priorización del “no debe ser X” sobre los Y’s que anulan X es lo que permite concebir una ética deontológica. El reconocimiento de que, por encima de cualquier otra consideración, no debe ser X hace razonable un distanciamiento de los Y’s en concreto que constituyan las soluciones meramente individuales, el obrar de acuerdo con nuestras inclinaciones. Podemos defender razonablemente un compromiso moral mayor con no X que con Y. Ésta es nuestra respuesta al segundo problema.

Además, el sentido, la función pragmática, del juicio de valor requiere nuestra capacidad de pasar del sufrimiento como *causa* de nuestro comportamiento (nuestra huida) a los *finés* como determinantes de éste, esto es, la posibilidad del control activo del sufrimiento futuro. A la necesidad se añade la posibilidad. Y aparte de esto, en defensa de la ética deontológica, hay que intercalar aquí el paso del interés individual a la manifestación de los intereses en conjunto, el bien global. La razón reconoce como mal a todo lo que es equivalente al mal que se experimenta en privado. El sufrimiento del otro adquiere la misma importancia que el propio. Para una ética hedonista el juicio de valor tampoco se queda sin función; marca la diferencia entre la espontaneidad animal y la astucia egoísta. Pero no hablaríamos de juicio de valor moral, el juicio que nos indica -o al menos nos hace potencialmente exponernos a- obligaciones a asumir desinteresadamente.

Podemos considerar el deber como una de tres clases de “obligaciones” jerarquizables:

a) La obligación espontánea. Los animales y el ser humano en tanto animal obedecen a sus inclinaciones predominantes en cada momento. No hay represión de los instintos, sólo huida inmediata del sufrimiento, que por previsión biológica se da a través de ciertas

conductas.

b) La obligación hedonista. Interviene la inteligencia o astucia. Sabiendo lo que uno puede saber, calcula las ventajas o desventajas futuras de la huida inmediata del sufrimiento y va, por ejemplo, al dentista.

c) El deber moral. Tiene como perspectiva el mayor bien obligatorio en el mundo. El deber es la lucha por la reducción global del sufrimiento. “Moral” es el epíteto de la correspondencia conductual potencialmente más cualificada a las exigencias naturales en su conjunto.

Si es así, el nivel c) no existiría sin los niveles a) y b). Luego éstos se tienen que integrar en su fundamentación. El nivel c), además, se puede considerar superior, ya que puede sancionar los niveles a) y b); desde el nivel c) se pueden adoptar o no los otros. No es posible la relación inversa. En la moralidad tenemos una ampliación de nuestro potencial de respuesta a los hechos con los que nos encontramos. c) es el nivel de la máxima eficacia posible de la eliminación del mal. No es un conjunto de leyes.

El que el “debe ser” surja del “ser” del sufrimiento, por vía del “debe no ser” por tanto, nos permite desmarcarnos también de cierto naturalismo efectivamente falaz, consistente en mantener que algo es bueno simplemente porque es natural, porque siempre es así, porque es normal. La idea parece ser que lo que existe o lo que existe mucho es mejor que lo que no existe o existe menos. Pero la existencia (o el ser) como tal no es ningún criterio. Afirmaciones como “el bien es el ser” sólo suponen la anulación de los conceptos valorativos. No haría falta lenguaje evaluativo alguno. El mal sería bueno por ser. En estos casos se está negando el juicio de valor, cuya función de facilitar respuestas diferenciadas al entorno en función de nuestras necesidades se sacrifica en aras de reducir éstas a la manipulación idealista de nuestra percepción del mundo. El mundo es bueno, esto es un consuelo. ¿Pero por qué necesitamos consuelos? ¿Porque el mundo es bueno?

En toda justificación de un juicio moral llegamos a principios morales que giran en torno al bienestar (mejor: no malestar), normalmente, pero no necesariamente, humano, aun si se trata de las más imaginativas fórmulas de salvación. Hemos intentado iluminar la naturaleza del juicio moral de acuerdo con lo que parece ser su pretensión y presuponiendo su funcionamiento adecuado. En la práctica, sin embargo, puede estar fuertemente contaminado por nuestras inclinaciones y, aunque se mantiene en pie la necesidad de justificarlo en términos del bienestar de los seres sensibles, la valoración puede basarse en fobias o filias poco acordes con tal bienestar. Pero esta desvirtuación natural del juicio moral racional difícilmente se reivindicará, por más que se insista en sus resultados, por lo cual no será necesario rectificar nuestro análisis del juicio moral como la pretensión de relacionar adecuadamente el mundo de los hechos físicos con el de los hechos sensibles y, más concretamente, con los hechos sensibles negativos, y esto desde una perspectiva lo más global posible.

De forma similar se puede argumentar respecto a la falacia natural según G.E. Moore. Este filósofo critica las éticas naturalistas, entre las que remarca el hedonismo y el utilitarismo. El mensaje principal de estas teorías éticas sería “el placer (o la felicidad) es el único bien”. Moore observa que con ello se pretende decir más de lo que se puede decir coherentemente, que sería insignificante. Se diría simplemente: “el placer es el placer” o, como mucho, “doy el nombre de bueno a todo lo que produce placer, con lo cual tendré un sinónimo de placentero”.

Dado que hemos defendido la idea, sin duda naturalista,⁵⁵ de que los juicios de valor

⁵⁵ La discusión sobre el naturalismo contenida en este capítulo y su defensa poco tienen que ver con otro tipo de naturalismo. La necesidad y legitimación de la valoración moral atenta al sentir, al bienestar y malestar, no es asimilable al naturalismo doctrinal que deriva las normas morales de una supuesta ley natural superior -metafísica o divina- que exige de la constante reedición y contextualización de las normas. Es fácil ver que hay

sólo pueden tener sentido en relación con experiencias sensibles, tenemos motivo para poner serias objeciones a la facilidad con que G.E. Moore y otros descartan todo naturalismo ético como falaz. Se trata de defender entonces que un juicio como “X es bueno” efectivamente puede significar algo claramente diferente a “X es placentero” y al mismo tiempo no entrar en contradicción con declarar como único bien el placer.

Lo primero que hay que constatar es que “el placer es el único bien” sencillamente no es un juicio de valor. Pretende ser un juicio teórico explicativo de nuestros juicios de valor y de su razón de ser. Puede ser una afirmación acertada sin que tenga que ser lo mismo, pongo por caso, “el conocimiento es bueno” y “el conocimiento es placentero”. En el juicio de valor entra un perspectivismo y una orientación práctica que están ausentes en el juicio de hecho, susceptible a ser juzgado verdadero o falso. Así el juicio teórico a discusión, “el placer es el único bien”, puede significar: se justifica como juicio de valor lo que asigna la palabra “bue-

un claro componente histórico en la evolución de las verdades naturalistas siempre presentadas como inamovibles, que desmiente la pretensión de su carácter absoluto y directamente legible en la naturaleza. En la tradición judeocristiana, por ejemplo, ha habido múltiples interpretaciones dramáticamente importantes y cambiantes en materias como la herejía, la esclavitud, el estatuto humano de la mujer, la carencia del alma en los salvajes, la pena de muerte, la aceptación de determinadas teorías científicas, el rey por la gracia de Dios, etcétera. La ley natural tiene una extraordinaria flexibilidad tanto histórica como cultural. Entre las diversas religiones hay una gran divergencia sobre lo naturalmente bueno. Pero ante el carácter absoluto de la ley natural sólo cabe considerar esas divergencias interpretativas como una extraordinaria trayectoria del error, encabezada por las autoridades que administran la verdad universal. Seguirles en este empeño es mostrar minoría de edad, podemos decir, parafraseando el comentario de Kant sobre la mentalidad preilustrada. Lo que, de acuerdo con nuestras preocupaciones expuestas en la segunda parte del trabajo, nos parece destacable como un error naturalista típico y de extrema gravedad de rectificación aún pendiente es, en la actualidad, la oposición de las autoridades católicas e islámicas al uso de los medios anticonceptivos. El sufrimiento que esta oposición provoca en todo el mundo tiene -no parece exagerada la expresión- dimensiones bíblicas.

no” a lo que se quiere promover, porque en la ponderación de las implicaciones prevalece el placer. En la valoración se cuenta con todo un contexto causal que la atribución directa de placentero o doloroso no abarca. También para el naturalista, “el conocimiento es placentero” es compatible con “el conocimiento es malo” cuando aísla una situación o un tipo de situación de conocimiento que, a pesar de significar para un individuo en un momento concreto placer, causa también daños. “El conocimiento es placentero” no me obliga en absoluto tener en cuenta cómo el conocimiento incide en otras cosas con otras implicaciones sensibles. Aun si es cierto su carácter inmediatamente placentero, no está dicho todavía si lo tengo que promover o no, ni tampoco esto se deriva de la teoría de que no hay otro bien que el placer. Así se justificaría un término que sea a) diferente de placentero y b) perfectamente acorde con la teoría del placer como único bien. El problema lógico que plantea Moore parece sorteable.

Hemos descartado en las últimas páginas tanto la falacia naturalista según Hume como la indicada por Moore. Resultan poco concluyentes para descartar una base natural del juicio de valor. En el caso de Hume, la falacia se mantiene sobre la base de hablar de un “es” como algo físicamente describable en lo que no se incluyen los estados sensibles. Éstos constituyen una realidad cuya desvinculación del “debe ser” no es evidente. Con respecto a Moore mantenemos que los términos valorativos pueden usarse de una forma no directamente análoga a los adjetivos de los estados sensibles (placentero, doloroso, etc.) sin que se tenga que descartar por ello, lógicamente, un desarrollo naturalista de la teoría ética.

También existe la tesis de que lo que propiamente buscamos son las cosas que deseamos, no la felicidad o el placer. Esto puede ser cierto, pero no es un argumento contra las tesis naturalistas. Sólo podemos intervenir en el mundo material y nuestra suerte depende de él, por lo cual un deseo por funcionalidad biológica tendrá contenido material. Desear algo es verse conminado a hacer algo que incide en nuestro bienestar. El deseo frustrado es sufrimiento. Todo bienestar, si puede depender de nuestro comportamiento físico, evidentemente tendrá

objeto físico. Pero el respeto al deseo es el respeto al bienestar del deseante y no el reconocimiento del valor intrínseco del objeto deseado, con lo cual se mantiene en pie que, en última instancia, nos importa nuestro bienestar y sólo como medio, las cosas o el contexto en general. Éste, por sí mismo, no puede rivalizar con el principio motor de lo agradable/desagradable.

Todo juicio de valor es de difícil justificación, pero lo que los hace aceptables, prácticos y oportunos es la posibilidad de su justificación. Esta justificación tiene que ser racional, compartible entre los interlocutores, y, por lo mismo, basarse en algún conocimiento. Éste tiene que abarcar, aparte de las relaciones causales de las cosas entre sí, sus efectos sobre nuestro sentir.

Pero no se puede defender el parentesco entre los dos tipos de juicio, el fáctico y el valorativo, al precio de negar la distinción entre valoración y conocimiento empírico, intuitivamente evidente. Lo que mantenemos es que esta diferencia no se debe propiamente al tipo de juicio sino al objeto representado en el juicio. El juicio de valor no constata hechos físicos ni acontecimientos individuales del tipo “me gusta...”. Es un sopesamiento de las implicaciones sensibles del objeto juzgado.

De nuestra concepción del juicio de valor se deriva que no tiene sentido valorar el sufrimiento. “El dolor es malo” es, como juicio valorativo, un juicio desafortunado. Cuando digo que el dolor es el mal en sí, no hago un juicio valorativo, sino fáctico teórico. El juicio de valor sólo aparece cuando un contexto es relacionable con el sentir. Podemos hablar de su mayor o menor intensidad, pero su carácter desagradable y rechazable/autorechazado ya está incluido en el mismo concepto. Ninguna valoración puede aportar nada a la experimentación del sufrimiento. No se puede relacionar con el yo; es el yo relacional mismo. Lo que queremos decir cuando llamamos al sufrimiento “mal radical” o “mal en sí” es que es el criterio de toda valoración necesaria. Y por valoración necesaria hay que entender la valoración que

puede comprometer nuestras acciones hasta el punto de justificar la aceptación de algún coste personal, desde un coste mínimo que podemos llamar “pequeño esfuerzo” hasta sacrificios importantes. Y con ello abarcamos tanto la valoración hedonista (perspectiva individual) como la valoración moral (perspectiva global). En resumen, entendemos como equivalentes las expresiones “el sufrimiento es el mal radical” y “el sufrimiento es el criterio de las valoraciones necesarias”.

No tiene sentido, decimos, valorar el sufrimiento. Simplemente hay que entender tal concepto. Su constitución intrínseca se conoce a través de esa experiencia sin la cual no se puede entender el término “sufrimiento”. Provocar esta experiencia es muy fácil, y cualquier duda puede quedar eliminada de inmediato y sin que medie juicio de valor alguno. (Las posibilidades son infinitas. Para no dejar este punto sin ejemplo: entrar en contacto con fuego podría ser una.) El mal como concepto valorativo es, se puede decir, la circunstancia del sufrimiento. Y si se mantiene la palabra “mal” en “mal intrínseco” o “mal radical” es por la evidente relación del sufrimiento con su propia circunstancia.

Como hemos dicho, entendemos por juicio moral un juicio relativo a la sensibilidad. Es diferente de lo que, para distinguirlo, vamos a llamar “enjuiciamiento moral”. El enjuiciamiento agrupa los juicios referidos a la supuesta estatura moral de las personas. Este tipo de juicios tiene una función pragmática que trasciende de antemano –y así se pretende– el uso del lenguaje como mero vehículo de nociones significativas, en lo que lo convierte en comparable, por ejemplo, con los saludos o los insultos. Tiene carga psicológica (indignación, gratitud) y constituye una amenaza o promesa (las propias del repudio y la alabanza). No es imposible salvar un fondo significativo en el enjuiciamiento, pero de este significado no se deriva directamente su acierto pragmático. El enjuiciamiento como tal es *irracional* y será bueno o malo en función de un juicio de valor que consideramos racionalmente justificable. El fondo significativo parece expresar las intenciones de las personas en relación con su

propia capacidad de distinguir entre el bien y el mal (sea esto lo que sea). Entonces la persona mala es la que, en comparación con la persona buena, hace esperables unas decisiones y un comportamiento más malos que el de la persona buena en términos de reducción del mal global. Tiene sentido decir esto, como tiene sentido decir que un terremoto es malo. Si conviene alabar al malintencionado o no ya es otra cuestión, cuestión subordinada, en todo caso, a nuestra perspectiva global, para la cual consideraciones respecto a culpas o méritos sólo tienen un interés instrumental. En este trabajo evidentemente se defiende el compromiso con el criterio moral, compromiso que no asume el malintencionado. Pero sólo lo defendemos porque creemos que es *bueno*, no porque queramos inventariar la estatura moral de los demás. Y lo que significa “bueno” en cuanto a su justificabilidad racional, ya lo hemos dicho. No significa, quede resaltado, que la propia bondad pueda ser un fin en sí. Es una lamentable necesidad. Es, por los posibles sacrificios, un mal, aunque menor. E inversamente también lo podemos decir así: la maldad del criminal nos interesa única y exclusivamente porque nos interesan los crímenes. Es clara, a la vez, la gran importancia *práctica* que tiene el enjuiciamiento moral.⁵⁶

⁵⁶ No sobra una pequeña observación respecto a los errores que se suelen cometer a la hora de emplear términos de hecho valorativos para justificar un supuesto criterio moral. Si comparamos, por ejemplo, la palabra “asesinar” con el término “quitar la vida”, descubriremos una diferencia valorativa ya dada. “Asesinar” parece significar: quitar la vida a un ser humano intencionadamente y sin justificación. Así es fácil decir “asesinar es malo”, pero no es un juicio de valor significativo sino una tautología. Ciertos planteamientos fundamentalistas además parten -aprovecho el ejemplo- de que quitar la vida es sinónimo de asesinar y pretenden haber dado así con una noción irrefutable del mal. No es tan fácil. Quitar la vida no es lo mismo que asesinar en cuanto a la semántica valorativa, aunque coincida la referencia objetiva de la eliminación de la vida. La propia valoración de una referencia objetiva sólo es posible en función de nuestra experiencia y la prospección de sus implicaciones. Desde luego no hay ningún motivo para considerar la valoración moral limitada a términos como “bueno” o

Dada la relevancia de Moore en la discusión ética contemporánea consideramos oportuno ocuparnos un poco más de él. Moore ofrece un ejemplo llamativo de fracaso teórico. Se plantea como objetivo central de su libro *Principia Ethica* contestar a la pregunta: ¿qué es lo bueno como tal, el bien en sí (*good in itself*)? Lo bueno, según Moore, es simple, inanalizable e indefinible. Lo bueno también es autoevidente. Avanzando en la lectura, una vez que ya estamos resignados a conformarnos con una respuesta abstracta de reminiscencias metafísicas, aparece lo siguiente, como supuesta respuesta a la pregunta planteada:

Las cosas con creces más valiosas que conocemos o nos podemos imaginar son determinados estados de conciencia, que se pueden describir someramente como placeres de interrelación humana y el disfrute de objetos bonitos. Nadie, probablemente, que se haya hecho esta pregunta, ha dudado nunca de que los afectos personales y el aprecio de lo que es bello en el Arte o la Naturaleza sean buenos en sí mismos.⁵⁷

“malo”. Sólo ocurre que éstos son los más nítidamente despojados de toda referencia objetiva, material. Existen numerosos términos valorativos con tales referencias: “crimen”, “infamia”, “hipocresía”, por ejemplo, o “grandeza”, “heroísmo”, “maravilla” y muchos otros. Estos términos, precisamente por su contenido referencial objetivo, tampoco implican una actitud necesaria de rechazo o aprobación en todo contexto, ya que, desde una perspectiva más amplia que la en principio tácitamente adoptada, un mal como la hipocresía puede estar justificado como mal menor y el heroísmo en contextos inoportunos puede tener más efectos negativos que positivos. Es importante, por tanto, tener en cuenta en las discusiones morales el uso de términos valorativos y la perspectiva en la que se insertan.

⁵⁷ Moore, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge University Press. London, 1966. Sección 113.

“By far the most valuable things, which we know or can imagine, are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one, probably, who has asked himself the question, has ever doubted that personal affection and the appreciation of

Después de haberse dedicado durante tres cuartas partes de su ensayo a desmontar las argumentaciones en torno a especulaciones sobre lo que es distintivo de lo bueno y que nos pueden ayudar a entender el juicio de valor, Moore nos ofrece, como toda explicación, un juicio de valor basado simplemente en su parecer respecto a qué cosas son buenas.

Hay un cambio de lenguaje que dificulta ver claramente la contradicción, aunque sí muestra, por su arbitrariedad, una falta de coherencia para con los propios objetivos de su ensayo. Del bien en sí ha pasado a las cosas buenas en sí o al valor intrínseco de las cosas. Esto ciertamente no es lo mismo, y es sorprendente que Moore lo pudiera pasar por alto. Las cosas con valor intrínseco, si las hubiera, no nos dirían qué es el bien como tal. Así buscaríamos en vano alguna indicación respecto a cómo, siquiera, se detectan los valores intrínsecos. Moore lo sabe porque se le ha evidenciado lo autoevidente, pero nosotros estamos condenados a creerle, sin más, sus resultados, porque no nos parecen evidentes en absoluto.

Parece que Moore se cree con las espaldas cubiertas al llamar “indefinible” el bien en sí, por un lado, y al asignar intuitivamente valores intrínsecos, por otro. Pero la pregunta por el bien en sí es una pregunta que requiere aclaración conceptual. Ni señalando las cosas consideradas buenas en función de su valor instrumental ni señalando una serie de cosas con supuesto valor intrínseco, obtenemos la respuesta. Lo único que hacemos así es privarnos de la posibilidad de justificar tales señalamientos. Las dificultades que tiene Moore para apoyar su supuesta respuesta se ven en el gratuito trapicheo de valores intrínsecos al que se dedica, una vez revelada su solución.

Veamos alguna muestra. Hablando de emociones “apropiadas” a objetos bonitos, Moore mantiene:

what is beautiful in Art or Nature, are good in themselves.” (Traducción nuestra).

Todas estas emociones son elementos esenciales en grandes bienes positivos; son *parte* de todos orgánicos que tienen gran valor intrínseco. Pero es importante observar que estos todos son orgánicos, y que, por tanto, no se sigue que la emoción, *por sí misma*, tuviera algún valor, ni que, si fuera dirigida a un objeto diferente, el todo formado así pudiera ser malo.⁵⁸

Evidentemente Moore se olvida de darnos elementos teóricos para establecer cuáles son las emociones apropiadas para los diferentes objetos. Bueno es apreciar lo bonito nos quiere decir. Sólo podemos especular sobre la teoría implícita. ¿Se trata de concebir la valoración ética como árbitro de la valoración estética?

