

APUNTES DE CLASE DE ÉTICA. TEMA 3.
[Material para los alumnos. No citable]

El contenido del bien deseado

El modo como interpretamos el bien y su relación con el objetivo de nuestras vidas tiene mucho que ver con el contenido que le atribuimos al bien. Así, si indicamos que el bien se reduce al placer, o que es simplemente la adquisición de determinadas virtudes para alcanzar la paz del alma, etc., entonces estamos atribuyendo un contenido al bien. Esto nos llevará a interpretar su relación con nuestra vida de modos distintos. Por este motivo, vamos ahora a examinar a fondo cuatro posturas sobre el contenido del bien. Éstas son el estoicismo, el epicureísmo, el relativismo moral, y el utilitarismo. Para el epicureísmo y el estoicismo es fácil identificar qué contenido le atribuyen al bien que configura la vida, o la existencia personal: el placer y la virtud. Para el caso del relativismo ético, y del utilitarismo, tal vez la cuestión sea un poco más compleja, pero también le atribuyen un contenido al bien. Para el caso del utilitarismo el bien al que aspira el sujeto es algo que se configura bajo la razón de lo útil: el contenido que se atribuye al bien es la razón de utilidad. Finalmente, para el caso del relativismo moral parece que hay tantos contenidos del bien como perspectivas, culturas, normas, etc., puedan existir en la historia de la humanidad, que se podría decir que para esta postura no se puede decir que haya propiamente un contenido del bien. Estos apuntes se han desarrollado casi íntegramente con las voces de los profesores Andrea Lozano, Juan José García Norro y Sergio Sánchez Migallón del proyecto Philosophica.

1. El contenido del bien humano: placer y virtud.

1.1. El estoicismo[1]

En muchos sentidos, los estoicos son la más conservadora de las escuelas helenísticas. Herederos del intelectualismo socrático y la creencia platónica de que todo hombre vive en la sociedad que merece, dedicaron sus esfuerzos teóricos, terapéuticos, didácticos para demostrar que somos libres, responsables y capaces de ser felices gracias a nuestra razón, incluso en un mundo cuyos acontecimientos ya están determinados. Enmarcaron su ética de la virtud, independiente de toda otra consideración, en un fisicalismo y causalismo extremo que los aleja de los filósofos predecesores y los vincula con las otras escuelas de su tiempo (concretamente con el epicureísmo). Su influencia no sólo fue determinante para la filosofía romana, sino que alcanzó incluso a los tiempos modernos y son reconocibles a simple vista rasgos estoicos en la postura de Kant, por ejemplo.

En castellano, el término “estóico” es un adjetivo de uso común que designa una cierta actitud moral: fortaleza y ecuanimidad en el carácter. Pero, en ese mismo marco común, esta actitud está vinculada con la resignación, con aceptar el destino que fatalmente conduce todo evento de la vida. Sin embargo ésta es sólo una posible lectura y que conviene solamente al lado romano de la escuela. Por el contrario, para los filósofos estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo, el objetivo de toda vida humana sigue siendo la felicidad y ésta es posible para todo aquel que precisamente sigue, voluntaria e intencionalmente, el curso de lo natural[2].

Lo paradójico del *eudaimonismo* estoico se deriva en gran medida de la tesis

extrema de la autonomía de la virtud. Según estos filósofos ser virtuoso es condición necesaria y suficiente para la felicidad; el virtuoso es completamente feliz aunque no posea ningún otro 'bien' incluida entre estos la salud. En los testimonios que se conservan sobre la definición de felicidad, además de evidenciar las modificaciones y adiciones que fue sufriendo el primer planteamiento zenoniano (ser feliz es vivir en concordancia[3]), se critica que los objetivos de las acciones no tengan nada que ver con el fin —*telos*— de la vida. Aunque Crisipo, por ejemplo, aclare que ser feliz es "vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza"[4] se sigue sin dar cuenta del papel que juegan los bienes externos; a los ojos de sus críticos la definición estoica de bien es demasiado teórica y no ofrece ninguna guía efectiva para la acción.

La crítica de Plutarco se enfila además contra otras dos tesis de Crisipo que resultan problemáticas en el terreno de la acción[5]. Por un lado, que "el mayor de los bienes [consista] en ser inquebrantable y firme en los juicios". Y la confianza en que la prudencia en tanto que ciencia de los bienes y males procura la felicidad"[6] Ambas tesis son una muestra patente del intelectualismo de la escuela. Para Crisipo, como seguramente también para sus antecesores, estar en posesión de la verdad, en el estado del alma que se identifica con ella y que es constitutivo de la sabiduría o prudencia, en el que la firmeza de sus juicios lo hace inmune a las pasiones, es garantía de felicidad. No se establece una conexión más directa con los objetos de las acciones, puesto que ellos son indiferentes, es el tipo de elección —el asentimiento y el impulso— lo que determina la calidad moral y el peso que felicidad que contienen sus acciones.

Esta distinción entre el bien supremo —el real, podría decirse— y los que son meramente aparentes depende de una muy tajante separación entre los estados del alma y los objetos o estados externos a ellos[7]. De acuerdo con Estobeo, los estoicos primitivos consideran que sólo la virtud es un bien y sólo el vicio un mal, pues sólo ellos tocan el alma, y en medio de estos se encuentran los indiferentes: la salud, la enfermedad, la fortuna, la fama..., si bien en el interior de estos últimos algunos son preferibles, como la salud y la riqueza, y otros son no preferibles, la enfermedad, el destierro, la pobreza. En otras palabras, estas acciones u objetos son indiferentes con respecto al fin último de la vida, la felicidad, pero no con respecto a los movimientos anímicos de elección o rechazo. Los indiferentes preferibles mueven al alma hacia su consecución en la medida en que ellos contribuyen a llevar una vida conforme a la naturaleza, aunque no sean indispensables para ella. En este sentido, se reconoce que existe algún valor en los 'bienes' externos.