Y recojamos también un “todo orgánico” malo. Opina Moore que uno de los peores males que hay es la lascivia, porque es el amor a lo feo.⁵⁹ Sorprenden diversos aspectos en esta afirmación. Primero, el sentido común nos hace ver como males mucho más graves que la lascivia males como maltratar a niños o la crueldad, por ejemplo. ¿Tanto nos equivocamos? Una segunda objeción se basa en que la palabra “lascivia” parece ser valorativa. Representa, parece, ciertas manifestaciones de deseo sexual malas o incluso el deseo sexual malo como tal -esto depende de la moral sexual en consideración-. Así tenemos una tautología que no aporta nada. Hay que juzgar la referencia, no la referencia juzgada. Se trata por lo demás -esto es la tercera objeción- de un simple juicio de valor sin el estatus teórico esperado. No explica nada.

⁵⁸ Moore, G.E.: Op. cit. Sección 113.

“All of these emotions are essential elements in great positive goods; they are *parts* of organic wholes, which have great intrinsic value. But it is important to observe that these wholes are organic, and that, hence, it does not follow that the emotion, *by itself*, would have any value whatsoever, nor yet that, if it were directed to a different object, the whole thus formed might not be positively bad.” (Traducción nuestra).

⁵⁹ Moore, G.E.: Op. cit. Sección 125

La última objeción, y va la cuarta, se refiere al argumento: la maldad de la lascivia reside en el amor a lo feo. Podemos admitir que, al margen de la excitación sexual, los órganos sexuales pueden parecer feos. Ni los artistas plásticos ni los poetas suelen usarlos como motivo. Pero nuevamente nos preguntamos ¿cree Moore que el mundo afectivo y las necesidades del ser humano se deben ajustar a un supuesto carácter objetivo de los valores estéticos? Parece que sí, pero no sabemos por qué. Nos tememos que aquí habla más el sentido de vergüenza que la teoría.

Otra afirmación curiosa de Moore es que el dolor (*pain*), por intenso que fuera (*however intense*), no sería malo de ninguna manera (*no evil at all*) si no hubiera conciencia (*no consciousness*) de él.⁶⁰ ¿Qué significa -preguntamos- “dolor intenso inconsciente no malo”?

A Moore se le suele considerar uno de los precursores de la filosofía analítica. En materia ética, sin embargo, sus pretensiosos análisis conceptuales son todo menos rigurosos.

⁶⁰ Moore, G. E.: Op. cit. Sección 127.

Parte II: La renuncia a la descendencia

Si tú supieses cuánto quiero a los niños... me gusta verlos correr por la arena y ensuciarse la cara, devorar helados haciendo muecas, incluso me gustan cuando los encuentro insoportables... Prométeme que me harás muchos...

-No te prometo nada en absoluto.

“Los hijos –piensa Malkiel-. Con qué derecho los traemos al mundo? Y qué mundo... ¿Quién me asegura que no nos maldecirán por haberles dado la vida? Y qué vida.”

-Yo conocí a un hombre -dice Malkiel- que no quería niños. No porque no los amase, sino porque los amaba; sentía compasión por ellos. Pensaba en el futuro que les esperaba, y decía: “Más vale que el tiempo transcurra sin ellos”.

Entonces, por primera vez, Tamar monta en cólera en plena calle.

(De la novela *El olvidado* de Elie Wiesel, presidente del “Holocaust Memorial Council” y Premio Nobel de la Paz.)

Derivaciones prácticas de la teoría

Podemos preguntarnos qué implicaciones prácticas tiene nuestra teoría ética. No se tratará de implicaciones en sentido estricto, en sentido lógico, y así está previsto en la propia teoría aquí defendida. En general, habría que considerar sospechosas las teorías éticas que permitan presentar orientaciones prácticas como consecuencias lógicas. Con mucha probabilidad la teoría ética se revelará como artilugio argumentativo al servicio de las máximas y los juicios de valor a los que supuestamente generan por derecho propio. Incidir en el mundo material -obrar, llevar a cabo acciones, siempre significa esto- de una forma adecuada a los fines, sean éticos o no, es una cuestión de experiencia y prospección aproximada. Esta incidencia tiene el doble problema de requerir el cálculo tanto de los efectos materiales, físicos o, en otras palabras, la generación de nuevos contextos, como de las implicaciones sensibles de los resultados provocados por la acción. Si también tenemos en cuenta que no hay dos situaciones no idénticas perfectamente comparables, resultan evidentes los problemas a la hora de dar contenido más o menos concreto a la pretendida verdad universal de la teoría. ¿Significa esto que no podemos acotar ni mínimamente las relaciones entre un tipo de situaciones y un tipo de respuestas o normas éticas? De ningún modo. Una teoría ética no tiene por qué ser prácticamente estéril. Puede ofrecer un criterio que afecta seriamente nuestra actitud y nuestra toma de decisiones, aunque con las incertidumbres empíricas que encierra cualquier acción, ética o no. Adelantadas las reservas lógicas, esta segunda parte de nuestro trabajo se centra en las derivaciones prácticas razonablemente coherentes con la teoría expuesta en la primera parte, es decir, coherentes con el criterio de la máxima reducción y prevención del sufrimiento desde una perspectiva global. Las propuestas no serán ni exhaustivas ni tajantes, en cualquier caso, discutibles.

La necesidad de evitar el sufrimiento, más apremiante en los casos de sufrimiento más

intenso, considerada desde una perspectiva amplia, tiene sin duda una buena correspondencia en la defensa de los derechos humanos. Los derechos humanos se refieren a un mínimo respetable de condiciones de vida positivas para los que están sometidos a una autoridad que puede coartar seriamente el bienestar de los particulares en función, idealmente, del bien común. Al tiempo de tratar de sufrimientos importantes, constituyen un esfuerzo por limitar el empleo de la violencia por parte de las autoridades a su justificabilidad como mal menor. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, junto a otros convenios internacionales que sirven de base programática para muchas organizaciones de defensa de los derechos humanos, promueve la no arbitrariedad del ejercicio de los medios coercitivos (de las detenciones, por ejemplo), el respeto a libertades, como la de expresión o la de la elección de la pareja, y condena de forma incondicional el uso de la tortura entre otras cosas. Si bien la Declaración Universal de los DDHH es un compromiso de los propios gobiernos, una perspectiva en mayor o menor grado análoga también se puede adoptar respecto a los grupos armados opositores en función del ámbito de autoridad que *de facto* tengan.

La cuestión de los derechos humanos se usa a veces como arma política para fines ajenos al criterio humanitario que los informa, lo cual lamentablemente revierte negativamente en su preservación. También proliferan las críticas a su formulación por considerarse un invento limitado a una cierta cultura, la occidental. Este argumento de relativización cultural impide una discusión seria sobre la validez de su contenido y no separa adecuadamente la acción política asumible en su defensa (imposición o no) de la propia aceptación de los derechos humanos como requerimiento ético. Otros argumentos se refieren a que sólo incluyen pocos derechos o a la falta de su cumplimiento en general. Pero estas objeciones no quitan nada de su necesidad y niegan el principio de que conseguir algo es mejor que conseguir nada.

Otra derivación importante y con mucha probabilidad pertinente es el respeto a los

animales. Sólo el antropocentrismo irreflexivo y un cierto racionalismo circular, que hace del requisito de la racionalidad del sujeto moral también un requisito para el objeto, impiden hablar de los derechos animales. Pero en la medida en que son seres expuestos al sufrimiento más o menos intenso, se ven desde luego afectados por nuestra teoría. Desde una perspectiva ética no es lo mismo que un animal sensible sea maltratado o no lo sea. Estas consideraciones, por otra parte, no pueden resolver de una forma clara problemas como los experimentos con animales o su uso como proveedores de alimento, etc., donde chocan las necesidades de animales con las de seres humanos, problemas que, como todos los conflictos importantes, requieren un siempre costoso ejercicio (costoso en términos de víctimas) de determinación de prioridades. Pero parece que hay un margen muy amplio para trocar un pequeño esfuerzo humano por un gran beneficio animal.

Pero los siguientes capítulos estarán dedicados a otro tema de gran productividad ética y muy escasa predicación. Los motivos principales para destacarlo son dos. Uno es pragmático, y se debe al interés de ubicarlo por su importancia en un lugar hasta ahora vedado por una curiosa omisión histórica. Queremos que encuentre un espacio de discusión que guarde alguna proporcionalidad con sus importantes implicaciones éticas. El otro motivo es que a pesar de tratarse, de acuerdo con lo dicho, ya de un contenido ético, y no de su fundamentación, no suele reconocerse como contenido a partir de otros enfoques éticos, con lo cual se abren preguntas teóricas en un nivel filosófico.

El profesor Julio Cabrera afirma (dentro de un discurso influido por el lenguaje heideggeriano):

Traer a alguien al ser para protegerle y cuidarle del propio ser, inaugura, de una manera posible, lo que denomino “moralidad de segundo grado”. Parece que todo lo que se puede hacer es construir la mora-

lidad y la racionalidad *a partir de ese punto, del nacimiento hacia adelante*.⁶¹ (Cursivas del original)

En este sentido podemos defender la abstención de procrear como contenido especial de la ética no secundaria, donde se interroga el mismo espacio al cual se ha limitado tradicionalmente toda propuesta ética, el espacio llamado “vida” (o antropocéntricamente “vida humana” si no incluso “existencia racional”). Es un espacio cuya existencia misma está, en general, claramente condicionada por nuestras decisiones, por lo cual sorprende la sistematicidad con que se ha excluido, históricamente, de toda reflexión ética.

Merece la pena oponer el planteamiento de Cabrera al de Fernando Savater en la presentación (“Pórtico”) del mismo libro. Dice Savater:

En mi opinión, llamamos “ética” a cierto tipo de articulación simbólica de la autoafirmación humana. No es que la ética *sirva* a la vida, poniéndose a sus órdenes, sino que en sí misma no es otra cosa que una manifestación vital: la ética bien entendida es una consecuencia filosófica del instinto de conservación. Por ello no puedo preguntarme si es “mejor” estar vivo o no estarlo: la palabra “mejor” no tiene sentido más que a partir de la vida y para celebrar lo que a ésta conviene en una u otra manera. Estos simples presupuestos subyacen a todas las morales, mundanas o filosóficas, pero a veces se emboscan y enmarañan hasta perderse de vista. (Pág. 9)

Aquí F. Savater excluye claramente de la ética nuestra capacidad de manipular la vida racionalmente. Al mismo tiempo, reduce la ética a una manifestación del instinto, si le entendemos bien. Desde esta perspectiva nuestro ámbito valorativo quedaría muy limitado y no serviría ni siquiera para contestar a una pregunta del tipo “¿es bueno o malo maltratar gratuitamente a

⁶¹ Cabrera, J.: *Crítica de la mortal afirmativa*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1996. Pág. 62

una persona?”

No criticamos el antimoralismo (del cual Fernando Savater se muestra como decidido defensor), pero lo concebimos desde una perspectiva no simplemente vitalista. Para ello habría que convertir el mantenimiento de la vida en un supervalor. El antimoralismo deontológico consiste en el reconocimiento de una constante reedición del reto moral y rechaza su reducción a un recetario moral, *a fortiori* incapaz de reconocer la singularidad de cada contexto. Evidentemente, esto no equivale a proponer la suspensión de toda valoración racional más allá de “la celebración de lo que a la vida le conviene”. Su dificultad no resta nada de su necesidad.

Pensamos que no se puede excluir de la moralidad ningún ámbito de actividad humana susceptible a ser determinado por planes, proyectos, decisiones. La que lo haga nunca podrá basarse en una fundamentación integral de nuestro potencial moral. Dado que el objeto del ámbito que aquí resaltamos es el propio ser de lo que luego estará en el centro de todas las preocupaciones morales, el partidario de excluirlo (dejándolo en manos de la naturaleza o de Dios o del capricho personal) se parece al bombero que afirma que no le importan las negligencias que provocan los incendios, ya que su cometido es sólo apagarlos.

A pesar de que está en juego el tamaño de los ríos de sangre y la densidad de los gritos y súplicas en la superficie de este planeta, es bastante evidente la incapacidad de la mayoría de las teorías éticas para admitir la procreación como un tema ético. Nos parece interesante ilustrarlo con un comentario de Cabrera sobre una teoría ética cuya madurez intelectual difícilmente podemos poner en duda, la ética del discurso de Habermas:

En torno de la cuestión de un nacimiento se manejan una serie de normas, de las cuales la básica es, como vimos en un texto anterior, aquella que Dios tuvo que asumir –solo y asimétricamente- en el momento de crear, en general, un mundo: que “ser malo es mejor que no ser nada”, algo que

podríamos considerar como una metanorma afirmativa. Basándose en esto, el escéptico pleno podría decirle al dogmático habermasiano: “Cuando usted habla del ‘reconocimiento de todos los afectados’, está pensando *no radicalmente*, tan sólo en situaciones intramundanas y en interacciones entre personas vivas, sin pensar en los *ausentes absolutos*. La supernorma que decida un nacimiento (ser malo es mejor que ser nada), y todas las subnormas a ella subordinadas, no puede ganar justificación moral *dentro* de su ética comunicativa, puesto que la decisión en la que se aplican tales normas se realiza, por razones obvias, sin contar con la participación del principal ‘afectado’, ya que es evidente que nuestro propio nacimiento *es* de nuestro interés, y *somos* afectados por él. Así, los que deciden el nacimiento de una persona son obligados a actuar *estratégica y manipulativamente*, con lo cual se cierra, de acuerdo con los principios de la ética comunicativa, cualquier tipo de ‘voluntad general’ respecto *de ese acto*. Por consiguiente, hacer nacer a alguien se basa en normas ético-comunicativas inválidas”. La prueba de Habermas sirve, así, solamente para verificar la validez de acciones intramundanas, pero debe conceder como inválidas algunas acciones fundamentales, vinculadas con el propio ser del mundo y del ser humano. Así, *sería tan sólo una prueba capaz de ponderar moralidad de segundo grado*, o sea, moralidad que podría suponer ya la transgresión de principios morales más básicos.⁶²

Lo que está en discusión en este comentario no es alguna valoración de la abstención procreativa. El problema que, en general, se presenta es más elemental y apunta a una insuficiencia teórica que no depende de juicios valorativos. ¿Qué aspiración de excelencia teórica puede tener una teoría que establece paréntesis en su objeto formal, paréntesis de lo supuestamente inalcanzable por sus propias tesis básicas? Así se crea un espacio en el que la moralidad ya no tiene que cumplir con su naturaleza de acuerdo con la propia teoría. Ninguna teoría ética puede admitir problemas de este tipo, y en su defensa se alegará invariablemente que lo

⁶² Cabrera, J.: Op. cit. Pág. 184.

excluido sencillamente no se encuentra dentro de lo abarcable por una teoría ética, dentro del objeto formal de la ética. Así, no existe la acción procreativa como acción moral, tal vez ni siquiera como acción, es decir, vinculable a intenciones conscientes. Nosotros no tenemos la más mínima duda de que la decisión de engendrar un nuevo ser humano o no hacerlo es posible, que efectivamente puede ser una decisión consciente y que, como tal, se puede tomar o rechazar en función de un juicio moral acerca de las implicaciones de la acción decidida.

A pesar de la histórica y generalizada “incultura” procreativa, nos parece más bien tarea trivial (trivial en cuanto a su defensa teórica) convertir el tema de la procreación en un tema ético; por ello queremos ver también hasta qué punto, por su importancia, debe ser considerado como tema éticamente relevante de atención prioritaria. Esta reflexión está directamente vinculada con la pregunta de hasta qué punto una opción u otra es, en general, el mal menor. Esta pregunta, siempre clave según nuestra teoría, si entendemos por mal menor un sufrimiento global menor, tiene, creemos, una respuesta bastante evidente; tan evidente que el egoísmo procreativo enseguida reconoce en esta pregunta un enemigo radical y la silencia de forma sistemática para no quedar en evidencia a la hora de contestarla.

Sufrimiento y procreación

Para ilustrar el concepto sufrimiento podemos realizar una clasificación de sus manifestaciones diferenciables. A continuación se intentará esbozar una posibilidad de ordenarlas. El objetivo de los próximos párrafos, no obstante, es más la eliminación de dudas conceptuales en torno al término “sufrimiento” que la elaboración de una taxonomía útil.

Primero hay que tener en cuenta que, cuando hablamos del sufrimiento, evidentemente no hablamos de cosas o situaciones o acontecimientos físicamente descriptibles. Hablamos de la propia vivencia, de un estado sensible. El tema no es el signo negativo de tal o cual cosa, sino aquello que adhiere signos a las cosas con que entra en relación. Estas relaciones varían de acuerdo con los individuos y momentos considerados. No afecta una argumentación del tipo “un enfermo también puede ser feliz”. Sencillamente no se consideran ni los sanos felices ni los enfermos felices. Hablamos de los infelices sin importarnos si se trata de un enfermo o no. Y si la enfermedad no es un fenómeno con frecuencia relacionado con mucho sufrimiento, se puede borrar de la lista de problemas. No obstante, algunos contextos, como una sesión de tortura, por ejemplo, igual que las expresiones de dolor, miedo, etc., pueden indicar bastante fiablemente importantes sufrimientos. No queremos recurrir a elaboradas imágenes representativas de las atrocidades que son actualidad en cualquier momento en numerosos lugares para no teñir nuestras reflexiones de impacto emotivo. Pero hay que reconocer su existencia. Los más atroces tormentos son realidad, ahora mismo, en un caso y en varios más y en unos cuantos miles, tal vez cientos de miles más. Podemos temer ser enterrados vivos o que nuestro hijo caiga en manos de un sádico. Nos podemos imaginar lo que es la tortura sin límite de piedad y hay informes que la denuncian en un buen número de países como forma institucionalizada del ejercicio del poder. Y conviene recordar que el número de los afectados, con toda seguridad, hoy es un múltiple del de los tiempos que se consideran los más dramáticos de la

historia (en Europa). Este aumento también se da en las víctimas de las guerras, del hambre, de las catástrofes, de los accidentes...

Emprendiendo el esbozo taxonómico, podemos hacer una distinción entre el sufrimiento físico y psíquico. Son sufrimientos psíquicos el miedo, la compasión, la soledad, etc. Entre los sufrimientos físicos están el dolor, el hambre, el cansancio, el frío, y otros.

Parece posible que sólo la conciencia de la causa exterior de nuestro malestar introduzca la diversificación que nos hace hablar de tipos de malestar diferentes. El sufrimiento psíquico nos viene de la interpretación de determinados hechos, mientras el dolor físico, por ejemplo, se origina por alguna acción directa sobre nuestras neuronas. En el extremo de su vivencia efectiva no por ello tiene por qué haber centros experimentadores distintos.

Luego puede hacerse otra subdivisión: hay, por un lado, las agresiones directas, a nuestro bienestar y, por otro, el sufrimiento por carencia. Si se acepta esta terminología, el dolor por quemadura, es un sufrimiento por agresión, y el hambre, un sufrimiento por carencia. El efecto determinativo que tienen estos sufrimientos sobre nuestra conducta suele ser diferente. El sufrimiento por agresión provoca reacciones negativas, huidas. El sufrimiento por carencia exige una conducta positiva destinada a eliminar la carencia.

Este último merece algunos comentarios por su compleja acción condicionante y por los conceptos relacionados con él. Cuando hablamos de “necesidades”, “instintos” o “impulsos” solemos referirnos a contextos vinculados al sufrimiento negativo. Aunque en el caso de “necesidad” se trataría de un uso algo restringido, porque parece que también podemos decir, por ejemplo: necesito no sentir dolor, no quemarme, no pasar frío. En general, una necesidad, en sentido restrictivo, es el requerimiento de un complejo de conductas más o menos pautadas cuya no realización prolongada provoca sufrimiento (comer para no pasar hambre, actos sexuales en el caso de las personas que pueden sufrir por insatisfacción sexual, comunicación para evitar la soledad, etc.). Los instintos e impulsos pueden considerarse, simplemente,

subconjuntos de tales necesidades. Parece que en ellos la predeterminación biológica tiene especial peso en comparación con las necesidades más determinadas por nuestras experiencias, nuestra educación, etc. Para los fines de este trabajo es suficiente manejar el concepto de necesidad.