Más estrictamente hablando, se considera que dichos *bienes* son indiferentes porque no tienen un rol causal ni en las acciones ni en el estado anímico del sujeto; esto es así porque lo que causa principalmente las acciones de un sujeto son sus actitudes anímicas, el asentimiento que otorga a los predicados que le presentan cursos de acción. En este orden de ideas, sus acciones dependen de si está o no en posesión de la verdad, de si se encuentra en una especie de estado inalterable.

En el estoicismo, ese estado de naturaleza, entendido en términos normativos (vivir conforme a lo natural, esto es de acuerdo con la razón en el caso de los humanos), coincide con el estado de naturaleza original, por decirlo de alguna

manera. En efecto, el origen del comportamiento ético de autocuidado y búsqueda del bienestar y, por la misma vía, el del comportamiento solidario, de preservación del otro y la sociedad, son explicados por estos estoicos a partir del impulso natural que dirige al animal a su propia preservación.

Para los estoicos existe una conjunción de tres intereses explicativos: el origen del primer impulso —es decir de los motivos para la acción—, su naturaleza específica y su peculiaridad en los animales y el hombre. Crisipo para dar cuenta de la ‘naturalidad’ de ese primer impulso apela a una deducción: dado que no parece posible que, por naturaleza, el animal fuera extraño —ajeno, adverso— a su propia constitución, ésta es lo primero que le es familiar y de esa familiaridad —un cierto conocimiento— surge su inclinación a esa naturaleza. La naturaleza en tanto orden, dimensión normativa —i.e. racional y bondadosa— del universo, garantiza que el animal se familiarice con su naturaleza, identificada con su constitución, el apropiado funcionamiento de ella, sus específicas necesidades. De la misma manera, lo que resulta familiar no es sólo aquello que es primeramente conocido/percibido/sentido, sino también eso que es conocido como apropiado/propio/perteneciente a la peculiar constitución, es decir el animal reconoce como deseable aquello que le conviene.

A primera vista la teoría espera mostrar cuáles son los resortes originarios de la acción. Al postular el dirigirse a lo familiar —en tanto conocido y apropiado— como una operación propia del alma, equivalente funcionalmente a la comprensión habitual del deseo, pero fundada en el reconocimiento de lo conveniente al animal, se dilucida la motivación en términos intelectuales. Ya no es preciso postular una fuente distinta del intelecto mismo para la acción y se niega la intervención de factores irracionales, animales, en los resortes de nuestro comportamiento.

Simultáneamente, en virtud de su raíz natural, el mismo instinto comporta la razonabilidad, la óptica cósmica que organiza todo. Luego, es claro porqué y en qué sentido lo normativo y lo biológico coinciden. Cada una de las elecciones realizadas con miras al criterio de lo conforme a la naturaleza —a la conservación de la propia constitución— contribuye a afianzar la disposición anímica y a comprender que es únicamente dicho criterio el que debe dirigir cada elección. Así se garantiza de paso no sólo la coincidencia entre la voluntad de la Naturaleza y el movimiento anímico individual, sino también la posibilidad de aprendizaje, de progreso moral.

Finalmente, en el estoicismo la familiaridad brinda una justificación para la solidaridad y la cooperación que no recurre ni al contractualismo ni a la necesidad del otro/lo otro/los bienes en la felicidad. Una explicación que tampoco recurre a la separación entre ética y política que se había hecho tradicional en Platón y Aristóteles; en el seno del estoicismo la ética y la política se identifican completamente. La construcción de una propuesta cosmopolita que aboga por una ley natural y una continuidad entre la búsqueda de perfección y felicidad individual y la social es crucial. No podemos introducirnos en estas ideas, de momento. Por ahora, baste con señalar que apelando a un argumento que analiza las condiciones conceptuales de la ciudad (*polis*), los estoicos sostienen que ésta aún no existe y que cuando se dé será un lugar común para todos los que comparten un único rasgo: estar dotados de razón. El mundo mismo fue hecho a

causa de los hombres y los dioses, y las cosas que están en él, están dispuestas y son inventadas para el uso de los hombres. Es el mundo como si fuera la casa común de dioses y hombres o la ciudad que pertenece a ambos; sólo ellos tienen razón y viven en la justicia y la ley[8].

1.2. El epicureísmo[9]

Epicuro y sus discípulos combinaron una comprensión atomista de la naturaleza y un hedonismo bastante mesurado en el interés de hacer de la filosofía una forma de vida, una terapia que saca al hombre del dolor y lo conduce a la felicidad. En el epicureísmo, el conocimiento en general tiene sentido si conducen a la imperturbabilidad del alma. En esa medida, todo lo establecido en las partes física y lógica de la filosofía se conjuga en la ética para proveer al hombre de felicidad. Son dos las fuentes más claras de infelicidad: las creencias falsas, sobre todo las vinculadas con los dioses y el destino de las almas tras la muerte, y los deseos vanos, apoyados también en creencias socialmente aprendidas sobre el valor de la fama, el dinero, el amor...etc. Para el epicureísmo, existen mecanismos para eliminar este primer tipo de creencias; pues ellas se desvirtúan al conocer el funcionamiento exacto de lo real.

Se puede con todo considerar la relación entre los dioses y los hombres; en efecto, según Epicuro ésta es una de las principales fuentes de angustia para los hombres. Gracias al conocimiento de la naturaleza atómica y aleatoria de los acontecimientos, es posible rechazar la idea de que los sucesos relacionados con el destino humano son controlados por los dioses. Nada de lo que ocurre en el cosmos ocurre con algún propósito por lo que no hay razón para considerar los eventos premios o castigos divinos. Mas ello tampoco es posible si se confía en la *prolepsis* que se tiene de dios. De acuerdo con ésta, la divinidad debe ser considerada como “un ser vivo incorruptible y feliz” y no debe atribuirse nada extraño “a la inmortalidad o impropio de la felicidad”[10]; en consecuencia resulta claro que dios, en virtud de su propia naturaleza, no interviene en los asuntos humanos.

Ese conocimiento de la naturaleza no sólo afecta la relación del hombre con dios, sino que además le deja claro el fin de su propia existencia. Lejos de postular la búsqueda del placer como un impulso instintivo y primitivo, Epicuro intenta mostrar que ésta nace una vez conocemos que nuestros deseos naturales y necesarios nos conducen a la felicidad. Por ello afirma, el placer es “principio y fin del vivir feliz”. Este *dictum* condensa la ética epicureísta. Es preciso, entonces, distinguir qué tipos de deseos efectivamente conducen al placer y cuáles involucran al hombre en búsquedas sin sentido y proyectos vitales sujetos al azar. Popularmente se considera a Epicuro como un hedonista; sin embargo, basta examinar con algún detenimiento su teoría para notar que hizo un esfuerzo enorme por distanciarse de los hedonismos extremos como el cirenaico[11]. Ciertamente, el criterio para la acción y la elección apela al placer —la búsqueda de éste— y el dolor —su evitación—. Pero ambos deben entenderse de un modo especial. No se trata de comprender el placer como un movimiento, siempre momentáneo y particular, deseable en sí mismo y no por sus consecuencias, elegible independientemente también de sus causas y primordialmente corporal. Epicuro cree que el placer que es el fin de la vida del hombre es una cierta quietud,

que puede llegar a ser un estado permanente, deseable en tanto garantiza la tranquilidad, elegible siempre y cuando proceda de un deseo natural necesario y mejor si es uno propio del alma que del cuerpo. En esta subsección se intentará explicar por qué son éstas y no otras las características del placer que puede identificarse con la felicidad. Para entender aquello de que el placer es un estado es necesario primero distinguir entre deseos naturales y vanos y las clases de placeres que ellos provocan. Conceptualmente, la estrategia de Epicuro consiste en negar que el placer puede ser sólo un movimiento instantáneo, la reacción inmediata de un estímulo externo. No sólo la satisfacción de los deseos ha de ser considerada placentera sino también la ausencia de éstos.

Los deseos vanos o vacíos son descartados rápidamente de la reflexión; de hecho, éstos ni siquiera merecen atención pues aquel que ha conocido la doctrina y el rechazo de ésta a las falsas creencias que inculca la sociedad, sabrá que no es necesario tener fama, dinero u otro cualquiera de los supuestos bienes que aquélla pondera. El *quid* de la distinción se da, por ello, entre los deseos que son naturales. Los deseos naturales son aquellos que se vinculan con las apetencias propias del cuerpo, aquellas que tiene el individuo en virtud de ser hombre y nada más; por lo tanto estarían allí los deseos de comida, bebida, vestido, conocimiento, etc. Mas tampoco estos son buenos sin más. La salud del cuerpo y del alma se definen en función de la ausencia de dolor, estado que, se vio ya, es considerado un placer estático, que genera un estado[12]. Ese placer estático depende de un deseo necesario por naturaleza, el cual es satisfecho apenas con lo necesario para conservar al cuerpo en su estado natural, en el que le es posible vivir. Es, por ejemplo, el deseo de la bebida que calma la sed y mantiene al cuerpo vivo sin que se pida una bebida específica o una cantidad ilimitada. El deseo de beber sin cuenta es, por supuesto, también natural, producto del apetito animal por la bebida, pero no necesario y de hecho debe evitarse, porque puede ser fuente de dolor; piénsese por ejemplo en los efectos indeseables de la embriaguez. El mismo razonamiento aplica para el deseo de comer o el apetito sexual.

La naturaleza cumple un rol doble en la doctrina epicureísta; pues cuando Epicuro afirma que los hombres tienden por naturaleza hacia el placer no sólo describe sus comportamientos animales más básicos sino que además los regula y normaliza. Por lo que, el placer en tanto criterio para elegir aquello que es propicio para mantener el bienestar es principio, origen, de la acción así como fin pues la conservación de ese estado inicial de equilibrio natural es la felicidad[13]. A ese criterio de conservación están pues sometidos todos los cálculos, deseos y acciones que el hombre sabio realiza. Por lo que el epicureísta está muy lejos de ser un hedonista sin más. Las tradicionales virtudes, como la prudencia y la sabiduría, van de la mano de la acción de quien busca el placer pues ambas son condición necesaria de la educación del deseo y de la elección de los medios para satisfacerlos[14]. Así las cosas, no parecería distanciarse tanto la postura epicúrea de las platónica y aristotélica en la que también se reconoce un rol al placer en la felicidad. De hecho es curioso que, como era habitual en su época, Epicuro incluya casos en los que a pesar del dolor físico y la enfermedad, el sabio puede ser feliz[15]. Con todo debe reconocerse que plantear el placer, aun con todas las restricciones explicitadas, como fin de la vida feliz significa al menos un gesto radical en contra de aquellos que ponen al bien o la virtud como la meta del feliz.