No poco ingenio se ha invertido para salvar la posibilidad de que esté en nuestras manos liberarnos de las necesidades sin el rodeo de su satisfacción. Las teorías ascéticas y el estoicismo proponen este camino. Pero por medio de la abstención no se eliminan las necesidades, simplemente sólo se satisfacen parcialmente (la abstención total parece sencillamente imposible en muchos casos; algo comerá el asceta), a cambio de pagar el precio de considerables sufrimientos, el precio de la “mortificación”. Naturalmente se hará en función de una recompensa prevista por la fe. Sólo en el sentido de no adoptar “malas costumbres”, de no acumular adicciones y necesidades no elementales por naturaleza, es sensato el proyecto de austeridad. En algunos casos parece estar en nuestras manos no hacernos dependientes de algo.

Una cierta incompreensión de nuestra condición necesitada, diferente de la negación autohipnotizadora del asceta, también puede resultar de un nivel afortunado de satisfacción permanente de las necesidades. Quien siempre tiene para comer tal vez no reconoce la amenaza del hambre como sufrimiento importante. Pero cualquier teoría que niega que el ser humano, en tanto ser sensible, sea un haz de necesidades, es antropológicamente insostenible. Biológicamente sería poco viable, porque su conducta probablemente no sería más favorable a la vida que a la muerte. No comeríamos, por ejemplo, sin algo de hambre. No suministraríamos al cuerpo la materia necesaria para mantenerlo incorrupto.

La lista de necesidades tanto físicas como psicológicas puede ser mucho más larga que la que saldría de los ejemplos dados aquí. La normal satisfacción de buena parte de las necesidades oculta un gran conjunto de fuentes potenciales de sufrimiento, cuyos dramáticos efectos

bien resultan excepcionales, bien se dan alejados de nuestro entorno.

Como se ha insistido, lo que tienen en común todas las necesidades es que su insatisfacción nos hace daño. Pero podemos observar además que, en el caso de algunas necesidades, la satisfacción produce placer. Las necesidades sexuales, por ejemplo, exigen su satisfacción y, además, producen placer. Esto, junto a su reparto desigual, la relativa proximidad del rechazo y la atracción sexual y otros posibles factores les ha granjeado cierta fama especial entre muchos moralistas. Pero las necesidades sexuales, al menos en el caso de la mayoría de los varones adolescentes y adultos, existen con independencia del placer que proporcione su satisfacción. No es la opcionalidad del placer sino la presión del sufrimiento lo que a más de uno le ha llevado a arruinar su vida por un uso de la fuerza muy repudiado. Por otra parte, las necesidades sexuales se tienen que satisfacer según las inclinaciones específicas de cada uno, en otras palabras, tienen que ser satisfactorias, lo contrario sería perverso. El rechazo moral de la homosexualidad es un rechazo de la sexualidad misma, que no se deja reducir a un ejercicio de acoplamiento mecánico.

Pasando a otro problema: la alternancia de lo positivo y lo negativo en nuestras vivencias es algo que todos conocemos, pero ¿no pueden coexistir también? ¿Y no significaría esta coexistencia una suerte de compensación mutua? Aun con dolor de muela puede haber momentos alegres. En algunas prácticas sexuales parecen compaginarse el dolor y el placer. Aunque sólo sea en tales ocasiones, ¿no se disuelve el carácter irremediablemente negativo del sufrimiento? ¿Es malo un estado que se presenta como bueno y malo a la vez? Hay personas que defienden que pueden ser felices aun sintiendo un fuerte dolor.

Pero parece difícil defender la neutralización de estos estados. Mucho bienestar y mucho malestar no equivalen a un indiferente ni lo uno ni lo otro. Y la aparente coexistencia tampoco tiene que ser exactamente tal. El sentimiento, las sensaciones, tienen como condición imprescindible la temporalidad. En esto se parecen a los sonidos, por ejemplo, y de ellos me

sirvo para ilustrar el problema con una analogía física. Un sonido no puede existir en un momento dado, es un suceso en el tiempo y necesita un intervalo. Lo caracterizamos atribuyéndole vibraciones. Resulta que el sonido originado en múltiples fuentes puede ser recibido a través de una única membrana, el tímpano de un oído, sin que las mismas dejen de ser reconocibles. En un concierto toda una orquesta más todo tipo de interferencias se hacen perceptibles en su multiplicidad a través de la vibración de un sólo transmisor o receptor. Creemos percibir diferentes sonidos simultáneamente, pero no es así en absoluto. Se trata, en realidad, de la interpretación de una vibración, en definitiva, única, que los acústicos saben representar con una sola línea que progresa en torno a un eje recto que es el tiempo.

De modo que la percepción acústica se basa en la secuencia necesariamente temporal de un único movimiento. La falta de simultaneidad se ve corroborada por las actuales posibilidades tecnológicas. Ellas permiten reducir una inmensidad de fuentes acústicas a un único surco en un disco, sin que por ello se vea afectada decisivamente la riqueza sonora de una sinfonía. Del mismo modo, el sentir parece ser un único movimiento en un único centro, que es propiamente el yo. Sus oscilaciones dan cuenta de la naturaleza de las sensaciones originadas simultáneamente en fuentes diferentes, al tiempo que se presentan con mayor o menor intensidad.

Después de esta aproximación fenomenológica al sufrimiento pasamos al concepto, ya aparecido anteriormente, del principio del mal menor. Con la palabra “sufrimiento” nos referimos a un conjunto de hechos sensibles diferentes en varios sentidos. Pueden darse en contextos muy diversos, tener mayor o menor intensidad y duración y aparecer en más o menos individuos. No tendría ningún sentido práctico reducir el mundo a dos alternativas: un mundo con sufrimiento y un mundo sin sufrimiento. Así se podría argumentar que el sufrimiento forma parte de la vida, por lo que no puede erradicarse totalmente, por lo que no

tiene sentido luchar contra él. No tendría sentido entonces el que comamos o durmamos. Una lógica parecida lleva a decir que en una guerra vale todo lo que pueda hacer daño al enemigo y convierte en inútiles conceptos como crímenes de guerra o el respeto a la población civil.

La lucha contra el sufrimiento es una clara cuestión de más o menos. La perspectiva sólo puede ser la que permita que nos preguntemos qué acciones pueden reducir la cantidad global de sufrimiento, o paliar, prevenir o eliminar algunos hechos sensibles negativos del mundo. Para ello importa tener en cuenta la frecuencia, la duración y la intensidad. Es un serio problema cotejar entre sí la importancia de estas *dimensiones* y, seguramente, es bastante ingenua la pretensión de los primeros utilitaristas, como Bentham, de calcular la cantidad de bienestar que una opción pueda generar. Por ejemplo, no parece calculable oponiendo frecuencia a intensidad, cuántos casos de sufrimiento moderado serían equivalentes a uno de sufrimiento muy intenso. Pero podemos decir que todas estas dimensiones importan y que hay que buscar la reducción máxima posible de todas ellas. Esto es insatisfactorio por razones prácticas, porque complica la toma de decisiones moralmente correctas. Es una limitación, pero tampoco condiciona todo nuestro potencial de racionalización de nuestras decisiones, ya que nos podemos apoyar en la cuantificación interna de cada una de las dimensiones.

Esta tarea requiere normalmente la estimación, dentro de lo posible, tanto de los beneficios como de los costes de nuestras acciones, ya que suelen ser conflictivas. Si no, no habría grandes sufrimientos en el mundo, las alternativas fáciles, sin costes, se impondrían rápidamente. Es sencillo dar ejemplos cotidianos de opciones que suponen simplemente un sufrimiento menor en comparación con el que se evita a través de ellas (trabajamos, nos esforzamos, vamos al dentista...) y en situaciones más conflictivas los costes asumidos pueden ser muy altos (los riesgos y penurias que los soldados aceptan en una guerra, por ejemplo). A este fenómeno lo llamamos “principio del mal menor” en contraposición a lo que sería el “principio de la solución”.

A menudo mantenemos actitudes positivas incluso ante nuestro propio sufrimiento. Esta actitud probablemente constituye una respuesta adecuada a nuestros problemas. Una disposición psicológica positiva es más llevable y puede frenar reacciones precipitadas. Pero esta actitud útil se transformaría en una falacia si se formulara en el nivel teórico como bondad del sufrimiento, porque su función también consiste en paliar problemas y no en decir que éstos son buenos como tales. Siempre nos encontramos con la lucha contra el sufrimiento y la imposibilidad teórica de rehabilitarlo. Opiniones como que el sufrimiento sirve para madurar, o que la vida sería aburrida sin él sólo tienen sentido si hay alguna necesidad de madurar o si el aburrimiento es más molesto que el remedio.

La disposición a aceptar voluntariamente algún contexto de sufrimiento concreto (un sacrificio) tampoco supone la aceptación del propio sufrimiento. Siempre habrá una razón por la cual se da, y esta razón será la realidad o la perspectiva de otros sufrimientos.

Tampoco el masoquismo es una excepción. El dolor o la humillación que aparentemente busca el masoquista son el precio que tiene que pagar para conseguir la satisfacción de necesidades apremiantes, es decir, de necesidades cuya insatisfacción le supone un sufrimiento importante. No se puede mantener que al masoquista le gusta sufrir. A nadie le puede gustar sufrir. “Sufrimiento” es el nombre de un estado cuyo fin se desea espontáneamente sin que nada ni nadie lo pueda impedir.

La maldad radical intrínseca del sufrimiento también parece quedar cuestionada cuando se utiliza como castigo. “Se lo merece” decimos cuando hablamos de alguien castigado de forma justificada. El problema se traslada así de la exposición al sufrimiento a los defectos de las personas. ¿Pero no es sensato interpretar estos defectos precisamente como causas al menos potenciales de sufrimientos que a través del castigo se quieren eliminar? “Merecer el castigo”, “ser culpable”, etc., son expresiones que a un nivel de interrelación humana tienen una importante función reguladora. Son juicios acompañados de elementos emotivos como el

odio o el desprecio, juicios psicológicamente contaminados, pero no por ello ineficaces en la práctica. Son la expresión pragmática de lo que reflexivamente se reconoce como medidas cuya función última ideal es controlar conductas que hacen daño y son susceptibles de ser cambiadas a través del castigo.

El castigo justificado entonces sólo puede ser un mal menor (implicar menos sufrimiento) que el que persigue combatir, lo cual queda oculto detrás de lo “merecido”. El sufrimiento del propio castigado naturalmente debería entrar en el cómputo. Así se reconoce en las legislaciones modernas cuando insisten más en la reinserción del delincuente que en la conveniencia de hacerle sufrir. No se reconoce, en cambio, en el concepto del pecado, que de acuerdo con nuestra tesis, sería un buen ejemplo de abstracción teórica errónea de juicios emotivos. El pecado permite relacionar la culpa y el castigo con conductas que no implican sufrimiento, que en todo caso no se repudian por este motivo, como determinadas conductas sexuales, por ejemplo.

El castigo justificado es lamentable y necesario. Lamentable, porque no deja de ser la imposición de sufrimiento, necesario porque su justificación consiste en ser la opción de menor sufrimiento respecto a la ausencia de castigo. El castigo no confirma la existencia de justicia en el mundo ni la validez del sufrimiento. Solamente nos habla de un mundo inevitablemente conflictivo, donde unos sufrimientos se tienen que cambiar por otros y donde la impunidad efectivamente puede ser un mal peor.

Partir del sufrimiento de la víctima y no de la culpa del verdugo tiene implicaciones significativas. Si consideramos grandes masacres, genocidios, torturas muy crueles, tiene una importante función la persecución de los máximos responsables (que, en general, son representantes de colectivos corresponsables). Pero, al mismo tiempo, es fácil ver que las víctimas pueden ser menos también mediante otras iniciativas que, mientras no entren en colisión entre sí, son todas necesarias. La abstención procreativa no se puede despachar con un argumento

del tipo: “No, lo que hay que hacer es luchar por un mundo mejor, más justo, defender la libertad, etc.” Esto, como objeción, no es coherente con la prioridad de evitar víctimas. El número de hijos que se tiene entre todos está claramente relacionado con la cantidad de materia prima que se proporciona a los verdugos (cuyo número también depende de las cifras demográficas –igual que el de los benefactores-, lo cual, no obstante, sólo nos interesa en función de nuestra perspectiva centrada en las víctimas) por más que se les combata. La perspectiva de la supuesta objeción a nuestra propuesta se refiere a compromisos defendibles en relación con la vida *de facto*. Pero su justificación no entra en conflicto con la que tiene la propuesta de prevenir vidas: la lucha contra los problemas que se ven. La proclamación y los compromisos para con los ideales son una herramienta, en general, buena para tal fin, pero su eficacia está en los límites que la historia viene mostrando. No puede, por tanto, erigirse en medio exclusivo. Proponemos, en consecuencia, sustituir la expresión “no, lo que hay que hacer es...” por “sí, y también hay que...” Con esto se ha contestado, se espera, a un gran número de objeciones más o menos superficiales, y muy comunes según la experiencia de este autor.

Planteada en términos filosóficos más elaborados, la objeción puede rezar: la vida no es causa eficiente del sufrimiento, sólo su condición de posibilidad. Para nosotros basta con que sea condición de posibilidad para cuestionarla responsablemente. La necesidad de hacerlo se hace evidente inmediatamente, si nos importan más evitar las víctimas que ejercitar nuestra repulsa o, en el mejor de los casos, nuestro poder muy limitado de desactivar las causas eficientes. Tenemos que insistir, por la importancia de este punto, en que aquí no hay confusión de condición de posibilidad con causa eficiente. Simplemente operamos con la primera de acuerdo con nuestra perspectiva preventiva. La confusión está de lado de quienes convierten en exclusiva la eliminación de las causas eficientes en lugar de la supresión de sus efectos lamentados, única razón por la cual nos interesan las causas.

En los últimos párrafos hemos hablado de las implicaciones del principio del mal menor en relación con conceptos como sacrificio, masoquismo, culpa y pecado y en relación con la focalización de las víctimas o los verdugos. Una asunción irreflexiva de este principio puede conducir a la idea de que el sufrimiento como tal no es necesariamente el mal radical. El mal menor entonces puede ser visto incluso como algo en sí bueno. Pero el mal menor es, de acuerdo con nuestra tesis, un contexto acompañado de un cierto sufrimiento que sirve para prevenir otros contextos acompañados de más sufrimiento. El mal menor es aceptable, pues, en virtud, de la inaceptabilidad intrínseca del sufrimiento, no en virtud de un bien positivo.

En la vida cotidiana declaramos necesario lo que alivia o evita el sufrimiento. Pero según nuestra tesis esto es consecuencia de un hecho más fundamental: es necesario que no exista el mismo sufrimiento. Esto último puede ser cuestionado por los que justifican el sufrimiento por su función biológica. Para mantener esta opinión y poder defender la generación y mantenimiento de la vida, hay que darle un valor a la vida misma sin derivarlo del criterio del bienestar. Habrá que responder a la pregunta: ¿qué hace de la generación de la vida algo más necesario que evitar sufrimientos? En la práctica es casi imposible encontrarse con una justificación que conteste a esta pregunta. En la mayoría de los casos la “necesidad” no es otra que el deseo de ser padre o madre, (si no se trata de una consecuencia no decidida de la actividad sexual). Y este deseo es efectivo, como todos los deseos importantes, porque su insatisfacción supone algún sacrificio. (Algunos intentos filosóficos de salvar la necesidad moral de la procreación serán discutidos en el capítulo “La especie”.)

El sufrimiento en general efectivamente tiene una función biológica en el sentido de contribuir a la viabilidad de ciertos seres. Condiciona nuestro comportamiento y nos obliga a seguir algunas pautas de conducta que llamamos instintos o necesidades biológicas. En general, serán conductas favorables a nuestra supervivencia. La teoría de la evolución es tan aplicable a las conductas genéticamente condicionadas como a las características físicas. Todo

instinto implica un ajuste conductual destinado a evitar, de una forma más o menos inmediata, el sufrimiento. Para que el sufrimiento cumpla con su función biológica hay que suponer una relación entre nuestra sensibilidad y las circunstancias, configurada ventajosamente para la existencia de la especie. El pájaro necesita construir un nido. Y lo hace sin poder saber de qué sirve y sin conocer ni siquiera la función de los pequeños pasos que tiene que dar para construirlo. Teóricamente podría pensarse en una solución meramente fisiológica e insensible, como la que se atribuye normalmente a las reacciones de las plantas. Pero lo que interpretamos como instinto o necesidad tiene como elemento necesario la experiencia sensible que acompaña su contravención. La infracción biológica no queda sin castigo.

Las necesidades siempre nos impulsan hacia la vida. La muerte queda relacionada con la insatisfacción de las mismas. Ésta es una de las razones que impiden ver en el suicidio una solución fácil. Comer, huir de los peligros para nuestra seguridad, el propio miedo a la muerte son factores que conforman una barrera importante, junto a otros como, por ejemplo, el sentido de responsabilidad por los compromisos asumidos, la consideración de los afectos de los allegados y tal vez otros. En cualquier caso, parece ser una opción mucho más traumática que la renuncia al hijo. El suicidio no es una puerta de salida fácil de abrir, siempre disponible para evitar el sufrimiento más insoportable. Aparte de las barreras ya mencionadas nos encontramos con casos donde este recurso resulta imposible, casos como niños pequeños agonizantes o personas controladas por sus verdugos. De todos modos, la algo frívola creencia en la solución fácil es desmentida por la realidad efectiva del inmenso sufrimiento de, ya, muchos millones de personas. Por otra parte, el suicidio se practica efectivamente y, procreando, aumentamos tanto las estadísticas correspondientes como los sufrimientos previos a esta decisión.

Con frecuencia los retos y los desafíos más terribles son vistos como una ocasión para llegar,

por medio del martirio asumido o el heroísmo superador, a la auténtica grandeza de la existencia humana, grandeza más bien oculta en la vida cotidiana con sus nimiedades. Es el siempre reeditado tema del sentido del sufrimiento. El psicólogo Viktor E. Frankl ha llevado su mensaje de la resistencia a las adversidades, basada en la libre decisión del individuo, a los lectores de su obra sobre sus terribles experiencias y las de sus compañeros en los campos de concentración nazis. La grandeza y el triunfo de la vida encontraban allí su prueba de fuego. La influencia denigrante del entorno se estrellaba contra los prisioneros que eran capaces de cuidar de su “sostén interno”, descrito por Frankl en términos de espiritualidad elevada y superioridad humana, sin que falte la referencia a aspectos psicológicos prácticos como la fe en alguna meta concreta. Esta equiparación de la capacidad de resistencia y la afirmación del sentido de la vida, que prefiere asomarse en momentos difíciles, es un ingrediente importante no sólo en los contextos conflictivos reales, sino también de las obras de ficción. Numerosos libros y películas manifiestan nuestra necesidad psicológica de detectar en el paisaje del sufrimiento una vía de redención, algún sentido compensatorio y enriquecedor de la vida.

El sentido es necesario, como respuesta psicológica, donde reinan las necesidades. Donde es verdad el sentido, son verdad las necesidades y es verdad el mal. Y el sentido sólo puede ser una respuesta al mal, nunca su justificación. Creo que el mismo Frankl, tal vez en contra de sus intenciones, coloca el sentido de la vida en una posición poco trascendente cuando afirma lo siguiente en la parte de su libro dedicada a la logoterapia, terapia basada en el logos (*sentido, significado, propósito*, según la versión castellana):

Uno de los postulados básicos de la logoterapia estriba en que el interés principal del hombre no es encontrar el placer, o evitar el dolor, sino encontrarle sentido a la vida, razón por la cual el hombre está dispuesto incluso a sufrir a condición de que el sufrimiento tenga sentido. Ni decir tiene que el sufrimiento no significará nada a menos que sea absolutamente necesario; por ejemplo, el paciente no

tiene por qué soportar, como si llevara una cruz, el cáncer que puede combatirse con una operación; en tal caso sería masoquismo, no heroísmo.⁶³

El sufrimiento tiene sentido, según la cita, sólo si es absolutamente necesario. Entiendo que esto también significa que el sufrimiento tiene sentido sólo cuando no se puede evitar. Nada hemos ganado con esto. Hay que evitarlo, esto sigue siendo nuestra obligación.

El sufrimiento con sentido -diverso según las experiencias de cada cual- es una creencia muy extendida y constantemente reafirmada. Dado que muchas veces se gana algo con ello y el efecto lenitivo es digno de ser tenido en cuenta, se comprende. Pero no se puede defender sin contradicción teórica. Conviene insistir en este punto porque actitudes contradictorias pueden traducirse en justificaciones falsas de las acciones. Concretamente la creación de nuevos espacios de sufrimiento puede beneficiarse de esta defensa del sufrimiento.

De antemano, podemos observar con facilidad que no se suele defender la búsqueda del sufrimiento, pero algo hace que, de pronto, al sufrimiento le sobreviene sentido, poder curativo y hasta valor intrínseco. Así lo ve Adrian C. Mouly, un psiquiatra del Hospital de Stamford, Connecticut. Veamos algún punto de su argumentación:⁶⁴

⁶³ Frankl, V.E.: *El hombre en busca de sentido*. Ed. Herder. Barcelona, 1987.

⁶⁴ Mouly, A.C.: *The Meaning of Suffering*. Greenwood Press. Westport, Connecticut, 1982. Pág. 5.

“This alternative valuation of suffering agrees with the common-sense opinion that no one seeks out suffering for its own sake. But with an enlightened view of suffering one becomes aware that it is a healing agent, a power which brings together the warring strivings within our personality, that it prevents dichotomies from splitting us apart, and that it tames fractures in our existence from breaking us asunder. The meaning of suffering flows from its power to heal the imperfections in the human condition. As an ephemeral result, suffering's healing power bestows the gift of periods of firmly grounded happiness and bliss upon us.” (Traducción nuestra).

Esta valoración alternativa del sufrimiento está de acuerdo con la opinión de sentido común de que nadie busca el sufrimiento por sí mismo. Pero con una visión ilustrada del sufrimiento uno se da cuenta de que es un agente curador, un poder que junta las inclinaciones en guerra dentro de nuestra personalidad, que previene que las dicotomías nos dividan en partes, y que impide que las fracturas en nuestra existencia nos rompan en pedazos. El sentido del sufrimiento deriva de su poder de curar las imperfecciones de la condición humana. Como resultado efímero [sic], el poder de curación del sufrimiento nos dota con el don de periodos de gran felicidad firmemente fundada.

Vemos que, en la segunda frase, el autor expresa ciertos predicados del sufrimiento en buena parte en forma de metáforas. No sorprende, porque, expresada la idea con palabras más sencillas, obtendríamos simplemente la afirmación que el sufrimiento (en general) sirve para contrarrestar determinados sufrimientos (nuestra interpretación de las metáforas apunta a problemas psicológicos relacionados con la esquizofrenia). El sentido del sufrimiento estribaría en su capacidad de combatir algunas de sus manifestaciones. No tendrán Frankl, Moully y otros buscadores de sentido más remedio que reconocer que lo único que pueden sensatamente decir es que ciertos contextos de sufrimiento son justificables porque previenen otros, porque son el mal menor. Y hay que ser consciente de que realmente se suele hablar de contextos. Así, podríamos decir, por ejemplo, que el sufrimiento del amor tiene sentido, mientras no lo tiene el sufrimiento de la envidia. Pero esto es así, no por el sentido del sufrimiento, sino porque un contexto de amor puede ser sensiblemente fructífero, mientras que, en el caso de la envidia, se esperan acciones más bien lamentables. Nada en absoluto tiene esto que ver con un supuesto valor intrínseco del sufrimiento o de algún tipo de sufrimiento.

En el párrafo citado, además, parece que se justifica el sufrimiento por la felicidad que puede conllevar. Pero así el sufrimiento se justifica precisamente por lo que no es, como se ve fácilmente. Otra frase que aparece dos páginas después de la de arriba muestra que,

efectivamente, lo que se persigue es el combate al sufrimiento, escondido en la retórica metafórica ya comentada. Mantiene Moulyn que las dos mayores fracturas de nuestra existencia son el “miedo a la soledad” y el “terror a la muerte” y añade: “La fuente más profunda de nuestro sufrimiento es el terror a la muerte.”⁶⁵ La afirmación es bastante audaz, pero este no es el problema principal. El problema es que el autor es incapaz de poder expresar con coherencia dónde se genera el sentido del sufrimiento, cosa que aparentemente pretende.

La vida (sensible) es el marco, o el escenario, en el que se produce todo lo bueno y todo lo malo que conocemos. Ahora nos preguntamos: ¿la creación consciente de este marco en forma de seres humanos vivos es justificable o reprobable? Además, nos podemos preguntar: si se defiende como buena la vida como tal, ¿se derivaría de ello la obligación moral de engendrar vidas? ¿Cuántas? ¿Casualmente tantas como desean los padres? ¿Todo lo que permite la fertilidad de la mujer? Quienes defienden su opción de tener un hijo o de engendrar un determinado número de ellos no suelen contestar a esta pregunta. Simplemente se desentienden de ella, no la consideran éticamente releavante.

Hay que advertir también en contra del error de confundir la aceptación de los derechos -traducidos a compromisos ecológicos por ejemplo- de los futuros seres supuestos con el derecho a existir de un descendiente potencial. Al menos en el caso de los derechos formulados como protección frente perjuicios, es razonable establecer el vínculo con el derecho, precisamente, de no ser traído al mundo. En todo caso, no hay que caer en la absurda reclamación de un espacio que hace necesaria la existencia de derechos, como si éstos pudieran existir

⁶⁵ Moulyn, A.C.: Op. cit. Pág. 7.

“The deepest source of human suffering is the dread of death.” (Traducción nuestra).

con anterioridad al cumplimiento de su función. Evidentemente, no es lo mismo el derecho a verse protegido contra herencias adversas, que el derecho a existir para verse protegido.⁶⁶

Pero, en general, se argumentará a favor del derecho a existir en términos de derechos positivos como, por ejemplo, el derecho a ser feliz. No obstante, conviene tener presente que tales derechos positivos conllevarían notables problemas morales. El mero placer de maltratar a alguien ya cotizaría y se podría poner en la balanza para compensar el sufrimiento de la víctima. Cuanto más feliz fuera el sádico, más justificado sería su acto. No parece plausible la concepción de derechos de este tipo. Nos parece que los derechos son básicamente un compromiso de respeto razonable (matizable de acuerdo con el contexto) de las necesidades humanas.

⁶⁶ No queremos entrar en una complicada discusión del concepto de *derecho*, a pesar de usarlo aquí. No obstante, vamos a indicar, al menos someramente, qué significa para nosotros. *El derecho de una persona es una formulación convencional de las condiciones de respeto a la voluntad de la persona sobre la base objetiva (no convencional) de sus necesidades y su vulnerabilidad, su capacidad de sufrir*. Las condiciones de respeto no serán independientes del contexto. Por ello parece engañosa tanto la idea de derechos naturales como la de derechos inalienables, a no ser que la propia formulación incluya ya la dependencia del contexto (el problema es similar al que se nos presentó con las máximas universalizables en el capítulo sobre el deber para Kant). No tiene sentido, por ejemplo, hablar de un derecho inalienable a la libertad, suponiendo que se admiten las cárceles. Más sentido tiene hablar del derecho inalienable a la libertad del inocente (aún así no se le garantiza el derecho a no pasar por la detención preventiva en caso de sospecha). Pero lo propiamente inalienable está en las necesidades. Evidentemente obligan a una determinación no caprichosa de los derechos. La convencionalidad reside en la necesidad de acordarlos, ya que la determinación de los derechos es un intento de regular las relaciones interhumanas. Las exigencias propias de las necesidades sufren un inevitable “desgaste relativizador” en su conversión en motivo de respeto condicionado y convencional. Nuestra rebelión irreflexiva contra este desgaste se expresa en la idea de que los derechos existen por sí mismos, pero así se confunden con lo que llamamos “necesidades” o “vulnerabilidad”, la amenaza de sufrimiento, en definitiva.

Todavía no se ha dicho lo suficiente sobre la evidente asimetría, en nuestra teoría, entre la felicidad y el sufrimiento como determinantes del deber. Previamente conviene insistir en una separación conceptual importante. No podemos estar de acuerdo con que la felicidad sea simplemente ausencia de sufrimiento, como mantiene Schopenhauer, por ejemplo, a pesar de que con ello se resolvería el problema de la asimetría en favor de nuestra tesis; la necesidad de la ausencia de sufrimiento no tendría rival favorable a la vida. Pero términos como “alegría”, “felicidad”, “placer”, “satisfacción” (en sentido positivo), etc., hacen referencia a algo positivamente experimentado. En cualquier objeto inanimado podemos suponer la ausencia de cualquier forma de malestar, sin que la podamos hacer razonablemente equivalente a la felicidad. Esta ausencia es además en sí no problemática, como se concluye fácilmente, si se acepta que un problema, de una u otra forma, debe estar vinculado, o previsiblemente vinculado, a alguna manifestación de sufrimiento. (Según nuestras afirmaciones acerca del juicio de valor, la valoración negativa implícita en el concepto *problema* no puede tener otro origen.). Una piedra no tiene problemas, podemos decir, al tiempo que es cierto que no es feliz. El estado de indiferencia -un estado en el ser humano relativamente normal en condiciones materiales no adversas- es suficiente, y una ética deontológica haría mal negocio si acepta pagar el precio de una relación conflictiva entre postulados racionales desinteresados e inclinaciones, por ocuparse de lo no conflictivo (las éticas no deontológicas no aceptan este precio en ningún caso, por lo cual no parten de una mejor posición en este punto). Epicuro mantiene por un lado que la muerte no es problemática porque desde ella misma no puede ser sentida negativamente. Por otra parte exige la no conformidad con la indiferencia y la búsqueda de la felicidad. A no ser que no tenga absolutamente ningún coste, no podemos ver más que una estratagema sin fundamento teórico en esta exigencia.

Hay que distinguir, además, entre dos tipos de exigencia de felicidad. Se puede mantener que la felicidad es importante para los vivos. En este caso se refuerza la

argumentación en contra de la procreación. A través de ella se genera una necesidad mucho más difícil de corresponder aún a la de la ausencia de sufrimiento. ¿Qué padre puede garantizar sensatamente que su posible futuro hijo será básicamente feliz? Otra argumentación podría basarse en una felicidad necesaria desde una perspectiva externa a la vida, una necesidad metafísica. También es muy difícil de mantener. Sería una extraña necesidad extrasensible.

Concluimos: no necesitamos la felicidad porque no puede haber necesidad sin sentir, es decir, la necesidad ya queda anulada con la indiferencia, que es ausencia de sensaciones. También hemos dicho que la ausencia de sufrimiento no es felicidad, aunque sea la condición mínima para ella. Nos movemos, por tanto, entre coacciones, entre lo necesario, y meras opciones dentro de un ámbito no problemático. Lo que impera, lo que impone su poder, es el sufrimiento.

Otra valoración de la felicidad obtendremos, ciertamente, si la concebimos como escudo ante el sufrimiento o como garantía de eficacia de un agente moral. Con ello volvemos al punto de partida. Se me entendería mal si se me interpretara en el sentido de que niegue la importancia de la felicidad en cualquier caso, sólo niego la necesidad de que exista por sí misma. La felicidad no es en sí necesaria, aunque puede convertirse en instrumento de una lucha necesaria. Pero el lamento de que, al renunciar al hijo, se priva a un hipotético ser de sus posibilidades de felicidad no tiene ningún peso como argumento en este sentido. Se reclama un escudo no garantizable al tiempo que se abandona uno seguro. (Por otra parte es un lamento que no guía a nadie a la hora de decidir respecto a su descendencia. Estas decisiones se suelen tomar sin consideraciones éticas de ningún tipo y defenderse con argumentos *ad hoc* cuando alguien señala las implicaciones éticas.)

Naturalmente, no se trata de argumentar en contra de la felicidad, ni mucho menos de afirmar que sea mala. Si esta discusión tiene alguna importancia es porque un tratamiento

simétrico de la felicidad y el sufrimiento induce a establecer teorías éticas en absoluto aptas para decirnos algo del deber. El profesor de origen italiano afincado en Suecia Giuliano Pontara nos ofrece un buen ejemplo del callejón sin salida al que nos puede llevar un erróneo manejo del papel ético de la felicidad. Trataremos el tema con algún detenimiento.

En principio -presuponiendo la ausencia de efectos secundarios negativos-, no hay nada que objetar a traer seres felices al mundo si pudiéramos preverlo, cosa que no es el caso. Pero Pontara quiere responder también a la pregunta de si, en tal caso hipotético, sería un deber. Para eso reproduce una posible argumentación de un partidario de alguna versión de la teoría de los derechos al que se acusa de que, al no poderse definir ante quienes al no existir todavía no tienen derechos, daría igual valor moral a la acción de no traer al mundo un ser feliz y la de traer al mundo un ser infeliz. La argumentación es la siguiente:

Si es verdad que no trayendo al mundo un ser feliz no se viola, *pro tanto*, ningún derecho de ningún individuo, o no se actúa contrariamente a alguna obligación a la que se esté subordinado respecto a alguien, sin embargo, es también cierto que trayendo al mundo un ser infeliz o cuya vida no sea una vida digna de ser vivida, se hace que sí haya una persona cuyos derechos no son, o no son plenamente, respetados, o hacia la cual se tiene obligaciones que no son, o no son plenamente, cumplidas, o a la que, en cualquier caso, no se le trata como su estado de ser humano dotado de derechos requiere. Por tanto, no es cierto que la teoría de los derechos implique tratar del mismo modo el no traer al mundo individuos felices y el traer al mundo individuos infelices. Por el contrario, la teoría formulada de esta manera reconoce que aquí hay una asimetría moral por la que, precisamente, mientras que no hay ninguna obligación de traer al mundo individuos felices (a menos que no hacerlo comporte la violación de derechos de individuos existentes), sí hay una obligación (aunque no absoluta o siempre prioritaria) de no traer al mundo individuos infelices o que, según todo hace pensar, tendrán vidas en

absoluto dignas de ser vividas.⁶⁷

Pero Pontara se opone a esta asimetría, entre otras razones, porque:

Esta asimetría tiene una implicación que, aunque quizá sólo sea válida a nivel teórico, es, de todos modos, sumamente paradójica: la de que si una determinada generación decidiese no tener hijos, y de esta forma pusiera fin a la humanidad, esto no sería en absoluto moralmente discutible, ni siquiera si las generaciones de seres humanos que de otro modo hubieran existido hubieran vivido con un nivel de vida mucho más alto que el de la última generación, hubieran llevado la ciencia y el arte a resultados nunca vistos anteriormente y hubieran creado un mundo pacífico en el cual vivirían en armonía unos con otros. Esto se deriva de la tesis de que no hay ninguna obligación moral de concebir y traer al mundo individuos que vivirían una vida feliz.⁶⁸

Pontara no nos explica por qué esta implicación le parece sumamente paradójica. Nosotros no vemos ninguna paradoja aquí. No reconocemos esta obligación moral de concebir. No detectamos obligación alguna. ¿En qué se fundamentaría? ¿Y qué pasaría si la hipotética generación feliz engendrara a otra que no lo fuera?

Se dedica Pontara en las páginas siguientes a reclamar la simetría moral en cuanto a vidas felices e infelices y a argumentar su apoyo a la tesis de la maximización del bienestar total. Esta tesis es defendida por una línea utilitarista frente a otra que insiste en la elevación de la media de bienestar. La diferencia de estas dos variantes utilitaristas está precisamente en que implicarían políticas demográficas diferentes, en función de las condiciones de bienestar previsibles. El utilitarismo del bienestar total favorecería en ciertas circunstancias un aumento

⁶⁷ Pontara, G.: *Ética y generaciones futuras*. Ed. Ariel. S.A. Barcelona, 1996.

⁶⁸ Pontara, G.: Op. cit. Pág. 119.

de la población que el de la media rechazaría.

Para ilustrar su apoyo al utilitarismo del bienestar total discute un ejemplo en el que se opone la posibilidad de un número total de personas bastante felices a otro número mayor pero con un bienestar más reducido aunque aún netamente positivo (“una vida digna de ser vivida”). A Pontara le parece mejor la segunda opción, si el bienestar total supera al de la primera. Y con este ejemplo cierra su argumentación a favor de la obligación moral de engendrar seres felices, en caso de ser previsible. Pero desde nuestra perspectiva este ejemplo es éticamente irrelevante. Lo mínimo que se puede decir es que Pontara debería haber problematizado prioritariamente el problema de la infelicidad.

Igual que es malo, para Pontara, no traer seres previsiblemente felices al mundo, es malo traer seres infelices al mundo. ¿Pero qué nos ofrece su teoría para los casos donde es inevitable la combinación de estos males? Además, en el mundo en que vivimos no se pueden separar. Es llamativo que, en clara desatención a la situación real del mundo, Pontara haya omitido pensar en políticas demográficas que fomentan o reducen sufrimiento y felicidad al mismo tiempo. Desde luego la simetría moral de Pontara no se deja traducir, en la práctica, a ninguna política demográfica. En las normas de moral intergeneracional que destaca no aparece explicitada:

- N1: No efectuar elecciones que tengan consecuencias irreversibles, o cuya reversibilidad sea muy difícil y extremadamente costosa.
- N2: Maximizar el nivel de vida sostenible.
- N3: Proteger la biodiversidad.
- N4: Proteger el patrimonio artístico, científico y cultural.⁶⁹

⁶⁹ Pontara, G.: Op. cit. Pág. 181

Por otra parte, Pontara reconoce que, “dado los estrechos nexos intercurrentes entre crecimiento de la población, consumos, empobrecimiento de recursos y riesgos de elecciones irreversibles o difícilmente reversibles, las tres normas N1-N3 prescriben una radical disminución de la actual tasa de incremento de la población mundial mediante la autolimitación de la procreación.” (P. 183). Esta postura puede ser muy razonable, pero ¿se esclarece oponiendo al utilitarismo del bienestar medio el utilitarismo del bienestar total?

Como todos sabemos, donde únicamente puede darse el bienestar (felicidad, placer...), en el ser sensible, también se puede dar el sufrimiento. Además se da, efectivamente, en una u otra ocasión. La procreación supone algún provecho original para el procreador porque satisface sus instintos o deseos y, al mismo tiempo, garantiza un nuevo escenario para las sensaciones tanto agradables como desagradables.

Así que el argumento es sencillo. Si no es necesaria la felicidad, pero es necesaria la ausencia de sufrimiento, y la condición de posibilidad esencial es la misma para ambos tipos de sensaciones, la elección se da entre:

- lo innecesario (la felicidad) más lo inaceptable (el sufrimiento), en las proporciones que nos ofrece la realidad, y
- la ausencia de un nuevo escenario de tanto lo uno como lo otro.

La primera opción pasa por el engendramiento de vidas, la segunda, por la renuncia a nuestra facultad procreativa. Dado de que se trata de una decisión importante, ya es hora que nos preocupemos por sus implicaciones éticas.

¿Qué tendríamos que hacer si tuviéramos que decidir entre tener mellizos o hijo ninguno, sabiendo (como a modo de ejemplo propongo) que a uno le espera la máxima felicidad y al otro los peores horrores que nos podemos imaginar (la crueldad de un sádico,

por ejemplo)? ¿Tenemos que optar por la no existencia de los gemelos o por la felicidad más el horror? ¿Por la ausencia de problemas o su presencia más lo que se quiera añadir?

No podemos predecir la suerte de nuestros hijos, pero sabemos perfectamente que entre los miles de seres humanos que aparecen en la tierra cada pocos segundos, fatalmente se han de dar muchos casos extremadamente graves. Y el número de casos graves depende del número de niños que aparezcan en el mundo. Y tampoco les será de ayuda el que sus padres (si han decidido engendrarlos) se hayan propuesto hacer todo lo que estuviera en sus manos para cuidarlos adecuadamente, darles todo su amor, etcétera. Antes hemos defendido una ética centrada en la reducción de víctimas. Tenemos la ocasión ahora de aludir a la perversidad de un planteamiento que prioriza los supuestos méritos del agente. ¿Se puede justificar la creación de un niño como banco de prueba para averiguar la fuerza de la bondad de los padres frente a las adversidades de las circunstancias y una suerte no comprometida con nuestro bien? No soy responsable de las circunstancias adversas, el sufrimiento de mi hijo no es culpa mía, dirá el padre. Y nosotros podemos contestar: ¿te importan más las culpas que la prevención de una suerte terrible? La responsabilidad en materia de procreación no se agota en tener la voluntad de ser buen padre. Se debe saber si se puede garantizar el bien del hijo, aunque se vea amenazado por factores ajenos al control del procreador. Sólo así no se convierte la supuesta bondad del padre en un fin superior al del bien del hijo posible. En el momento de la decisión sobre la descendencia no vale distinguir entre culpas propias y culpas ajenas en relación con la futura vida *de facto*. Como procreadores colaboramos tanto con los posibles benefactores como con los posibles agresores de nuestros hijos.

No es imposible, aunque más bien improbable, que la humanidad logre avances globales en términos porcentuales, contra la violencia, la crueldad, los problemas sociales, el hambre, las enfermedades, etc. Pero no podemos esperar que los problemas se resuelvan hasta el punto de que se anule la relación entre el número de víctimas y las cifras demográficas. No

hay ningún motivo para que las fuerzas que luchan por mejorar el mundo, -contrarrestadas puntualmente por las fuerzas que tienen otros intereses, o por la realidad demasiado inasible e inmoldeable- no incluyan el criterio demográfico.