No puede culminarse un esbozo, así sea somero, de la ética del epicureísmo sin decir algo sobre la figura del sabio. Mientras en el socratismo platónico-aristotélico se habla del “filósofo”, del buscador de la sabiduría como modelo de vida, las posturas helenísticas se refieren al “sabio” como aquel que posee una sabiduría más bien de índole práctica. Su principal objetivo es una vida libre, serena y feliz. Diógenes Laercio presenta el sabio epicureísta en directa oposición al estoico; frente a la moderación de las pasiones que caracteriza al primero, el segundo es completamente inalterable; ante la tortura cuando éste niega incluso la sensación de dolor, el primero se retuerce y gime aunque no deje por ello de considerarse feliz. Pero ante todo, el sabio estoico tiene ciertos tintes de inaccesibilidad, lejanos completamente al modelo de vida epicúreo que resulta encarnado por el mismo maestro.

2. El relativismo moral[16]

El relativismo moral debe ser distinguido con claridad del escepticismo moral. Mientras que el escepticismo en general y el moral en particular mantienen intacta la noción de verdad como correspondencia entre la creencia y la realidad, y únicamente dudan de si es posible estar plenamente seguros de haber alcanzado esta adecuación, es decir, niegan que el ser humano sea capaz de certeza objetiva, el relativismo, tanto el general como el específicamente moral, socava la noción misma de verdad, pues la identifica con la creencia subjetivamente firme. En una peculiar mezcla de humildad y orgullo, el relativista considera desmesurada la pretensión de conocer, aunque sea en una sola ocasión, la realidad misma, las cosas tal y como son. En su opinión, el ser humano debe conformarse con el parecer y renunciar al ser real de las cosas. Pero, a la vez, el relativista convierte al hombre en la medida de todas las cosas, incluida la verdad. Ahora bien medir la verdad equivale a establecerla o, lo que es lo mismo, crearla. Por consiguiente, de esta forma, bastaría creer algo para que ello fuese, *eo ipso*, verdadero. Naturalmente no habría verdad para todos, no una verdad objetiva, válida en sí misma, sino válida para aquel individuo que la tiene por verdadera (relativismo subjetivo o subjetivismo) o grupo de individuos que comparten la creencia en cuestión (relativismo cultural). Muchos pensadores —por ejemplo, E. Husserl, o, más recientemente, H. Putnam[17]— han estimado que un relativismo total, o sea, que se extienda a todo objeto de conocimiento, es de suyo incoherente, tan absurdo como un escepticismo completo que niegue la posibilidad de cualquier conocimiento a la par que afirma el conocimiento de que no se puede conocer. Sea como fuere, el relativismo moral, que es el único del que aquí se va a hablar, no cae bajo esta crítica, porque reduce su alcance a un tipo de verdades: las éticas. Hemos de ver, pues, con qué argumentos se avala esta pretensión y cuál puede ser su fuerza.

2.1. Niveles de la reflexión ética

Es común distinguir tres niveles de reflexión dentro de la disciplina filosófica que recibe el nombre de ética. El primero, conocido como *ética descriptiva*, es, en realidad, una rama de la sociología. Su objeto se ciñe, en principio, a describir las creencias morales vigentes en una sociedad. Se habla más de creencias que de modos de vida porque realmente la ética descriptiva no se ocupa del comportamiento habitual de los miembros participantes en una cultura en la

medida en que, como es sabido, este nunca se acomoda enteramente a los ideales morales que persiguen los integrantes de una sociedad. La ética descriptiva, por tanto, consta de una serie de enunciados descriptivos y empíricos que expresan las expresiones normativas y los juicios de valor que son tenidos por válidos en una determinada cultura.

La ética descriptiva, o como también a veces se la conoce, la ciencia de las costumbres, de acuerdo con la denominación acuñada por los sociólogos franceses^[18] es, pues, un saber empírico, una ciencia con un estatus epistemológico similar a la mineralogía, por señalar una. El ser humano difícilmente se conforma con el reconocimiento de los hechos. Desea explicárselos. Siguiendo esta tendencia natural en el hombre, la ética descriptiva añade a la recopilación de creencias sobre el modo de vida recomendado en cada sociedad, un intento de *explicarlas*, de encontrar las causas que las han producido y que, al ser distintas en épocas y culturas diferentes, darían razón de por qué no todos los pueblos de la tierra comparten un mismo credo moral, una manera parecida de valorar las conductas propias y las de sus semejantes. La propuesta metodológica del materialismo cultural avanzada por Marvis Harris es un ejemplo, entre otros muchos, del proyecto de dar cuenta de la diversidad de estilos de vida de las distintas sociedades humanas encontrando sus causas en la biología y ecología, es decir, “en explicaciones materiales de tipo práctico”^[19].

En un segundo nivel, el de la *ética normativa*, la reflexión ética se ocupa de las normas y de los juicios de valor que el investigador propone como válidos con independencia de la adhesión que susciten en su propio grupo social o en cualquier otro. Lejos de limitarse a decir lo que hay, a describir cómo *son* las cosas, en este caso, las creencias morales, quien practica la ética normativa indica lo que *deben ser*. Por consiguiente, la ética normativa no se compone de juicios descriptivos ni empíricos. Sus proposiciones son normativas o valorativas y, dado que la experiencia sensible es incapaz de mostrar lo que debe ser, pues se limita necesariamente a lo que es, tampoco son proposiciones empíricas.