El control de natalidad no es un planteamiento ni reaccionario ni revolucionario, sino sencillamente humanitario. Demasiadas veces se sacrifica en discusiones ideológicas y políticas, donde hipocresías y buenas intenciones saltan con facilidad de un frente a otro, a favor del control de natalidad o en contra. Sin abandonar las ideas de progreso social (mejores condiciones de vida para todos, etc.), podemos procurar que se reduzcan al menor número posible las víctimas que se quedan en el largo, errante y violento camino hacia el futuro. La disminución no traumática, es decir, preventiva, del tránsito rebaja la urgencia de un progreso social que, en cualquier caso, nunca acabará con todo el sufrimiento.

Cualquier nacimiento prevenido en cualquier parte del mundo es una apuesta por un mundo con menos sufrimiento, con un mundo globalmente mejor. No tiene ningún sentido delimitar áreas geográficas o sociales en función de alguna necesidad de control de natalidad. Éste se requiere desde una perspectiva global. El bienestar en los sitios privilegiados ni es completo ni deja de ser coyuntural. Violencia, enfermedad y agonía existen en todos los países del mundo, igual que el riesgo de guerra.

Algunas voces, en los países ricos, proclaman el peligro del envejecimiento de la sociedad. Al mismo tiempo, se deja totalmente fuera de consideración el *número* de personas mayores que puedan verse afectado por el problema del envejecimiento de la sociedad y cualquier otro problema. ¿De qué sirve mejorar algunas cifras macroeconómicas si al mismo tiempo aumenta el número de mayores pobres y enfermos en términos absolutos? Finalmente, en los argumentos basados en relaciones de fuerza entre colectivos en función de criterios étnicos (Europa frente al Tercer Mundo, mi nación frente a las otras, etcétera) para defender que el colectivo al que uno pertenece debe ser el más numerosa e importante no queremos ni

entrar.

En consecuencia: de una ética basada en la pretensión de responder al sufrimiento desde la perspectiva más amplia posible, traduciendo a deber ético la coacción del sufrimiento, se deriva que la decisión de tener un hijo es, en general, inapropiada. A través de la procreación se genera sufrimiento que se puede prevenir sin excesivo coste, sobre todo desde que los medios anticonceptivos pueden separar eficazmente la vida sexual de la función reproductora. Por tanto, es, normalmente, una contravención del principio del mal menor. Es inadmisibles que las personas conscientemente engendradas con todos sus sufrimientos y su muerte sean el fruto de un deseo, en general, relativamente poco apremiante. Hay una monstruosa desproporción entre la insatisfacción de este deseo y los riesgos de la nueva vida que se pueden apreciar en las estadísticas del horror y las atrocidades.

No es la renuncia aquí propuesta la única medida posible o recomendable, pero no por eso es menos importante ni tampoco interfiere en las propuestas que se limitan a considerar básicamente la suerte de las personas ya vivas o previsiblemente vivas en el futuro. No entra en colisión con lo que se entiende tradicionalmente por “lucha por un mundo mejor” y comparte con ésta la misma necesidad de fondo, la de reducir los problemas en el mundo. Decimos *homo homini lupus* y también *homo homini creator*. Y no vemos contradicción alguna en esta conjunción.

La validez de la renuncia a engendrar seres humanos nunca ha sido tema de debate amplio, público, aunque preocupaciones ecológicas (de trasfondo no necesariamente ético: los más crueles mecanismos de supervivencia a menudo se disuelven en una admiración estética del reino animal) y la emancipación de la mujer están convirtiendo lo que se llama “planificación familiar” o “control de natalidad” en algo presentable. La renuncia al hijo es una propuesta que se dirige a una conciencia capaz de superar las barreras psicológicas que

nos empujan hacia las ilusiones, valoraciones más estéticas que éticas de la naturaleza o creencias más o menos gratuitas que legitiman, sin más, nuestro papel de hacedores de vidas y muertes o niegan, contrafácticamente, la competencia humana en esta materia.

La especie

La finalidad de mi propuesta no es la extinción de la especie sino la reducción y prevención del sufrimiento lo suficientemente grave como para justificar la renuncia al hijo. Pero cuantas menos personas vivan en el mundo, menos sufrimiento habrá y el límite está en cero.

De hecho, es difícil establecer una razón por la cual debemos aspirar a que siempre haya seres humanos en el mundo, y no es seguro que ocurra. Y el hecho de que esta idea nos puede resultar desconcertante y chocante muestra más bien como nuestra naturaleza sensible frena nuestros razonamientos. Pero también puede haber serias razones en favor de la perpetuación de la especie, o razones pragmáticas que desaconsejen la formulación de la idea de la extinción.

No es necesario decidir sobre la existencia de la especie para responder a la propuesta de este trabajo. El margen de prevención posible es tan enorme que parece del todo improbable que en un futuro cercano se corra el riesgo de que la renuncia voluntaria afecte a la perpetuación de la especie. Fácilmente podemos hacer la concesión de no reducir el número de personas más allá de un nivel crítico para la perpetuación del ser humano, dado que alcanzar este nivel por medio de la renuncia parece ser mera ficción. Siendo realistas, y de acuerdo con las previsiones de los expertos en demografía, en la actualidad el esfuerzo de control demográfico no puede aspirar a más que a una cierta contención del ritmo de crecimiento y su posible estabilización en torno de cómo mínimo el doble del número de personas que hay en la actualidad (seis mil millones). Los deseos y la (falta de) conciencia de las personas y las políticas de instituciones tan poderosas como algunas iglesias juegan fuertemente en contra de la racionalización de la actividad reproductora. Pero, igualmente, el tema merece ser discutido por franqueza filosófica.

Primero conviene someter el propio concepto de extinción a una cierta crítica. De

hecho, la perpetuación de la especie es un continuo proceso de extinción. Todos los individuos se extinguen. También se podría decir que las familias, los clanes, las tribus y los pueblos se extinguen. ¿Qué diferencia hay entre la extinción de la especie, de los pueblos o de los individuos? Que sólo la última es una extinción no abstracta. Una especie es una colección de individuos, nada más. Esta colección no puede tener intereses ajenos a los de los individuos. Sólo se puede hablar de los intereses compartidos o mutuamente condicionados de los miembros del colectivo. El colectivo como tal no tiene intereses. Ciertamente, la idea de la extinción es que se cuestiona la generación y la existencia en el futuro de individuos de un cierto tipo biológico. Pero, en todo caso, debe quedar claro que no se puede pasar al rechazo de la extinción, asociándola con la muerte. Ésta, la muerte, precisamente, se garantiza con la perpetuación de la especie.

En cuanto a la equiparación de extinción y muerte, está claro que su relación es inversamente proporcional. A mayor proximidad de la extinción hay menor número de muertes, debido al simple hecho de que la extinción es una limitación del número de mortales. En sentido inverso, todo aumento demográfico implica un aumento de casos de muerte, ya que aumenta el número de mortales. Una aproximación más parcial y común sólo ve en el proceso de extinción una mayor concentración porcentual temporal de casos de muerte, y de ahí que se ve “más muerte” cuando, en realidad, en términos absolutos, hay menos.

El concepto de la extinción de las especies es problemático en más de un sentido. ¿Se extinguieron nuestros antepasados de hace cientos de miles de años o no? Se diría que no, considerando que la cadena de reproducción no se cortó. Se dirá que sí, considerando que no son muy parecidos a nosotros. En tal caso, si el proceso de evolución de la especie humana lleva a un tipo de seres diferentes de nosotros, ¿nos habremos extinguido? Si consideramos que nuestros antepasados de hace cientos de miles de años no se han extinguido, ¿se puede decir que los neándertales se extinguieron (hace unos treinta mil años), suponiendo que su

constitución genética es más parecida a la nuestra que la de aquellos antepasados lejanos?

Un argumento a favor del mantenimiento de la especie humana es que así se aseguraría un espacio moral en el mundo, que, de lo contrario, no existiría. Este argumento tiene peso en la medida en que las respuestas originadas en este espacio moral compensen los sacrificios que supone mantenerlo. Podría pensarse en una misión del ser humano en el mundo que sobrepasara la actuación destinada a paliar los efectos negativos de la procreación humana. Así, podría librar el reino animal de sus problemas, por ejemplo. No es muy realista este planteamiento, pero no hay razón teórica que niegue por principio la importancia de preservar el espacio moral. Se puede argumentar también que por “medida de seguridad” conviene que siempre haya quien distinga entre el bien y el mal. En todo caso, nunca hay que olvidar que este espacio es una respuesta oportuna a los problemas morales y no un fin en sí.

Los pros y contras en relación con la perpetuación de la especie humana no inciden decisivamente en la validez de la promoción del control general de natalidad. Sólo podemos confiar, siendo realistas, en la solución de problemas en términos de más o menos, nunca en términos de todo o nada. Menos personas, de modo que: menos sacrificios, menos agonías, menos tortura... parece una fórmula sensata. Y de vigencia apremiante, muy apremiante, como difícilmente se puede negar desde una mínima receptividad ante el sufrimiento ajeno.

Del tema se han ocupado dos filósofos contemporáneos conocidos: Hans Jonas y K. O. Apel. Jonas cree haber superado a Kant en la fundamentación *metafísica* de un mandato, estableciendo lo siguiente:

Un imperativo adaptado al nuevo tipo de obrar humano y que se dirige al nuevo tipo de sujeto de acción rezaría aproximadamente así: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean

compatibles con la persistencia de auténtica vida humana en la Tierra”.⁷⁰

El carácter metafísico de su fundamentación, nos dice previamente, lo mantiene válido independiente incluso de un predominio de la infelicidad y de la inmoralidad en el mundo. (Hemos de suponer que la inmoralidad aceptable no alcanza el propio imperativo de Jonas para no señalar las insuficiencias de su argumentación ya en las primeras páginas.) Por lo pronto, sorprende que un imperativo metafísicamente insuperable consista en la reivindicación de un fenómeno tan contingente como el ser humano.

Arriesgar la supervivencia de la especie humana es para Jonas “una ingratitud” (*undankbarkeit*) respecto a la herencia⁷¹ que no se lleva bien con el “disfrute extremo de su don que representa la propia aventura de la revisión.”⁷²

Nos preguntamos por qué no se puede usar parte de la herencia, nuestra capacidad de decidir, en contra de ella en su conjunto, que puede incluir partes que no nos parecen aceptables. ¿Y por qué hay que dar las gracias por algo que no se ha pedido? En todo caso, según Jonas, mantener la existencia humana es mantener el máximo “bien fiduciario” (*treugut*) que está en manos de la especie humana.

El pensador alemán reconoce que no se puede hablar del derecho a existir de quien no existe, ya que no hay portador de derechos, pero tiene una solución: no es ningún derecho de

⁷⁰ Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung*. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1989. Pág. 37.

“Ein Imperativ, der auf den neuen Typ menschlichen Handelns passt und an den neuen Typ von Handlungssubjekt gerichtet ist, würde etwa so lauten: ‘Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.’” (Traducción nuestra).

⁷¹ Se trata de la herencia biológica que ha dado como fruto al ser humano.

⁷² Jonas, H. Op. cit. Pág. 74.

“...mit dem äussersten Genuss seiner Gabe, die das Revisionswagnis selber doch darstellt.” (Trad. nuestra).

los potenciales seres que hay que preservar sino su *deber*.⁷³ Nosotros hemos admitido arriba que el mantenimiento del espacio moral (por mantener lo que lo hace posible, la razón, no por mantener lo que lo hace necesario, el sufrimiento) es un argumento de peso. Pero si buscamos la función del deber en Jonas, sólo encontramos el razonamiento perfectamente circular de que el deber es mantener el deber y que nuestro deber, en concreto, es mantener la especie cuyo deber siempre será mantener la especie para que se mantenga el deber.

La presencia de argumentos circulares es bastante pronunciada en el libro de Jonas. He aquí otro ejemplo importante:

Nos cuidamos de decir que la vida sea “el” fin o siquiera un fin capital de la naturaleza, sobre lo cual no podemos tener suposiciones; basta con decir: un fin. Pero si (de acuerdo con una suposición no insensata) el “ser fin” mismo fuera el fin fundamental, al modo de fin de todos los fines, entonces la vida, en la cual se liberan fines, sería una forma selecta de facilitar el cumplimiento de *ese fin*.⁷⁴

Inmediatamente después Jonas nos dice, explicando el “querer” que atribuye a la naturaleza:

Es un querer de sobrepasarse a sí misma, no obstante, no tiene por qué estar vinculado con un “saber”, con toda seguridad no con un saber predictivo y una representación de fines: pero sí con una capacidad

⁷³ Jonas, H. Op. cit. Pág. 89.

⁷⁴ Jonas, H.: Op. cit. Pág 142.

“Wir hüten uns zu sagen, dass das Leben ‘der’ Zweck oder auch nur ein Hauptzweck der Natur sei, worüber wir keine Vermutung haben können; es genügt zu sagen: ein Zweck. Wenn aber (nach nicht unvernünftiger Vermutung) das ‘Zwecksein’ selber der Grundzweck wäre, gleichsam der Zweck aller Zwecke, dann allerdings wäre das Leben, in welchem Zweck fei wird, eine erlesene Form, diesem Zweck zur Erfüllung zu verhelfen.”
(Traducción nuestra).

de diferenciación, de modo que al darse la configuración física favorable, la causalidad no se mantiene indiferente frente a su invitación, sino que le hace caso preferido y se precipita dentro de la apertura ofrecida para luego abrirse camino a través de las respectivas oportunidades posteriores.⁷⁵

No entendemos lo que Jonas quiere decir con esto, pero parece que hay en esta última cita una renuncia muy necesitada de una argumentación que no encontramos en su libro, la renuncia a la representación de los fines. ¿Cómo se pueden concebir tales fines? Además, hubiera sido pertinente que explicara su posición respecto a la interpretación de la naturaleza de acuerdo con la teoría de la evolución, que parece proporcionar una alternativa al finalismo natural, explicación que tampoco nos ofrece.

Jonas le da gran importancia al tema de los fines, ya que sólo de su existencia, según dice, se puede derivar el deber, pasando por el concepto del *valor*. Así nos dice también:

En la propia capacidad de tener fines podemos ver un bien en sí, del que es seguro, intuitivamente, que es infinitamente superior a toda ausencia de fines del ser.⁷⁶

⁷⁵ Jonas, H.: Op. cit. Pág 143.

“Es ist ein Über-sich-Hinauswollen, doch braucht es nicht mit ‘Wissen’ verbunden zu sein, gewiss nicht mit Vorauswissen und Zielvorstellung: wohl aber mit Unterscheidungsvermögen, - so, dass beim Antreffen der physich günstigen Konfiguration die Kausalität ihrer Einladung nicht indifferent gegenübersteht, sondern ihr mit Vorzug Folge leistet und in die dargebotene Öffnung einschiesst, um sich dann durch jeweils weitere Gelegenheiten ihr Bett zu bahnen.” (Traducción nuestra).

⁷⁶ Jonas, H.: Op. cit. Pág. 154

“In der Fähigkeit überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiss ist, dass es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist.” Hemos traducido “*zwecklosigkeit*” por ausencia de fines, de acuerdo con su composición etimológica que parece que Jonas quiere respetar, aunque en el uso común tiene simplemente el significado de *inutilidad*.

Nuestra intuición es justamente la contraria, aunque evitaríamos términos como “superior” o “inferior” que parecen remitir a algún criterio valorativo que convendría explicitar. Nos parece que un fin es algo pendiente y que este *estar pendiente* puede ser algo lamentable. Esto no hay que confundirlo con el contenido del fin, cuya ausencia, precisamente, es lo que se lamenta. Diríamos que cumplir un fin es bueno, pero esto es, precisamente, desactivarlo como fin. Diríamos que la existencia de fines necesarios es infinitamente peor que su ausencia. Lo hemos argumentado derivando los fines de las necesidades.

Nos resulta problemático comentar a Jonas, porque ni siquiera somos capaces de encontrar una línea argumentativa que pudiera motivar una línea clara de refutación. No captamos la estructura de su barroca argumentación, la relación que sus argumentos tienen entre sí. Esto puede ser una insuficiencia nuestra, naturalmente. Tampoco sabemos si la selección de los puntos de este comentario es la más pertinente y suficientemente respetuosa con la extensa oferta de argumentos de Jonas. Sólo podemos expresar nuestra opinión de que Jonas lejos de demostrar el deber incondicional de mantener la especie humana, nos da un ejemplo de las dificultades de poder demostrarlo.

Igualmente es sorprendente la argumentación de Apel, y lo es más aún por la credibilidad que, en general, le otorgamos a este filósofo alemán. Nos parece un caso muy claro de lo que llamaríamos “falacia finalista”, que se suele dar cuando se pierde de vista que el buen remedio no es lo mismo que un buen fin.⁷⁷

⁷⁷ En más de una ocasión hemos hecho referencia a argumentos que se pueden tipificar de acuerdo con una cierta clase de errores a los que podríamos llamar “falacia finalista”. Un ejemplo tan evidente que difícilmente se incurre en el error es el siguiente: es bueno defender los derechos humanos; cuantas más violaciones de tales derechos hay, más espacio se abre para su defensa; luego: es bueno que aumenten las violaciones de los derechos

1. Primero habría que tener en cuenta que cualquiera que argumente presupone, por una parte, la necesidad de una situación de habla y una comunidad de comunicación ideales y, por otra, sabe perfectamente -por el sentido común- que él mismo como sus interlocutores no pueden cumplir ni por competencia ni por actitud con la necesaria pretensión. De la comprensión de la contradicción fundamental entre la naturaleza de la comunidad de comunicación real y la comunidad de comunicación

humanos. Pero en ciertos casos, como en el siguiente, parece tener más crédito. Para nosotros es una falacia finalista también la idea kantiana de que el ser racional es un fin en sí. Ciertamente, esto es discutible, pero si la razón en su faceta más admirable es la que define el deber, como plantea Kant mismo, y el deber es un (re)medio, una respuesta a problemas que sin nuestra intervención moral contarían con menos posibilidades de verse paliados, entonces Kant declara fin en sí a un instrumento (la razón moral). Naturalmente el carácter racional es sólo una faceta del ser humano, y fin en sí puede ser por otras cosas. Relacionado con el tema se plantea aún otro problema que Kant no analizó. ¿El que el ser humano sea un fin en sí implica la conveniencia de crear nuevos seres humanos? Evidentemente creemos que no. El ser humano meramente potencial, inexistente no puede ser un fin en sí. Sólo lo será a partir de su existencia. Pero lo es entonces, precisamente, porque se encuentra, de forma ya estructural, por lo que es, desamparado en el mundo. Considerarlo un fin en sí es reconocer su vulnerabilidad, su constante exposición al riesgo de sufrir, protegerle de una mediatización que le puede hacer daño. Sólo por ello no debe ser un mero medio. Hemos visto también otras formas de falacia finalista. Merecen especial mención las del tipo: engendro un hijo para darle todo mi amor, sólo desearé su bien; o: asumo el riesgo del sufrimiento de mi hijo, porque en la vida hay que correr riesgos, cobarde el que los evita, etcétera. Incluso se comete el mismo tipo de error manteniendo la siguiente contraposición: no hay que evitar la vida, sino que hay que crear las condiciones para que sea buena. Aquí se antepone cierto tipo de intento de solución de problemas (fines) a su prevención segura (ausencia de problemas y fines). En contra de ello sostenemos que la subordinación de las soluciones, siempre parciales, a la negatividad de los problemas significa aprovechar todas las posibilidades y no hacerlas competir entre sí. Hemos planteado este problema también con otras palabras al hablar del desvío exclusivista del potencial de solución en el ámbito de las condiciones de posibilidad al de las causas eficientes.

ideal, anticipada contrafácticamente, resulta, por lo pronto, el postulado de que la contradicción se debe anular históricamente; en otras palabras: precisamente de la contradicción básica resulta la meta de una estrategia a largo plazo de una emancipación ético-política. (Defino “emancipación” como realización de la comunidad de comunicación ideal de consultación sin represión en la comunidad de comunicación real.)