Por último, cabe distinguir un tercer nivel de reflexión moral, que, en la bibliografía ética más reciente, suele recibir la denominación de *metaética*. En este nivel se pretende encontrar un fundamento a la propuesta moral que ofrece la ética normativa. Hay que reparar que se trata de un fundamento entendido como *justificación*, en vez de como un fundamento que sea una mera *explicación*^[20], como se propone en la ética descriptiva, que toma las normas y valores morales exclusivamente como creencias, o sea, como acontecimientos psicológicos o sociológicos, que, al igual que cualesquiera otros sucesos del mundo natural, tienen causas que los explican completamente. Al decir de Arthur Schopenhauer, “predicar moral es fácil, fundamentarla difícil”^[21]. Lo primero, la predicación, pertenece a la ética normativa, lo segundo, la fundamentación de un código moral, que Schopenhauer encuentra más arduo, es parte de la metaética. Con todo, conviene aclarar que la metaética no se ocupa de la *fundamentación* de una norma moral cualquiera. Por lo general, este paso corresponde todavía a la ética normativa que, a partir de unos pocos principios morales muy generales, o en un caso extremo de uno solo, deduce otros más concretos. En esta perspectiva, la regla de oro, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, el principio utilitarista de maximizar

el placer, o el principio agustiniano de *ama et quod vis fac*, pueden hacer las veces de principios supremos de la moralidad de los que se deduzcan normas más precisas para regular conductas concretas. Este proceso de fundamentación de unas normas a partir de otras se mueve todavía dentro de la ética normativa. La perspectiva metaética se alcanza cuando el énfasis se pone en cómo *fundamentar* los principios supremos de la moralidad o el conjunto completo de las normas y juicios de valor que se proponen; se reflexiona sobre qué validez se puede otorgar a esa fundamentación y se medita acerca de la naturaleza de las proposiciones normativas y axiológicas que constituyen la ética normativa.

2.2. El relativismo moral normativo

El relativismo moral normativo, o simplemente relativismo moral, es una tesis perteneciente al tercer nivel de reflexión ética, el de la metaética, por eso algunos autores lo denominan *relativismo moral metaético*. Este relativismo afirma que las normas morales y los juicios de valor de índole ética no tienen una validez absoluta y, por consiguiente, toda fundamentación que pretenda otorgársela se encamina al fracaso. De acuerdo con este relativismo, no hay un criterio universalmente válido para juzgar las acciones humanas, los hábitos ni las instituciones, de manera que los juicios morales solo pueden aspirar a validez dentro de un código determinado. Por consiguiente, las normas morales y los juicios estimativos no poseen un valor de verdad absoluto u objetivo, sino relativo a las tradiciones, convicciones o prácticas de un grupo de personas (relativismo normativo sociológico o cultural) o, en algunas ocasiones, relativo a las creencias de una sola persona (relativismo normativo individual o subjetivista). Está mucho más extendido el relativismo sociológico que el subjetivista, puesto que este difícilmente puede dar cuenta del carácter suprapersonal con que se viven las normas que se consideran morales, si bien algunos autores^[22] piensan que teóricamente es más sólido el subjetivismo que el relativismo sociológico. En lo que sigue, nos referiremos siempre, salvo indicación en contra, al relativismo normativo sociológico, donde se confunde norma válida y norma vigente.

Las normas morales no son las únicas normas utilizadas en nuestro lenguaje cotidiano. Muchas de las normas a las que nos referimos en nuestras conversaciones muestran un patente e innegable carácter relativo. Por ejemplo, todas las normas regulativas de los juegos a los que nos entregamos con frecuencia. Nadie en su sano juicio aceptaría que está *absolutamente* prohibido tocar el balón con la mano. A la pregunta de si es lícito o no tocar el balón con la mano, solo cabe una respuesta sensata: según el juego de que se trate; en unos sí y en otros no. La norma acerca de tocar el balón con la mano es una norma *relativa a un código* que define o constituye un juego o deporte. En sí misma considerada, con independencia del código en el que se encuadra, la norma no es válida o inválida, verdadera o falsa. Su validez depende de a qué se juegue; por tanto, es una norma relativa. Su carácter relativo proviene del hecho de que la norma es claramente convencional: la crea el ser humano al proponerla. Basta con aceptarla, aunque sea tácitamente cuando uno decide participar en ese juego, para que la norma entre en vigor, restringida naturalmente al deporte de que se trate. Que la norma sea convencional no equivale a declararla arbitraria. Una norma constitutiva de un juego no puede modificarse generalmente sin que se resienta el juego, por ejemplo, este pierda interés para los participantes o para los espectadores. En este sentido,

unas normas son “mejores” que otras al aumentar la emoción, la dificultad o el atractivo del juego. Pero carece de sentido sostener que la validez de una norma de este tipo es un rasgo suyo objetivo o que muestra un valor de verdad con independencia de cualquier código concreto. Hasta hace unos años, el portero de un equipo de fútbol podía tomar la pelota con sus manos, aunque se la pasase un compañero de su equipo siempre que estuviese dentro de su área. Posteriormente los organismos deportivos correspondientes establecieron la norma de que la “cesión al portero” obliga a este a jugar el balón con el pie. Podrá discutirse si es mejor la norma actual o la pasada, pero esta controversia no afecta al hecho de que ninguna de estas dos normas, la vigente y la derogada, es en sí misma válida, sino que es la aceptación de una de ellas la que le confiere a esta una validez relativa. Lo dicho para las normas, se traslada sin dificultad a los juicios estimativos.