2. De la comprensión de que la comunidad de comunicación ideal se tiene que realizar *dentro de* la comunidad de comunicación real, es decir en la sociedad devenida históricamente, resulta, empero, al mismo tiempo, el postulado ético de *que se debe garantizar el mantenimiento de la existencia de la comunidad de comunicación real...*⁷⁸

Hay que añadir que Apel no quiere decir que, presuponiendo la existencia humana, hay que garantizar sus posibilidades de comunicación, sino que es la necesidad de la existencia del

⁷⁸ Apel, K.O.: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988 . Pág. 38

“1. Zunächst wäre hier die Grundtatsache ins Auge zu fassen, dass jeder, der argumentiert, einerseits mit Notwendigkeit eine ideale Sprechsituation und eine ideale Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt, andererseits –vom Common sense her- ganz genau weiss, dass er selbst und seine Partner weder von der Kompetenz her noch von der Gesinnung her dem notwendigen Anspruch genügen. Aus der Einsicht in den fundamentalen Widerspruch zwischen der Beschaffenheit der realen Kommunikationsgemeinschaft und der notwendigerweise kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft ergibt sich zunächst einmal das Postulat, dass der Widerspruch geschichtlich aufzuheben ist; m.a.W.: gerade aus dem Grundwiderspruch ergibt sich das Ziel einer langfristigen Strategie ethisch-politischer Emanzipation. (Ich definiere “Emanzipation” als Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft repressionsfreier Beratung in der realen Kommunikationsgemeinschaft.)

2. Aus der Einsicht, dass die ideale Kommunikationsgemeinschaft *in der* realen Kommunikationsgemeinschaft, also in der geschichtlich gewordenen Gesellschaft, verwirklicht werden muss, ergibt sich aber sogleich auch das ethische Postulat, *dass die Existenzerhaltung der realen Kommunikationsgemeinschaft sichergestellt werden muss.* (...) (Traducción nuestra).

propio género humano lo que se defiende con el argumento, como explica más adelante. Vemos que en 1. nos dice que hay que resolver una contradicción. En 2. mantiene que se debe asegurar el origen de la contradicción para que se pueda resolver.

Entendemos que los miembros de una comunidad de comunicación encuentran en ella un foro de exposición, y posible arreglo, de sus intereses y problemas, entendemos que en ella no se habla por hablar (aunque en una comunidad real nunca se puede estar seguro de esto último, la ética del discurso prevé una comunicación ideal en función de decisiones de interés para todos los miembros). En otras palabras, la comunicación tiene contenido. Y parece que este contenido es lo que le da sentido, por más que la forma interese para hacerla funcional. Si suponemos que la comunidad de comunicación ideal proyectada por Apel no es un mero ámbito de coherencia retórica convertida en un fin en sí, sino una comunidad con la herramienta de la comunicación para resolver algunos problemas que sin comunicación no se resolverían, tenemos lo siguiente: hay que garantizar la persistencia de un ámbito problemático para permitir, después de un proceso de emancipación, la solución de parte de los problemas de este ámbito. Merece la pena señalar el importante alcance práctico de este error. Primero, suponiendo incluso que pueda convertirse en realidad la comunidad de comunicación ideal, es altamente improbable que el funcionamiento ideal de la comunicación evite el trueque de sacrificios a cambio de la ausencia de la imposición de cualquier decisión o acción. Incluso en el caso de la comunicación ideal sólo se presenta una manera -supongamos que óptima- de combatir ciertos problemas, lo cual no equivale a la ausencia de tales problemas o su solución sin costes. Segundo, en el caso de que se siga manteniendo por tiempo indefinido la diferencia entre la comunidad real y la ideal, esta diferencia constituye una rendija por la cual se puede colar más pronto que tarde cualquier desastre, como por ejemplo, una guerra nuclear, o un par

de ellas u otras igual de devastadoras.⁷⁹ Tercero, difícilmente la función modélica de la comunidad de comunicación ideal abarca los problemas que no dependen de unas buenas condiciones de comunicación. Incluso si excluimos todos los negocios interhumanos, nos queda una larga lista de problemas que forman parte de los intereses de los interlocutores en tanto seres humanos: catástrofes naturales, accidentes, enfermedades, envejecimiento, muerte...

Una argumentación de Apel meramente negativa parece inicialmente más viable. En coherencia con la ética del discurso, se nos podría acusar de contravenir nuestra pretensión de hacer valer nuestro argumento en el marco de una comunicación posible. Argumentamos, y al mismo tiempo, admitimos la posibilidad de que desaparezcan las condiciones de la comunicación, ya que no consideramos demostrada la necesidad de la existencia del ser humano y, por tanto, de la comunidad de comunicación. Sería una contradicción performativa.

Pero, en este caso, Apel argumentaría desde una perspectiva meramente intrahumana. Nuestra argumentación, como cualquiera, puede ser respetable sólo sobre la base de una comunidad de comunicación, ¿pero quién dice que quisiéramos argumentar en ausencia de la comunidad de comunicación y hasta en ausencia de nuestra propia vida? Pretender esto sería más absurdo aún que entrar en una contradicción performativa. En cuanto al contenido de nuestros argumentos, éste puede ser verdad con independencia de que lo formulemos o no.

⁷⁹ Un inciso coyunturalista. Por ciertas razones hay que temer un aumento de la probabilidad de una guerra nuclear. Una es la aceleración de los cambios en las condiciones de vida y en las relaciones políticas y económicas en general que, en un frenético juego de combinaciones, también hará aparecer las combinaciones más peligrosas. Otra razón es el aumento de la proliferación de armas nucleares y su posesión incluso por parte de particulares. Nietzsche hoy no podría tan fácilmente despachar como “resentimiento” la advertencia contra la concentración de enormes fortunas y poder en manos particulares. Las “fiestas” a la altura de la posmodernidad

Suponiendo que llegamos a la conclusión de que la especie humana no es necesaria, podemos decirlo o no, o podemos pretender decirlo o no. Con independencia de ello, puede ser cierto. Si Apel niega esto –cosa que no creemos-, debería argumentar contra nada menos que el realismo antes de demostrar el deber de asegurar el futuro de la especie humana. Pero la ética del discurso que defiende no es antirrealista en absoluto. Están previstos expresamente factores como verdad y veracidad en la comunicación, y detrás de ellos hay un concepto realista de la verdad.

Para demostrar la necesidad (se supone que ética, ya que implica nuestro deber) de la existencia de la especie humana, hay que saber contestar a la pregunta: ¿qué necesidad habría, también en ausencia del ser humano, que el ser humano existiera? Si la especie humana deja de ser necesaria cuando deja de existir, evidentemente, no hay ninguna necesidad objetiva de su existencia, por más interés que los seres humanos existentes tengan en la perpetuación de la especie. Apel no nos aporta ninguna necesidad extrahumana.

Hemos expuesto dos argumentaciones de dos pensadores muy inteligentes a favor de nuestro deber de garantizar el futuro de la humanidad. La pobre calidad de sus argumentos parece apuntar al fin de la humanidad como barrera psicológica importante, equivalente tal vez al fin de Dios en otros tiempos. En general diríamos que nuestra argumentación a favor de la renuncia a la descendencia se encuentra con más barreras psicológicas que intelectuales.

convierten la vitalidad aristocrática en un motivo nimio.

La muerte

La plausibilidad de la relevancia ética del sufrimiento pocas veces es puesta seriamente en duda. Todos sabemos decir por qué es malo maltratar un niño. Dado que en este caso difícilmente se puede hablar de un mal menor, ya que no existen atenuantes como el castigo necesario ni ninguna concesión comprensible a la necesidad de satisfacer el sentimiento de odio u otros, el criterio moral se ve al desnudo. Sin embargo, parece existir un criterio rival muy poderoso, que es la afirmación de la vida. Parece razonable, al menos es muy común, defender el respeto a la vida por encima de la necesidad de evitar -incluso muy intensos- sufrimientos. Entonces resulta problemático el criterio del sufrimiento de acuerdo con el siguiente argumento: la necesidad de evitar el sufrimiento sugiere como solución la supresión de la vida y esta solución resulta cuando menos chocante, si no totalmente inaceptable. Es importante discutir hasta qué punto puede haber un conflicto entre el respeto a la vida y la lucha contra los sufrimientos, y en qué sentido habría que resolverlo. Este conflicto es, posiblemente, la más decisiva causa de la ausencia de soluciones claras a los problemas más generalizados.

Analicemos los puntos centrales de este argumento, después de recordar que aquí no se propone la supresión de la vida, sino su prevención y que es la generación de la vida la que conlleva la muerte. ¿Hasta qué punto la muerte es una propuesta equiparable a la abstención procreativa en vistas de la reducción del sufrimiento? La diferencia básica está en que la muerte resulta ser mucho más problemática y suele implicar grandes sufrimientos. No es porque la no vida, que necesariamente es el estado que sustituye al individuo durante la practica totalidad de la eternidad, pueda concebirse como un mal. Si la muerte es dejar de sentir, no puede ser sede de ningún problema, como ya opinó Epicuro. La muerte no es mala en sí. Sólo por impedir la tortura eterna ya hay que acoger con alivio el que todos seamos

mortales. No estamos de acuerdo con la profesora de Ética Esperanza Guisán, en cuanto a su alusión a la vida eterna. Después de recoger unas líneas en las que Unamuno expresa su fervoroso deseo de vivir siempre, ella señala lo siguiente: “A nadie, muy posiblemente, habría que molestarle la idea de seguir viviendo él mismo eternamente.”⁸⁰ Sabiendo que no hay garantías para el bienestar, la idea de la vida eterna puede ser una idea, más que molesta, aterradora. Una opinión como la citada sólo se puede mantener desde una concepción de una vida diferente de la que reconocemos como abierta al riesgo de intenso sufrimiento. El hecho de la mortalidad, entendida como fin de la capacidad de sentir, es un hecho muy tranquilizador, porque impide la tortura eterna de un individuo. Sin llegar a comulgar con Leibniz, podemos reconocer que, gracias a la muerte, no estamos en el peor de los mundos posibles.

El aspecto problemático de la muerte está en sus aspectos vividos. Terror, luto, desolación y dolor la acompañan con frecuencia; se truncan proyectos; de todo un conjunto de relaciones se borra un factor posiblemente importante; la pérdida de una persona amada convierte el mundo en más inhóspito. Además, todas nuestras necesidades biológicas nos empujan hacia el mantenimiento de la vida. Y contravenirlas causa sufrimientos importantes, por lo que la aproximación a la muerte casi siempre es traumática.

De modo que la muerte es problemática y constituye un argumento en favor de la prevención de vidas. Los beneficios de la muerte ya están en tal prevención, al tiempo que sus desventajas no aparecen en ésta. Son los que generan vida mortal los que deberían sentir la obligación de justificar su aceptación de la muerte, incluso de la muerte violenta, ya que se sabe que hay un riesgo -y la estadística real correspondiente- de que ocurra.

Por todo ello, el respeto a la vida se puede defender, en buena parte, en función de nuestro criterio del sufrimiento. Por tanto, no es un criterio rival. Y si lo dicho ya sirve para

⁸⁰ Guisán, E.: *Razón y pasión en Ética*. Anthropos. Barcelona 1986. Pág. 127.

problematizar la voluntad suicida, más problemático aún resulta la imposición violenta de la muerte. De modo que no hay criterio rival tampoco si se alega que lo que respetamos es la *voluntad* de vivir, o la autonomía de decisión de cada cual, su libertad, etc., y no el principio del mal menor que, efectivamente, puede ser favorable a la muerte. La voluntad es, en general, indicativa de la concepción de las personas de su propio bienestar. Podemos suponer, normalmente, que a través de su voluntad -salvo en casos de locura tal vez- los individuos son los mejores abogados de su propia causa. El respeto a la voluntad es el respeto a los esfuerzos de los individuos por no sufrir. Así, el respeto a la voluntad se convierte en un subcriterio de nuestro criterio principal. Igualmente importa la cautela, en general, de no imponer por la fuerza el propio criterio a los demás, en contra del suyo.⁸¹ La falibilidad, la posibilidad de cometer un error, exige prudencia en el uso de los medios. No parece, sin embargo, que a estas cuestiones de prudencia le debamos hacer un sitio en la teoría otorgándole el mismo rango que a la necesidad de evitar el sufrimiento. Se trata de límites prácticos, no teóricos, de la asunción consciente y exclusiva de nuestro principio del mal menor.

Por otra parte, resulta que, efectivamente, aceptamos como válida en determinados casos la muerte, incluso la muerte provocada. Primero, conviene señalar la ambigüedad que, con frecuencia, informa nuestra actitud ante la muerte. La diferencia que hacemos entre un asesinato y la muerte natural es de tal envergadura que casi no parece que lo más importante sea lo que tienen en común, el fin de la vida. El asesinato muchas veces es considerado como un crimen execrable, imperdonable. Pero la muerte como destino inevitable de los vivos es aceptada y no se considera un mal excesivo o incluso una importante expresión de la sabiduría

⁸¹ Esto, naturalmente, también vale para nuestra propuesta, por más respaldada que se vea por las más profundas convicciones. La prudencia aconseja tratar el tema como un tema de conciencia, donde el papel principal le tiene que corresponder al poder de convicción.

de la naturaleza . Esta ambigüedad puede dar lugar a un tratamiento incoherente de la validez de la muerte como remedio del sufrimiento.

Para situar la discusión en un camino fructífero, ajustado a la conflictividad del mundo, es menester descartar concepciones fundamentalistas de la vida, como podría ser la atribución a ésta de un supuesto carácter sagrado y, por tanto, de intocabilidad. En ocasiones parece que esta concepción de la vida forma parte de la doctrina oficial católica. Pero incluso aquí hay ciertos titubeos. Algún papa llega a declarar lícita la pena de muerte en determinados casos. La historia de la Iglesia, además, da numerosos ejemplos de la imposición violenta de la muerte. La Iglesia, por tanto, no está en condiciones de declarar indiscutible el respeto a la vida, aunque lo haga en determinados momentos en relación con determinados temas (como la eutanasia o el aborto). Aun desde el máximo respeto a la vida, en una realidad de guerras, en una realidad de rebeldía frente a regímenes tiránicos y abusos de poder, en una realidad donde las condiciones de vida de grandes colectivos implican una mayor o menor mortalidad; en una realidad, en general, donde el respeto a unas vidas puede pagarse al precio de otras, la intocabilidad, por principio, de la vida se presenta como un mensaje ilusorio al servicio de quienes se sitúan al margen de los conflictos importantes. En casos como la eutanasia, el aborto, la autodefensa, la pena de muerte, la lucha contra el enemigo, la renuncia voluntaria a la vida para evitar crueles tormentos y, tal vez, en otros casos, resulta discutible el respeto incondicional a la vida. Y difícilmente se puede mantener una postura que no reconozca esta discutibilidad en alguno de los casos presentados.⁸² No es que el respeto a la vida no sea un principio moral importante, sino que no puede ser un principio absoluto, ajeno a cualquier argumento delimitativo. Y, si es así, queda descartado como criterio ético fundamental. Ya la

⁸² No nos comprometemos con esta lista, sólo pretendemos abarcar un ámbito amplio que hace difícil negar la aceptación de excepciones en un caso u otro a una postura pro vida incondicional.

simple preferencia por una agonía corta en lugar de una larga supone la aceptación de una muerte anticipada, que sólo difiere en grado de la muerte provocada, que tampoco es otra cosa que una anticipación de la muerte segura. Un fundamentalista pro vida debería defender una inverosímil preferencia por la agonía más larga posible ahí donde la salida del estado agónico no puede ser más que la muerte.

Muchas posiciones fundamentalistas son imposibles de mantener sin contradicciones. Si hay riesgo de muerte de la mujer en el parto, hay que decidir entre la muerte del feto o la muerte de la mujer embarazada. Con total independencia de la opción defendida, argumentar de acuerdo con una postura incondicionalmente favorable a la vida resulta absurdo, ya que hay que contar con al menos una muerte. Sólo quedaría la posibilidad de negar la existencia real de este dilema. En tal caso no habría contradicción sino ceguera. Aunque los actuales medios sanitarios en muchos lugares del mundo limitan el alcance numérico del problema, el parto ha sido, y sigue siéndolo en menor medida, una importante causa de mortalidad de la mujer. Parece compatible con la argumentación fundamentalista también la idea de que dejar morir por omisión no sería una falta de respeto a la vida (uno no es causa eficiente), de modo que sólo el aborto contradice la opción pro vida, por lo que la opción se puede mantener sin contradicción. Esto sería lavarse las manos ante una amenaza contra la vida. El respeto a la vida, en este caso, no resulta prioritario. Estas contradicciones son sólo un ejemplo, muchos más se podrían dar, de la necesaria relativización del valor de la vida. La vida no encuentra cobijo en una ley moral natural absoluta.

Hemos defendido que a) la muerte no es equiparable a la prevención de una vida, b) la lucha contra el sufrimiento no implica necesariamente la promoción de la muerte y c) ocasionalmente, la muerte, incluida la provocada, es aceptable como mal menor. Esto significa para nosotros que el respeto a la vida no puede anular o desplazar como criterio último la reducción y prevención del sufrimiento y que, en todo caso, los problemas de la

muerte se evitan con la abstención preventiva.

El descubrimiento de Malthus

Pocas veces se ha tratado la reproducción humana como un hecho éticamente problemático. Puede haber muchas personas que renuncian a tener un hijo, pero no suele deberse a una reflexión ética sobre la validez de la creación de una nueva vida. La reproducción se mantiene así como un mero capricho. Nadie puede predecir para sus hijos la duración de su vida y sus avatares. En su camino incierto los progenitores proyectan todas sus ilusiones. Para pasar de lo psicológicamente comprensible a lo realista disponemos de un recurso con el cual al hombre moderno se le puede suponer familiarizado. Podemos observar lo que pasa en un nivel colectivo. Y aquí la realidad se muestra relativamente previsible, y nos obliga a reconocer hechos poco aceptables. Las consideraciones de tipo demográfico nos pueden servir, por tanto, para teñir con algo de realismo nuestra actitud ante la procreación. Malthus fue uno de los primeros en formular la relación tan evidente como sistemáticamente ignorada entre el crecimiento de la población y el aumento de la miseria. Desde entonces no se ha hecho mucho para actualizar su mensaje central, a no ser que se entienda como tal actualización la idea, millones de veces desmentida en la práctica, de que hoy la alimentación de la humanidad ya no representa un problema.

No debe haber sido fácil para una mente religiosa de finales del siglo XVIII (no lo es hoy tampoco) relacionar la procreación -y en cierto sentido la Creación- con la miseria. Son leyes crueles, fisuras feas en la providencia, las que determinan el destino de los humanos. Sólo una actitud frívola, que no sería justo atribuirle a Malthus, o un ilusionismo utópico, muy criticado por él, pueden limitar la dimensión del dilema. No mucho más tarde, Darwin, que se reconoce en deuda con Malthus, confirmaría el carácter despiadado de las leyes de la supervivencia en general.

Robert Malthus se aproxima con notable esfuerzo científico, aunque con ideas y

observaciones hoy superadas en algunos aspectos concretos, a las difíciles perspectivas de felicidad de las sociedades humanas ante la presión demográfica. La idea central de sus *Ensayos sobre la Población* es sencilla y revolucionaria: el que no se dé el aumento de la población esperable en condiciones favorables se debe a los efectos de la miseria y el hambre. No hace falta compartir sus opiniones y propuestas respecto al remedio, para apreciar la valentía de su enfoque. Él no lo reconocería, pero su acercamiento al hecho de la procreación constituye un enfrentamiento con la propia naturaleza como institución tradicionalmente inabarcable e inmune al escrutinio por parte de su producto, el ser humano. Aunque Malthus no pusiera en duda la bondad de la naturaleza, fue más allá del simple desciframiento de sus leyes para referirse al mal que inevitablemente alberga en su seno. “Necesidad” lo llama él. Pocos han llegado tan lejos como Malthus. Aún hoy se manifiesta de forma generalizada una fuerte incapacidad intelectual para relacionar la procreación con la miseria y los demás problemas que afectan a colectivos importantes. Es demasiado ancha la perspectiva como para ser dominada por quienes se mueven en los hábitos de pensamiento ajustados a las circunstancias y las esferas privadas.

Al inicio de su *Primer Ensayo sobre la Población*⁸³ encontramos dos postulados tan sencillos como elementales: el alimento es necesario para la existencia del hombre y la pasión entre los sexos es necesaria y se mantendrá en su estado actual. El eje de su teoría del principio de población establece la famosa fórmula de la progresión geométrica del aumento de la población y el aumento aritmético de la producción de alimentos. La población tiende a duplicarse en un determinado espacio de tiempo. Pasado nuevamente el mismo tiempo, ésta

⁸³ Malthus, R.: *First Essay on Population*. Kelley. New York, 1965.

Primera edición: 1798, título completo: *An Essay on the Principle of Population, as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers.*

otra vez se habrá multiplicado por dos. Así obtendremos, manteniendo siempre el mismo intervalo temporal, una relación de 1 a 2, 2 a 4, 4 a 8. De la producción de alimentos, por contra, no se puede esperar más que un aumento aritmético. A una producción determinada se añade un aumento que se repetirá en su magnitud. De 1 se pasa a 2, de 2 a 3, de 3 a 4, etcétera.