Resulta manifiesta la naturaleza relativa de muchos de ellos. Que la misma brisa procedente del mar sea agradable o desagradable es una pareja de juicios estimativos que, a pesar de su apariencia, no se contradicen entre sí, siempre que los pronuncien dos personas diferentes, puesto que lo que afirman es que para una de estas personas la brisa le agrada por la sensación térmica que experimenta mientras que a la otra le incomoda porque la siente de otra forma. Carece de sentido sostener que en sí misma la brisa es agradable y que este es el valor que le corresponde *objetivamente*. Al contrario, su carácter “agradable” se lo confiere la sensación correspondiente que una persona experimenta. Es este sentimiento placentero el que crea el valor de agrado en el viento suave. Sin dicha sensación, la brisa no tendría ningún valor. Aunque en este caso, y a diferencia de la norma constitutiva de un juego, no es un acto de voluntad quien crea el valor, sino un sentimiento que se experimenta sin que el sujeto se lo proponga, el carácter relativo del valor de agradabilidad es igualmente patente.

Con todo, el relativismo moral no se define por reconocer que hay normas y valores relativos, lo que nadie ha negado nunca, sino por sostener que sin ninguna excepción toda norma y todo juicio estimativo posee una validez exclusivamente relativa. De este modo, lo dicho de las normas constitutivas de los juegos se amplía, en el relativismo moral normativo, a todo género de normas, y lo que es peculiar de los valores de lo agradable o de lo subjetivamente satisfactorio se extiende a todas las clases de valores.

Junto a las normas constitutivas de los juegos, se suelen distinguir las normas sociales y las normas legales. Estos dos últimos tipos de normas coinciden en su carácter condicionado, o hipotético en el lenguaje kantiano, porque, de acuerdo con una interpretación habitual de ellas, se limitan a ordenar a un sujeto una cierta clase de acción bajo la condición de que este desee un determinado fin que es, en estos casos, evitar una sanción. También las normas constitutivas de los juegos son hipotéticas, ya que solo obligan bajo la condición de que el individuo que a ellas se somete desee participar en el juego que definen. La diferencia entre las normas sociales y legales radica en la autoridad que las promulga (el poder legislativo en todas sus variantes o una difusa voz de la sociedad), en su carácter escrito o no y, sobre todo, en el género de sanción a que se arriesga quien las infringe. Tanto las normas sociales como las legales son *prima facie* convencionales, puesto que las crea un acuerdo, explícito o táctico, de los hombres y, en consecuencia, su vigencia

es solo relativa. Como en el caso de los juegos, una pregunta acerca de ellas (por ejemplo, la cuestión de si se puede fumar en un local público) no admite una contestación sencilla (sí o no) en la medida en que inmediatamente hay que restringir el valor de esta respuesta a un ámbito determinado (la legislación de un territorio en un momento concreto) o, en el caso de que nos refiriésemos a una cuestión social, la de si está bien o mal visto, a una cultura o subcultura.

Las normas hasta aquí mencionadas no agotan todas las clases de normas existentes. Como mínimo, habría que señalar otras dos: las normas técnicas y las morales. Las normas técnicas presentan asimismo un carácter netamente condicional. Obligan a realizar determinadas acciones u omitir otras, siempre bajo la condición de que el sujeto de esta obligación desee alcanzar un determinado fin. Por ejemplo, ingiere tal sustancia para mitigar un dolor. En este caso es innegable que el vínculo entre el medio propuesto (objeto del mandato de la norma) y el fin a cuyo través se obtiene viene dada por la naturaleza de las cosas, en vez de surgir de una voluntad humana. Por esta razón estas normas *parecen* no compartir el carácter relativo que veíamos que caracterizaba las anteriores. Sin embargo, estas normas son también, en cierto sentido, relativas por dos razones. En primer lugar, porque siguen siendo hipotéticas o condicionadas. Ninguna norma técnica *ordena* actuar u omitir una acción a todo ser humano, sino solo a aquellos que deseen el fin para el que lo mandado en la norma es un medio. La “obligación” de tomar un analgésico solo afecta a quien desee aminorar la intensidad del dolor experimentado no a quien está libre de él en ese momento. Una vez más, se ve que la pregunta relativa a una norma (por ejemplo, si debo tomar un analgésico) no admite más contestación que un *depende*. Depende de si sufres dolor. Pero esta última restricción, aminorar el dolor que sufres, no capta lo esencial. Y es que se podría observar que cualquier norma, incluidas las normas morales, el último tipo de norma que aquí se va a distinguir, solo *obliga* cuando se dan las circunstancias que son *ocasión de su aplicabilidad*. Dar de comer al hambriento, de beber al sediento o consolar al afligido, como cualquier otra obra de misericordia, que se proponen ahora provisionalmente como normas morales, requieren, como toda norma, para obligar a un sujeto que exista la ocasión para poderla cumplir: que haya hambrientos, sedientos o afligidos. La triste abundancia de personas en estas situaciones no impide reconocer que la norma sería inaplicable si no los hubiera al menos suficientemente cerca de quien pretende llevarla a cumplimiento. En suma, sin dolor, no hay obligación de tomar analgésicos y sin afligidos no hay deber de consolarlos. Con todo, esta observación pasa por alto una diferencia esencial entre la norma técnica y la norma moral. Esta última norma se presenta como incondicionada. Naturalmente, como se ha visto, se halla sometida a que se dé la condición de su aplicabilidad, pero no depende de nada más. En cambio, la norma técnica exige la presencia de su condición de aplicabilidad, experimentar dolor en el caso de la prescripción de tomar un analgésico, y además que se produzca el deseo de no experimentarlo. La condición de la norma técnica es, pues, doble: condición de aplicabilidad —común a cualquier norma— y deseo del fin para el que lo prescrito es un medio —esto es lo peculiar de las normas condicionadas—. La norma moral sólo se encuentra sometida a la condición de su aplicabilidad. Contra esta diferencia, de nada sirve objetar que *todo el mundo* desea no experimentar dolor porque, si bien es verdad que dolor lleva consigo el vehemente anhelo de que cese junto al miedo de que vaya a más, las ganas de que cese pueden