La historia reciente no parece haber confirmado las fórmulas de Malthus. Las posibilidades tecnológicas, por un lado, han hecho posible, al menos en estas últimas décadas, un aumento de producción alimentaria más acelerado, y las medidas anticonceptivas, por otro, convierten el aumento demográfico en más controlable. Así que Malthus se equivocó. El aspecto pesimista implícito en sus teorías pierde fundamento. Y lo que amenazó, en su momento, con abrirse camino en las mentes humanas como terrible principio natural no existe o ha quedado superado... Pero no.

No. Estas conclusiones, actualmente predominantes, no son ciertas. Malthus no se equivocó en lo esencial. Destacó unas tendencias que en su tiempo correspondían a la realidad de Inglaterra y de muchos países más. Y eran tendencias que una interpretación razonable del hombre en la naturaleza hacía esperables. Podemos llamarlas “naturales”. Y, además, siguen siéndolo.

Ya no se mantienen, en general, las proporciones previstas por Malthus, pero lo que nos tiene que importar hoy es que el desfase entre disponibilidad de comida (y la sostenibilidad del consumo en general) y la tendencia al aumento demográfico sigue dándose. La naturaleza sigue obrando, a pesar de todo, por debajo de los factores culturales, y sigue obrando en el sentido que Malthus y Darwin fueron capaces de ver. Y, además, en términos absolutos, las cifras de la miseria hoy son mucho más abultadas que a principios del siglo pasado en tiempos de Malthus. Acertó en lo esencial. Reconoció que en la demografía había un factor relacionado con el bienestar humano. Así la habilitó para la ética. Pero nadie ha

querido recoger el guante. En su Ensayo, Malthus critica duramente a algunos utopistas. Pero el utopismo le venció históricamente. Por ello, entre otras, el mundo está hoy peor que nunca. Se trata de una ironía previsible.

La duplicación de la población podía darse, según Malthus, en 25 años o menos, en condiciones favorables, como las que encontraban, por ejemplo, los colonos ingleses en Norteamérica. Este ritmo de crecimiento hubiera supuesto para Inglaterra pasar de 7 millones de habitantes, a principios del siglo XIX, a 112 millones en un siglo. La producción de alimentos, añadiendo un aumento idéntico a la producción inicial multiplicado por cuatro (para llegar a cuatro veces 25 años), sólo llegaría a cubrir las necesidades de 35 millones. Efectivamente, incluso hoy la población inglesa está muy lejos de los 112 millones. En toda Gran Bretaña no se llega actualmente, casi dos siglos después, a 60 millones de habitantes. Esto no se puede explicar por la incidencia del bastante reciente control anticonceptivo.

De ahí es fácil concluir, hoy como entonces, que la dificultad de la subsistencia ejerce una constante presión restrictiva sobre el crecimiento demográfico. Esta restricción equivale para el ser humano, según Malthus, a la miseria y el vicio. Pero la nivelación entre la presión demográfica y las dificultades de subsistencia es inevitable e impide la perfección de la sociedad, ya que un perfeccionamiento, como la instauración de un régimen igualitario, fomentaría el crecimiento demográfico y no sería beneficioso para el incremento de la producción de alimentos, y generalizaría la miseria. Llama Malthus vicio (*vice*) al efecto del cambio de conducta, en materia de casamientos, por la dificultad de mantener a los hijos, sobre todo su retraso, cambio de conducta favorable al mantenimiento de relaciones extramatrimoniales en conjunto poco fecundas. En las posteriores versiones del Ensayo encontramos más aclaraciones. Vicios son: relaciones promiscuas, pasiones antinaturales, adulterios y actos impropios para resolver las consecuencias de uniones irregulares. El vicio, por tanto, es la manifestación de la restricción preventiva (*preventive check*), mientras que el

hambre, incluidas las enfermedades coligadas, ejerce de restricción positiva (*positive check*) del crecimiento de la población.

En momentos de exceso de población, mientras la miseria aumenta en las capas bajas de la población, creando dificultades para el mantenimiento de la familia, el precio de la fuerza laboral baja, lo que estimula a los agricultores a emplear más trabajadores agrícolas y aumentar la producción de alimentos. Esto lleva a que más tarde se alcancen los medios de subsistencia suficientes para el sustento de la población. Entonces afloja la tensión restrictiva, aumenta nuevamente el crecimiento y con él la miseria. La población, según Malthus, crece en la medida en que se elimina la miseria y el vicio; por tanto, el criterio para apreciar la felicidad y la inocencia de un pueblo es la rapidez de su crecimiento —y, por consiguiente, como hemos visto, su acercamiento a la miseria—.

Con vistas a la mitigación de los efectos negativos de estas oscilaciones, Malthus se opone decididamente a las medidas de asistencia social y beneficencia para los pobres e incluso para los ancianos, ya que estimularían la fundación de familias y el crecimiento en las capas pobres, aumentando el número de personas abocadas a la miseria. En este sentido, considera cruel que los gobernantes o los ricos de un Estado propicien, bajo el disfraz de la caridad, el aumento de la población para reducir el precio del trabajo.

Las propias palabras de Malthus ofrecen un resumen provisional:

El hambre parece ser el último y el más terrible recurso de la naturaleza. La fuerza [de crecimiento] de la población es tan superior a la capacidad de la tierra de producir los suficientes medios de subsistencia para el hombre que la muerte prematura, de una forma u otra, ha de visitar a la raza humana. Los vicios humanos son agentes activos y eficaces de despoblación. Son las líneas avanzadas del gran ejército de destrucción; y muchas veces ellas solas terminan el terrible trabajo. Pero si fracasan en su guerra de exterminio, son la enfermedad, las epidemias y la peste las que avanzan en

terrorífica formación y eliminan miles, decenas de miles de vidas.⁸⁴ Si el éxito no es aún completo, una gigantesca e inevitable hambruna marcha en la retaguardia y de un solo poderoso soplo nivela la población con los alimentos del mundo.

Los investigadores atentos a la historia de la humanidad reconocerán, por tanto, que en todas las épocas y en todos los Estados, en los que el hombre ha existido, o actualmente existe,

- el incremento de la población está necesariamente limitado por los medios de subsistencia,
- la población crece invariablemente cuando aumentan los medios de subsistencia, y
- la superior fuerza de crecimiento de la población es contenida y la población efectiva es mantenida al nivel de los medios de subsistencia por la miseria y el vicio.⁸⁵

La dimensión política de los planteamientos de Malthus resulta obvia en los pasajes que dedica a la crítica de la perfectibilidad del hombre y la sociedad y de las ideas igualitarias. Aparte de ahondar en su rechazo a las asistencias económicas a los pobres y los sectores improductivos, defiende la organización institucional del matrimonio y de la propiedad privada con argumentos diversos que incluyen la preocupación por la presión demográfica. Muchas de estas consideraciones no han podido resistir el paso del tiempo.

Hay elementos nuevos que cambian radicalmente la percepción del dilema planteado por Malthus. Podemos observar que la miseria actual en amplias zonas de nuestro planeta no da lugar a una acción preventiva de reducción de nacimientos. Es, por el contrario, costumbre bien arraigada en los países pobres procurar agotar la fecundidad natural, fomentar las uniones precoces y, en definitiva, obtener las máximas cuotas de reproducción posible. En todo caso, parece haber poca restricción preventiva. Algunos países ricos, en cambio, no llegan ni a la tasa del reemplazo generacional.

⁸⁴ Compárense estas cifras con las que manejamos hoy.

La reducción de la fecundidad depende, como se puede constatar empíricamente, a parte de la situación económica, de otros elementos muchas veces relacionados con ésta: la reducción de la mortalidad, una política de planificación familiar y cambios sociales como la emancipación de la mujer y el retroceso del integrista religioso de diversa confesionalidad.⁸⁶

La oposición que vio Malthus entre las prestaciones asistenciales a los pobres y los improductivos (que abarcarían hoy todo el sistema de pensiones y subsidios) y la reducción estable de la miseria queda sencillamente anulada. Lo que para Malthus era una disyuntiva irreconciliable, se funde así al servicio del combate de la miseria tanto de forma inmediata como a largo plazo. El freno al crecimiento hoy tiene su mayor aliado en la lucha contra la pobreza.

El progreso cultural, científico y tecnológico sólo ha conseguido mejorar las condiciones de vida de una parte de la humanidad y aumentar el número de personas afectadas por todo tipo de problemas. Nunca antes se morían tantas personas de hambre como ahora. Nunca antes había tantos niños obligados a enlazar el nacimiento con la agonía. Ha sido durante el último siglo cuando más personas han muerto víctimas de la violencia y la crueldad humana, tal vez más que en toda la historia anterior de la humanidad. La mayor parte de la humanidad, cada vez más grande, no tiene motivo alguno para hacer alegre apología del progreso científico y tecnológico, un progreso que esencialmente significa el aumento de medios, sin garantizar, sin embargo, su uso moralmente justificado. La diferencia entre aquellos lejanos tiempos en que el hombre era apenas un animal más, expuesto a mil peligros en una naturaleza hostil a la que todavía no había comenzado a controlar, la diferencia entre aquellos

⁸⁵ Malthus, R.: Op. cit. (Traducción nuestra).

⁸⁶ Bacci, M.L.: *Historia mínima de la población mundial*. Ariel. Barcelona, 1990. Ver el capítulo: "Las poblaciones de los países pobres".

tiempos y la actualidad es, básicamente, la siguiente: hoy es miles de veces mayor el número de los que sucumben miserablemente en un mundo que están tan lejos de controlar como sus antepasados. Sólo un invento parece ser capaz de dar algún contenido oportuno a la potencial utilidad de la evolución científica: los medios anticonceptivos.

Malthus no comparte nuestras ideas filosóficas. Los dos últimos capítulos del Primer Ensayo nos ofrecen un intento de borrar las fronteras entre la ciencia y la fe religiosa. La primera es la que ha de sufrir las consecuencias. Muchos de sus contemporáneos le criticaban por darle a la omnipresente voluntad de Dios nombres como “principio de población”, lo cual sólo podía parecer sospechoso, pero no era Malthus un ateo, en absoluto. Sabía, hasta cierto punto, separar la profesión de la fe del estudio empírico de la naturaleza. No era su proceder ateo, sino secular. De modo que los últimos pasajes del libro aquí estudiado contienen un ejercicio de malabarismo argumental para volver las cosas a su sitio ante sus suspicaces coetáneos y ante Dios, quitándolas de su oportuno sitio en cuanto a nuestros propósitos. Intenta Malthus reconciliar un mundo que sufre males aparentemente insuperables e injustos con el poder infinito de Dios, sin más base teórica que la bondad incuestionable del Creador y el tiempo que supuestamente necesita nadie menos que Él para el perfeccionamiento del mundo espiritual

Leyendo a Dios en el libro de la naturaleza, Malthus observa que Éste está constantemente dedicado a extraer espíritu de la materia, un proceso que cuenta con las impresiones buenas y malas que recibe el hombre en su vida. Esto explicaría las asperezas y desigualdades que el “hombre querrelloso” convierte en objeto de sus quejas ante Dios. Son las necesidades del cuerpo las primeras grandes causas del despertar del espíritu, evitando que los hombres desciendan al nivel de las bestias. Malthus comparte la idea de Locke (y la nuestra) que más que la búsqueda del placer es la huida del dolor lo que estimula la acción. Se sigue en el

Ensayo que del mal nace el esfuerzo, y el esfuerzo crea el espíritu. Por eso “los generosos designios de la Providencia” han dispuesto que la población aumente con más rapidez que los alimentos. Los males parciales producirían un gran excedente de bien. Sorprendente, por contradictorio, resulta que Malthus crea que, si no fuera superior el poder del crecimiento de la población al del aumento de los medios de subsistencia, el mundo no se hubiera poblado, debido a la falta de estímulos para la agricultura. Si no hay limitaciones para el crecimiento (debido a la falta de medios de subsistencia), no hacen falta, evidentemente, tales estímulos. (Y otra vez tenemos un caso de falacia finalista.) Y nos propone que son las clases medias de la sociedad, donde no hay demasiada riqueza ni demasiada pobreza, las más idóneas para el desarrollo intelectual, porque en ellas actúa la esperanza de ascender y el temor a descender.

Las dificultades de la vida junto a la conmiseración social desarrollan las virtudes cristianas que están ligadas al cielo “por vínculos más íntimos que la sola agudeza intelectual”. También son concesiones al desarrollo del espíritu la variedad de la naturaleza, que incluye aparentes defectos, las oscuridades en materia metafísica, las dificultades de interpretación de las Sagradas Escrituras y demás complicaciones intelectuales. Los seres defectuosos son para Malthus mortales, mientras que a los virtuosos les espera la vida eterna. La transformación de la materia en espíritu y la necesidad de apartar el mal y fomentar el bien explican, por tanto, el dolor parcial que inflige el Supremo Creador y, en definitiva, aunque parezca sumamente improbable que la maldad pueda ser eliminada del mundo, no hay más maldad que la absolutamente necesaria para el proceso de creación...

Vemos que hay un Malthus científico y otro, que quiere salvaguardar sus ilusiones.

Ética de los números absolutos

Cuando hablamos de riesgos, hablamos de previsiones estadísticas fundamentadas en la experiencia. Si el riesgo de morir en accidente de tráfico es elevado, es porque en el tráfico se da un porcentaje relativamente alto de muertes. El riesgo, por tanto, es una expresión de una realidad muy sólida, nada hipotética, no de algo que “podría no ser”. El interrogante sólo está en la identidad de las víctimas, no en el *darse* tales. Pero por esta grieta en el saber se puede introducir el jugador. El jugador sabe que asumir un riesgo, mientras no se haga efectivo en la persona que se arriesga, puede aumentar sus posibilidades de obtener algún fin.

El jugador procreativo dice: el que no quiere tener hijos es incapaz de asumir los riesgos que conlleva... Así resulta criticable que alguien no asuma el riesgo que, de asumirlo, correría *otro* ser humano. No sabemos, en principio, si se trata de un error lógico, si, en el fondo, no se habla del riesgo del niño, propiamente, sino del de sus padres. Una suerte dramática del niño también es algo grave para los padres y, por tanto, es un riesgo que corren ellos mismos. Así, la suerte del nuevo ser humano llega a contar sólo a través de los padres. Si no falla la lógica, falla la ética.

Un riesgo afecta de forma proporcional, por lo que importa el tamaño numérico del colectivo considerado. A un colectivo más pequeño corresponde un número absoluto de afectados menor en iguales condiciones de riesgo. Por otra parte, hablar de grandes números, de estadísticas y porcentajes, no afecta a la importancia de cualquier individuo que en ellos aparece. El “tamaño” del individuo no varía en función del tamaño del colectivo. A un nivel rudimentario de abstracción se ven problemas generales, grandes cifras y combinaciones más o menos aleatorias con las más diversas posibilidades de estructurarlas. Y es posible caer en la simplificación de pensar que la diferencia entre un millón de individuos y un millón más uno -afectados, supongamos, por un mismo problema importante- es despreciable, ya que el

millón compartido es muy superior a la diferencia marcada por nada más que un solo individuo. Pero hay un procedimiento para corregir el nivel de abstracción. A quien lo necesite se le puede decir: “Este uno de la diferencia serás tú”. Entenderá al instante lo que es la diferencia entre un millón y un millón más uno.

Si uno más o menos no importara, quedaría legitimado cualquier crimen, ya que crímenes y abusos siempre habrá y siempre será alto su número mientras exista una humanidad numerosa. Probablemente no se asumirá, pero muchas veces el argumento “sólo palías, no resuelves el problema” (como ocurre, por ejemplo, con la renuncia a la descendencia) tiene justamente esta implicación: a través de la reducción de la población no se elimina el problema del hambre, luego no sirve. “Tu propuesta sólo sirve para reducir el número de hambrientos, no me vale. Tampoco se resuelve así el problema de los crímenes, sólo se reduce el número de personas violadas y asesinadas, no me vale. No es una acción directa a favor del respeto a los derechos humanos, sólo se reduce el número de víctimas, no me vale...” La tendencia a hablar de los problemas en abstracto (del hambre en lugar de los hambrientos), favorece un completamente improductivo todo o nada, un todo o nada que le permite al realista oportunista no comprometerse (los problemas de todos modos seguirán existiendo) y al idealista mesiánico apostar por cualquier medio (todo vale contra un problema a erradicar de raíz).

Los números absolutos pueden tener una relación más o menos proporcional entre sí. Esto es evidentemente el caso con el número total de seres humanos y el de muertes violentas, por ejemplo. También el número absoluto de lo excepcional guarda proporciones. Ante los hechos más brutales, trátase de la crueldad institucional, trátase del sadismo particular u otras desgracias, nos gusta invocar una especie de estado de excepcionalidad, un giro inesperado del destino. No es normal, decimos. Ante ciertos crímenes nos levantamos las manos a la cabeza en señal de incompreensión. Pero no hay motivo para la sorpresa. Lo excepcional y lo

normal son dos caras necesarias de una realidad no homogénea. Un instrumento para dar cuenta de este hecho es la llamada curva o campana de Gauss. Pensemos, por ejemplo, en la estatura de las personas adultas. Las hay más altas y más bajas. Muy pocas miden menos de un metro veinte y muy pocas más de dos metros veinte. ¿Son casos extraños? Simplemente son poco frecuentes. Son los extremos de la campana de Gauss correspondiente. Y lo normal es que la campana tenga estos extremos. Extraño sería que no los tuviera. Hay una media, entorno a la que se dan muchos casos y que forma, por frecuencia, la parte central más alta de la campana. Hacia la izquierda baja la curva, el número de casos se reduce hasta llegar a cero junto al caso del hombre más pequeño del mundo. Hacia la derecha, las alturas excepcionales, también se reduce el número de casos. Y aparece esta forma aproximada de campana, teniendo en cuenta que hacia arriba se indica el número ascendente de casos y hacia la derecha la altura.

La forma de la curva se explica por ciertas cuestiones de probabilidad. Resulta que el alineamiento neto de factores exclusivamente negativos o exclusivamente positivos respecto, en nuestro caso, del crecimiento del cuerpo, no es tan probable que una mezcla más o menos equilibrada de tales factores, ya que, por cálculo matemático, ofrece muchas más posibilidades de combinación. Esto queda más claro recurriendo a los dados. Tenemos diez dados y los tiramos, o tiramos uno en series de diez tiradas, y luego sumamos los puntos. La suma más pequeña es 10, la más alta 60. Es tan probable una combinación como la otra? Sí. ¿Pero tiene la misma probabilidad la suma de 35? No, porque hay muchas más posibilidades de combinación. Pueden salir cinco cuatros y cinco treses, también pueden salir seis cuatros, dos doses, un tres y otro cuatro y hay más combinaciones. Si el número de combinaciones es x , el 35 saldrá probablemente con una frecuencia de x veces la de 10 o de 60, que sólo se dan en sendas combinaciones únicas. Una curva, por tanto, que refleja la frecuencia de los casos será más alta en torno a la suma media que en los extremos. En la práctica la forma regular de la

campana se da con más seguridad cuantos más elementos se cuentan.

El principio de la campana de Gauss sugiere, aplicado a la suerte humana, que los casos de sufrimiento grave no son caprichos de la suerte que pueden dejar de darse en cualquier momento. Es mucho más realista pensar que una cierta proporción de casos se da como algo perfectamente normal y esperable. Esto significa, si tenemos en cuenta una población mayor, que el número de víctimas también será mayor. Más aún, tiene sentido pensar que al enaltecerse, la campana también cobra anchura, es decir, habrá casos aún más extremos en caso de aumento de la población. Desde luego, hoy hay muchas más víctimas de los problemas más graves que, por ejemplo, en la Edad Media. Y con mucha probabilidad hay personas ahora que sufren con una intensidad y prolongación jamás alcanzadas en los potros medievales.

Hay que reducir el lado malo de la campana. Para ello sirve hacerla encoger en su conjunto. Mientras no se convierta en realidad una utópica deformación que deje la campana en su mitad buena es claramente bueno contribuir a su encogimiento, o, de momento, frenar su crecimiento.