verse contrarrestadas por otros deseos. Por ejemplo, si el analgésico adormece y tengo interés en permanecer totalmente atento a una tarea, no me siento obligado por la norma técnica. Un asesor fiscal puede garantizarme que ciertas limosnas perjudican especialmente a mi patrimonio y sin embargo, no sentirme obligado a dejar de entregarlas. Al fin y al cabo, las normas técnicas versan sobre los medios, nunca sobre los fines. Por otra parte, en segundo lugar, la relatividad de la norma técnica está sometida a una segunda restricción que la relativiza aún más. No hay un único medio de alcanzar un determinado fin deseado. El avance del conocimiento técnico descubre continuamente nuevos recursos, por lo que a la pregunta de si una determinada persona, con su concreto historial médico, que padece un dolor causado por tal tumor, debe tomar un analgésico opiáceo, hay que responder, otra vez más que depende. Depende, entre otras consideraciones, de si la investigación de la industria farmacéutica no ha descubierto otro más eficaz o con menos efectos secundarios.

Frente a todas las normas hasta ahora consideradas, que comparten un carácter hipotético, las *normas morales* se presentan como incondicionadas. Su estructura lógica no es “si quieres A, haz B”, sino “debes hacer B”. Y este mandato no se somete a los vaivenes de la historia ni a las especificaciones de la geografía. Cuando Platón pone en boca de Sócrates que es preferible padecer la injusticia antes que cometerla, está proponiendo un juicio de valor y una norma deducible inmediatamente de él, que pretende ser incondicionada y con vigencia mas allá de los muros de Atenas y en cualquier época. En este caso, Platón no habría aceptado que a la pregunta de si es preferible padecer la injusticia antes que cometerla, se respondiese que depende de qué código tengamos en este momento por válido, pues para la “moral” de los fuertes, no; mientras que para la “moral” de los mansos, sí.

El relativismo moral normativo sostiene, en cambio, que también en este caso, como en cualquier otro, la norma es relativa. No es válida o inválida en sí misma. Es un desatino atribuirle un valor de verdad sin ulteriores consideraciones. Un filósofo español contemporáneo lo expresa con una rudeza muy esclarecedora: ¿Con cuántas mujeres me puedo casar, con cuántas mujeres tengo derecho a casarme, con cuántas mujeres me está permitido casarme? Con ninguna, según los austeros códigos normativos de los cátaros y anabaptistas. Con una o con ninguna, según los códigos matrimoniales de tradición cristiano-occidental. Obligatoriamente con una, según las normas citadas por Octavianus Augustus en Roma a principios de nuestra Era. Con tantas como pueda alimentar, hasta cuatro, según el código islámico. Con un número de mujeres proporcional al de mis vacas, según el código masai, etc. Alguien puede preguntar: con independencia de esos y otros muchos códigos históricos o imaginables, en sí mismo y desde un punto de vista absoluto, ¿con cuántas mujeres puede casarse un hombre? La pregunta carece de sentido. La validez de una norma es siempre relativa a un cierto código, juego o institución. Hay que reconocer el relativismo insuperable de las normas[23].

En la medida en que, para muchos autores, una norma moral o es no relativa —es decir, incondicionada y válida más allá de condiciones históricas, geográficas, etc.— o no es una norma moral, existe una versión alternativa del relativismo

moral normativo que viene a decir que no existen normas morales propiamente dichas, y que las que reciben esta denominación son en realidad normas de otro tipo. En este sentido, el relativismo moral reduce las *supuestas* normas morales a normas de carácter no moral.

2.3. El relativismo moral descriptivo

El relativismo moral descriptivo consiste en la tesis de que las distintas culturas características de diversos pueblos, sociedades y épocas poseen códigos éticos diferentes. Las creencias morales no son inmunes a la historia, pues se transforman con el paso del tiempo, ni escapan tampoco a las determinaciones geográficas, ya que, como subraya Pascal, tres grados de latitud transforman toda la justicia; un meridiano trastoca la verdad; un río delimita el código moral; la verdad a este lado de los Pirineos es falsedad al otro lado[24]. La observación de la mutabilidad de la conducta humana es familiar a cualquiera que frecuente los libros de historia o guste viajar fuera de las fronteras de su tierra para mirar más allá del humo de su chimenea, como apunta Locke. Comprobar la pluralidad de las costumbres conmocionó a los griegos. Heródoto, un gran viajero a la par que historiador, reflexiona acerca del dominio que la costumbre ejerce sobre el hombre y narra la anécdota del asombro del gran rey de los persas meditando sobre la diferente manera en que los pueblos gobernados por él trataban a los cadáveres de sus allegados. Darío preguntó primero a los griegos si estarían dispuestos a comerse los cadáveres de sus padres. Respondieron que no lo haría bajo ninguna condición. A continuación convocó a otros súbditos de su inmenso imperio, los indios conocidos como calatias, que devoran a sus progenitores fallecidos, y les preguntó si consentirían en quemar en una pira los restos mortales de quienes los engendraron, como acostumbraban los griegos. Le rogaron que no les forzase a cometer semejante sacrilegio[25]. La descripción de la diversidad de las formas de tratar el cuerpo de los muertos podría haber continuado casi interminablemente. De formas de actuar tan dispares, Herodoto extrae, al menos provisionalmente, la tesis, resumida en el verso de Píndaro, de que la costumbre es la reina del mundo[26]. El descubrimiento de que hay otros modos de proceder abre la distinción entre *nomos* y *physis*, entre convención y naturaleza, entre lo que el hombre se da a sí mismo y lo que encuentra dado y es invariable.