Una nueva competencia

No siempre ha sido una competencia humana. Seguramente, los primeros humanos de hace pocos miles de años y anteriores, biológicamente muy parecidos a nosotros, no estaban en condiciones siquiera de relacionar el sexo con el advenimiento de niños. Para esto hace falta contar con una mínima cultura, con unos mínimos mecanismos de transmisión de nociones abstractas adquiridas. Pero la conciencia de los humanos de su intervención directa en la procreación tampoco podía cambiar radicalmente un ritmo de procreación sometido esencialmente a factores biológicos. Regular el comportamiento sexual en función de consideraciones acerca de la extensión numérica de la descendencia supone unos sacrificios y, una disciplina, en general, poco viables. Tradicionalmente, la planificación familiar quedaba reducida a algún tipo de arriesgado aborto o la eliminación de bebés, a medidas traumáticas, por tanto, que hacían de ella un mal no tan pequeño. Esto ha cambiado drásticamente con el desarrollo de los medios anticonceptivos. En otras palabras: la tesis de que la renuncia a la descendencia es, en general, un mal menor que la creación de nuevas vidas humanas es más actual que nunca y merece tener una presencia en las reflexiones éticas privadas y públicas que hasta ahora no ha tenido.

Cierta moral caduca y punitiva se escandaliza al ver que la satisfacción de una necesidad humana queda sin sus consecuencias naturales. Las iglesias se unen en su esfuerzo por mantener la rentable simbiosis entre sufrimiento, moral y fe. Tampoco es su objetivo reducir el sufrimiento, por más que en todas las religiones siempre haya una promesa de salvación, que es su principal atractivo.

La historia de la ética se muestra -justificadamente- prolífica cuando trata las relaciones interhumanas con vistas a las personas como hechos, esto es, como seres ya existentes o existentes en el futuro. Pero ha venido marginando la tematización de nuestra

facultad de controlar la creación de vidas humanas, de provocar la propia existencia del hombre mediante una decisión. Esta facultad tiene hoy menos cortapisas que en el pasado, por lo cual es hora de reconocerlo: la procreación es asunto de nuestra responsabilidad.

Malthus, por ejemplo, no podía ni sospechar que una de sus premisas, la práctica inalterabilidad de la pasión entre los sexos pudiera convertirse en casi irrelevante -en teoría- un siglo después de su muerte. Todavía no lo es, hay que decirlo, donde no existe una cultura anticonceptiva, es decir, en buena parte del mundo. Pero los medios anticonceptivos le han arrancado a la natural necesidad de relación sexual la determinación de la procreación para ubicarla de lleno en el ámbito de nuestras opciones conscientes y voluntarias.

La contracepción nos permite construir sociedades más felices. Con ella podemos garantizar que no haya más personas de las que se puedan alimentar o garantizar incluso que sólo haya el número de personas ajustado a un cierto nivel general de comodidad. Este enfoque basado en la perspectiva malthusiana, sin embargo, resulta insuficiente. Por un lado, no deja de haber -sólo porque se haya nivelado la presión demográfica y los medios de subsistencia- violentos conflictos sociales, brutales opresiones, guerras, crueldades varias y sufrimientos menos directamente achacables a la acción humana como enfermedades, accidentes, catástrofes naturales y, no por último, la inevitable muerte por persona (una persona - una muerte). Por otro, es, en un sentido moral, inoperativo anteponer porcentajes y proporciones al número absoluto de individuos afectados por problemas importantes, como ya hemos defendido en varias ocasiones. A los individuos hay que contarlos con números enteros sin ajustar su importancia a proporciones. Si mantenemos las condiciones generales sin alterar, es evidente que el número de personas sujetas a graves sufrimientos es menor en una sociedad más pequeña que en otra más numerosa. En otras palabras, menos niños maltratados habrá en una sociedad que cuenta con una población inferior a otra en condiciones comparables, de la misma manera que menos accidentes de tráfico ocurrirán cuando es menor el

número de coches en circulación. Un terremoto sepulta a más personas donde la densidad de población es más alta.

Hoy estamos en condiciones de evitar la producción de vida humana de una forma no traumática. Tenemos los medios para optar por tener o no tener hijos y, en consecuencia, una responsabilidad que no implica nada menos que la vida, ciertos riesgos y la muerte de seres humanos. Mordimos la manzana al descubrir las posibilidades de prevenir la concepción y ya no hay camino atrás. La procreación ya no puede dejar de ser una actividad humana sujeta a un proceso de racionalización y tenemos que completar el camino hacia la emancipación humana frente a una naturaleza cuyas leyes no garantizan nuestro bien ni el bien de nada. Toda perfección de la naturaleza no es más que un derroche engañoso que nos puede maravillar mientras no nos afecte directamente. Y si el criterio para decidir sobre la producción de vidas no puede ser otro que el de evitar posibles sufrimientos graves, como aquí se defiende, hemos de pararla. No podemos trazar una línea estrictamente divisoria entre el engendramiento de seres vulnerables y los causas externas de su sufrimiento. Si la responsabilidad existe, aquí hay corresponsabilidad por parte de los procreadores. Urge sin duda dilucidar las implicaciones de nuestra facultad de dominar nuestra reproducción.

Conclusiones

Epicuro y Kant nos sirvieron para situar los puntos centrales de este trabajo. Toda noción del bien y del mal no puede tener otra base empírica que el bienestar personal. Así lo vio Epicuro. Dentro de esta verdad hedonista hay que destacar, por importante, el aspecto que nos fuerza a reaccionar: todo ser humano (y ser sensible en general) rehuye necesariamente el sufrimiento. La razón de esta huida la conoce todo ser sensible a través del propio estado del sufrimiento y no admite más explicaciones ni valoraciones ni medición científica. En términos biológicos tiene la función de hacernos persistir en la vida, con lo cual, a su vez, garantiza las condiciones de su propia manifestación. Sabemos, además, que el bienestar personal no sólo se manifiesta en uno mismo sino en todo ser sensible, todo ser capaz de sentir. Esto permite darle al descubrimiento hedonista una dimensión supraindividual. Y en esta dimensión se pone a prueba nuestra condición moral.

Hay dos concepciones básicas del papel determinante de la razón respecto a nuestra conducta. Una posibilidad consiste en lo que podemos llamar “astucia”. A ella recurre, en teoría, el sabio hedonista. La otra posibilidad se puede llamar “moralidad”. Ya la astucia presupone nuestra capacidad de desatarnos de la coacción directa, espontánea, de nuestras inclinaciones. Esta capacidad es una condición para la moralidad. Kant observa que lo moralmente correcto se establece racionalmente y con independencia de nuestras inclinaciones. Al no coincidir con las inclinaciones se nos presenta en forma de deber. Con esto se da el paso a una ética deontológica. Pero se equivocó Kant, al creer poder darle una base lógica al *contenido* del deber. El deber es posible gracias a la razón y es, al mismo tiempo, expresión de una necesidad perteneciente al mundo de la sensibilidad. El propio carácter imperativo de cualquier ley moral tiene una base natural en un fenómeno coactivo, en un fenómeno capaz de generar imperativos. No existe nada que tengamos que hacer distinto a evitar el sufrimiento.

Al mismo tiempo esto es necesario. El sufrimiento identificado fuera de nosotros, contextualizado y dependiente de nuestras acciones es la única justificación para contravenir la coacción de las propias inclinaciones, para obrar en contra de nuestras propias inclinaciones. La moral es la opción por el más justificado trueque de inclinaciones posible.

El sufrimiento nos impulsa hacia la astucia. La razón por sí sola no tiene fines ni sentido, sólo busca poner de acuerdo nuestro comportamiento con la implacable reclamación por parte del sufrimiento de su propia disolución. El carácter racional y social del ser humano ha confundido a muchos pensadores. Hablar de nosotros como seres que se mueven entre símbolos, que se configuran esencialmente a través del lenguaje, no es hablar de nuestro mundo sino sólo de las herramientas al servicio de nuestros instintos, necesidades, inclinaciones. El ser humano es un animal racional, no una máquina racional. Su individualidad está en su animalidad. Es porque siente.

Existe la posibilidad de acceder racionalmente a las nociones del bien y del mal a través del análisis del juicio de valor afortunado. Debe haber algo en el mundo que marque la diferencia entre el bien y el mal. Sólo por eso podemos juzgar. Pero no podemos reconocer en el objeto del juicio ninguna propiedad que pudiera favorecer una valoración frente a otra. Pretender esto sería ir directamente a soluciones descontextualizadas y dogmáticas. Y renunciar a la justificación del juicio valorativo, por otra parte, es excluir del mundo la moral entendida como la orientación hacia el obrar *correcto* incluso en contra de nuestras inclinaciones. El juicio de valor típico se refiere siempre al mundo físico, porque éste siempre media y es el terreno de cualquier acción nuestra, al tiempo que expresa las relaciones sensibles que consideramos que tenemos con él. Valoramos, en general, relacionándonos con las cosas y valoramos moralmente reconociendo tales relaciones en su totalidad en la medida en que las podemos conocer y, en cualquier caso, también fuera de nosotros mismos. El nexo de estas relaciones con el deber está en su propia naturaleza coactiva automáticamente

conocida, por ser vivida, por cualquier ser que sufra. Pero a diferencia de la respuesta espontánea y la respuesta astuta, la respuesta moral es una respuesta a la globalidad de los hechos sensibles abarcables por el sujeto, y, en general, el mal menor dentro de la perspectiva más amplia que logremos alcanzar, en medio de la dificultad de establecer las implicaciones sensibles de los hechos materiales (al margen del problema de su dominio). El deber consiste, por tanto, en la correspondencia de nuestras acciones a lo identificable como la máxima reducción posible del sufrimiento en cuanto a su balance total. Como tesis lo hemos formulado así: el deber consiste en la asunción racional de la coacción del sufrimiento desde una perspectiva global.

Los peores sufrimientos afectan a millones de seres humanos. Y el número importa, y no importa como porcentaje o proporción en un supuesto juego de compensaciones entre lo bueno y lo malo (unos están bien otros, mal; se equilibra), sino que importa como número real. Una víctima más o menos es de la máxima importancia. Hay que abandonar la idea de las soluciones completas, la idea del todo o nada. Esta idea lleva a unos a proclamar la inanidad de todo compromiso y a otros a guiarse por las más irrealizables utopías y caer en el fanatismo. El “principio de la solución” inhibe así el “principio del mal menor” y convierte en completamente absurdo distinguir entre la validez de unas opciones y la de otras, anulando, en consecuencia, también las distinciones morales.

El no comprometido dirá: millones de niños se mueren cada año de hambre. Y esto no lo arregla nadie. Por tanto, no tiene sentido hacer nada. Pero el no comprometido no sostendrá esta opinión si se ve personalmente afectado. Hará una gran diferencia entre comer y no comer, o entre cuidar a su hijo o no hacerlo. En otras palabras: con indiferencia del número total en el que se inscribe, uno más o menos ya es de máxima importancia.

Vivir no es necesario y, de hecho, nadie engendra hijos por motivos éticos. No

decimos que los intereses de los propios padres no sean respetables, pero no suelen ser padres por motivación ética. La vida naturalmente puede ofrecer también la felicidad, y esto es lo que se desea para el hijo. Así reza la justificación moral más inmediata. Pero esta perspectiva sólo se puede reivindicar coherentemente si se garantiza la ausencia de la infelicidad, ya que quien admite la infelicidad también admite la ausencia de felicidad. Pero esta garantía es cosa imposible y en la realidad constantemente desmentida en cualquier comunidad humana.

No hace demasiados siglos ni siquiera existía tanta gente como la que hoy agoniza de hambre, enfermedad, miseria y violencia. El progreso científico, a través del aumento demográfico, ha conseguido que la situación sea hoy peor que nunca. También se está torturando en estos momentos a muchas más personas que en los tiempos que la historiografía pinta como los más negros. Es razonable pensar que si hubiera la mitad de la población que efectivamente hay, los gritos y gemidos de los torturados serían aproximadamente la mitad también.

La única garantía que podemos ofrecer a un futuro hijo es la muerte. Pero lo que queremos, evidentemente, es tenerlo vivo. Y la vida implica un serio riesgo de sufrimientos importantes. El riesgo puede ser algo variable según las circunstancias y coyunturas, pero en cualquier caso no es ficticio. Es sencillamente una realidad estadística. No sabemos a qué individuos en concreto afecta, pero sabemos que este año habrá tantos asesinatos, tantas violaciones, tantos accidentes, tantos ahogamientos, tantos suicidios, etc. Las cifras son más o menos previsibles. Y, naturalmente, hay una relación proporcional con la extensión demográfica que determina los números absolutos de las calamidades humanas. De modo que, en un plano individual tenemos el riesgo y en un plano global tenemos las cifras totales. Ambos planos nos remiten a lo mismo.

Al margen de nuestro limitado control de los contextos y relaciones materiales en el espacio y el tiempo, al margen también de la subjetividad epistemológica y la relación asimé-

trica que establecen con el sufrimiento el afectado y el observador; buena parte de los problemas en la lucha contra el sufrimiento residen en el cotejo comparativo de sus diferentes dimensiones: la intensidad, la duración y la frecuencia. No por ello deja de servir como criterio moral cuantitativo. A través del número de individuos tenemos un factor de cuantificación del sufrimiento que nos permite desarrollar una estrategia ajustada a la perspectiva global que defendimos en la primera parte de este trabajo. La estrategia es la renuncia a tener hijos. Esta renuncia supone un coste. Pero este coste (a parte de regenerarse a través de la procreación, ya que parte de los que nacen, seguramente, no pueden tener hijos) constituye un coste, en general, claramente menor que los graves sufrimientos que conlleva la alternativa. Sólo el trauma de la muerte pendiente parece ya un argumento de peso.

Los padres, entre todos, aportan un fondo de víctimas potenciales, aportan la materia prima para los verdugos. De acuerdo con la condición psicológica común, parece más asumible señalar a éstos que hacer el pequeño sacrificio de desabastecerlos. Pero sólo tiene sentido quejarse de los crímenes a partir del interés de evitar víctimas. Éstas últimas están en el centro de nuestra preocupación ética. Lo demás es cuestión de remedios, culpabilizar también.

La evolución cultural, las civilizaciones, el progreso científico y tecnológico, todo eso nos parece admirable. Sin embargo, *de facto* no ha conseguido reducir el alcance de los problemas más graves. Al contrario, han aumentado los devastadores efectos de las catástrofes naturales, de las epidemias, de las catástrofes bélicas, de la explotación del hombre por el hombre, de los crímenes... Ha terminado el siglo de los mayores genocidios -con creces- de todos los tiempos. Este es el esbozo global que podemos hacer del progreso de la historia. Con Groucho Marx podemos decir que, partiendo de la nada hemos llegado a las más altas cimas de la miseria.

Cuestionar el propio escenario de las respuestas éticas necesarias no significa abando-

nar éstas, sino ser coherente con las mismas, y romper con los límites autoimpuestos de una ética de segundo grado que renuncia a parte de las medidas preventivas contra el sufrimiento. La razón por la cual se defienden unas u otras fórmulas para mejorar el mundo es la misma que preside esta propuesta adicional, en absoluto excluyente, referida a nuestros proyectos familiares. La consigna podría ser: pan para hoy sin hambre para mañana. Y de la misma manera que el objetivo último no es que haya pan sino que no haya hambre, se debe entender que los objetivos últimos en general no están en las propuestas progresistas sino en la ausencia de los problemas que las motivan.

Resumen de las conclusiones:

En la primera parte del trabajo he expuesto mi opinión en materia de teoría ética. Pienso que puede reivindicarse la razón como elemento correctivo de nuestras inclinaciones, por tanto definiendo una ética del deber. Esta ética deontológica tiene una base natural en el sufrimiento. Toda noción del mal se deriva directa o indirectamente del reconocimiento de la naturaleza coactiva del sufrimiento. Una consecuencia de esta sencilla teoría, aparte de los muchos otros contenidos morales que, desde luego, admite, es la interrogación del escenario mismo en el cual las respuestas éticas constituyen una necesidad. La asunción racional de la coacción del sufrimiento desde una perspectiva global parece apuntar a esta interrogación, máxime cuando la creación de vidas está sujeta a la voluntad humana.

Miguel Schafschetzy Steiner

Barcelona, 30/03/04

misch@inicia.es

Bibliografía

Ameriks, K.: “Kant on the Good Will” en Höffe, O. (Ed.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Klostermann. Frankfurt a. M., 1989.

Apel, K.O.: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1988.

Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1981.

Cabrera, J.: *Crítica de la moral afirmativa*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996.

Camps, V.: *La imaginación ética*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1983.

Cioran, E.M.: *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus Ediciones. Madrid, 1982.

Cohn, P.: “Kant y el problema de los derechos de los animales” en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. (Coord. E. Guisán). Ed. Anthropos. Barcelona 1988.

Epicuro: *Obras*. Tecnos. Madrid, 1991.

Ferreter Mora, J.: *De la materia a la razón*. Alianza Editorial. Madrid, 1983.

Gracia Guillén, D.: “Ética y regulación de la natalidad” en *La explosión demográfica y la regulación de la natalidad* (varios autores). Ed. Síntesis. Madrid, 1997.

Guisán, E.: “Immanuel Kant: una visión masculina de la ética” en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. (Coord. E. Guisán). Ed. Anthropos. Barcelona 1988.

Gutiérrez, G.: “La razón práctica entre Hume y Kant” en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. (Coord. E. Guisán). Ed. Anthropos. Barcelona 1988.

Hume, D.: *An Inquiry Concerning Human Understanding*. The Library of Liberal Arts. New York 1955.

Hume, D.: *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. The Open Court Publishing Co. La Salle, Illinois 1966.

James, W.: *Pragmatism*. Meridian Books. New York, 1958.

Jonas, H: *Das Princip Verantwortung*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1989.

Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten en Kants Werke* (Band IV). Walter de Gruyter y Co. Berlin, 1968.

MacIntyre, A: *Historia de la ética*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1982.

Malthus, R.: *First Essay on Population*. Kelley. New York, 1965.

Marina, J.A.: “Introducción a la Ultramodernidad” en *Mania (Revista de Pensament)*, números 4-5-6. Aefal (UB). Barcelona, 1999.

Mill, J.S.: *Utilitarianisme en Essays on Ethiks, Relegion and Society*. University of Toronto Press. Canada, 1969.

Millgram, E.: “Mill’s Proof of the Principle of Utility” en *Ethics (An International Journal of Social, Political and legal Philosophy)*, vol. 110 n° 2. The University of Chicago Press. Chicago, enero 2000.

Moore, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge University Press. London, 1966.

Moulyn, A.C.: *The Meaning of Suffering*. Greenwood Press. Westport, Connecticut, 1982.

Muguerza, J.: “Habermas en el ‘reino de los fines’ (variaciones sobre un tema kantiano)” en

Esplendor y miseria de la ética kantiana. (Coord. E. Guisán). Ed. Anthropos. Barcelona 1988.

Muguerza, J.: *La razón sin esperanza*. Taurus Ediciones. Madrid, 1977.

Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral en Werke in drei Bänden (Band 2)*. Karl Hauser Verlag. München, 1977.

Nietzsche, F.: *Jenseits von Gut und Böse en Werke in drei Bänden (Band 2)*. Karl Hauser Verlag. München, 1977.

Nussbaum, M. C.: *The fragility of goodness*. Cambridge University Press. New York, 1986.

Pieper, A.: “Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?” en Höffe, O. (Ed.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Klostermann. Frankfurt a. M., 1989.

Platón: *Gorgias*. Universidad Nacional Autónoma Mexicana. México, D.F. 1980.

Platón: *La República*. Iberia, DL. Barcelona 1956.

Pontara, G.: *Ética y generaciones futuras*. Ed. Ariel. Barcelona 1996.

Pogge, T.W.: “The Categorical Imperative” en Höffe, O. (Ed.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Klostermann. Frankfurt a. M., 1989.

Rousseau, J.J.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*. Alba. Madrid, 1996.

Rubert de Ventós, X.: *Moral*. Ed. Laia. Barcelona, 1986.

Schafschetzy, M.: “La reproducción humana: ¿una irresponsabilidad?” en *Mania (Revista de Pensament)*, números 4-5-6. Acefal (UB). Barcelona, 1999.

Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neruer Versuch der*

Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke, 2. Francke, Bern 1980.

Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Insel-Verlag. Frankfurt am Main, 1987.

Séneca: *Sobre la felicidad*. Alianza Editorial. Madrid, 1999.

Singer, P.: *Ética para vivir mejor*. Ed. Ariel. Barcelona, 1995.

Spinoza: *Ética*. Editora Nacional. Madrid, 1980.

Van Alstyne, L.: "Aristotle's Alleged Ethical Obscurantism" en *Philosophy* (vol. 73, nº 285). The Royal Institute of Philosophy. Cambridge University Press. Cambridge, julio 1998.

Weber, M.: "Zwischenbetrachtung" (MWG I/19) y "Politik als Beruf" (MWG I/17). J.C.B. Mohr. Tübingen, 1992.

Wiesel, E.: *El olvidado*. Círculo de Lectores. Barcelona, 1991.