No obstante, es muy difícil citar autores que hayan convertido la reflexión sobre esta disparidad de costumbres en el eje de su pensamiento y, sobre todo, que hayan extraído de ella, la equiparación del valor de todas ellas. Posiblemente hasta el siglo XX todos los relatos de pueblos lejanos no hacían más que confirmar la creencia en la superioridad de la cultura del viajero que se maravillaba ante la visión de formas “estúpidas”, cuando no “abominables”, de actuar. Sin duda Darío experimentaba parecido estupor ante los griegos, incineradores de los cuerpos de sus allegados, que ante los calatias, que los tomaban como alimento; y tenía para sí que exponerlos en alto para ser devorados por las aves era el modo “más correcto”, “más natural” de proceder, de manera que solo consideraciones prudenciales le aconsejaban tolerar otras formas de tratar a los fallecidos. Los relatos etnográficos que eran tan del gusto de los europeos durante los siglos de los grandes descubrimientos geográficos y procesos colonizadores compartían ese mismo punto de vista etnocéntrico que permitía ver a las otras culturas como “primitivas”. El colonialismo, característico de la historia europea de la época moderna y

comienzos de la contemporánea, se justificaba precisamente en la creencia de la superioridad de la cultura propia frente a la de los pueblos colonizados a los que había que rescatar de su atraso, a su pesar. Por ello fue justamente a partir del auge de la conciencia emancipadora de los pueblos cuando ganó terreno la idea de que no había unas costumbres mejores que otras, sino que todos los modos de vida eran similares en cuanto a su valía. Y la nueva antropología cultural, que se arrogaba para sí misma el estatus de científica, iniciada por Franz Boas y sus discípulos como Ruth Benedict, Melville J. Herskovits y Margaret Mead suscribió ampliamente esta concepción[27]. Es mérito de esta nueva antropología haber insistido en la necesidad de que el antropólogo que estudia una cultura debe convivir con ese pueblo durante bastante tiempo interfiriendo lo menos posible en su modo de vida, no contentarse con describir externamente su comportamiento, sino esforzarse por comprenderlo teniendo presente sus concepciones globales del universo y abstenerse siempre de juzgar, es decir, de valorar lo que observa. Más discutible es si, a partir de estas recomendaciones metodológicas, cabe extraer una tesis metaética del relativismo moral normativo.

2.4. El objetivismo moral

El objetivismo moral es una tesis metaética que admite la existencia de normas y valores morales objetivos. Es una posición más “débil” que el relativismo moral en el sentido de que afirma menos, puesto que se limita a decir que hay como mínimo una norma moral o un valor moral de carácter objetivo, mientras que el relativismo sostiene que no hay ninguna norma ni valor moral de esa índole. El objetivismo es, pues, una tesis existencial, expresada mediante una proposición particular (“hay una cosa con tales y cuales características”), a diferencia del relativista que sostiene una proposición universal, la que expresa la no existencia de tales cosas. En tanto que es más fácil probar la existencia de algo que la no existencia de ese algo, más sencillo probar una proposición singular o particular, que una universal, se dice que el objetivismo es una tesis más débil que el relativismo. Por supuesto, que aquí “débil” no significa más improbablemente verdadera, sino simplemente que, como es menor su contenido informativo, resulta de más sencilla prueba. Dicho de otro modo, nada habría conseguido el relativista si logra demostrar que ésta o aquella norma supuestamente moral y objetiva, es, en el fondo, una costumbre de validez restringida a un ámbito social, pues tendría que probar a continuación esto mismo respecto de toda norma posible.

Para ser objetivista moral tampoco se requiere sostener que se conocen todas las normas y valores morales realmente objetivos. El objetivismo moral es compatible con la admisión de la dificultad del conocimiento moral y de la posibilidad de que haya errores en él. Por consiguiente, el objetivista moral puede sentirse inseguro en algunos de sus juicios morales, incluso en la mayoría y hasta en todos. En un caso extremo, el objetivismo moral sería compatible con un escepticismo moral. Por ejemplo, una concepción estrictamente consecucionalista (es correcta la acción que trae consigo las mejores consecuencias posibles) es claramente objetivista y compatible con el reconocimiento de que jamás se podrá estar seguro de si una acción es correcta o incorrecta en la medida en que no se pueden conocer todas sus consecuencias y mucho menos las consecuencias de las acciones posibles desechadas por el agente en su elección. La tesis del objetivismo moral es, en

el fondo, bastante modesta, se limita a aceptar la existencia de criterios morales universales para juzgar los códigos éticos, aunque el propio objetivista no se considere a sí mismo necesariamente un perito en tales pautas.

Por otra parte, frente a lo que con frecuencia se piensa, el objetivismo moral que concede un valor moral a una acción, una intención, un motivo, un hábito o una institución no tiene por qué transferir sin más este mismo valor moral al agente de esa acción o al sujeto que posee esa intención o es impulsado por ese motivo o participa en dicha institución. Dicho de otra forma, la incorrección de la acción ejecutada no implica por sí sola la maldad de quien la ejecuta o la iniquidad de una institución, como la esclavitud, no supone inexorablemente la perversión de quienes participan de ella. Es importante subrayar esta observación porque a veces el relativismo normativo se apoya en la idea, ampliamente aceptada, de que no tenemos ningún derecho a juzgar a personas pertenecientes a una cultura muy diferente de la nuestra puesto que carecemos de los parámetros indispensables para comprender sus actos y motivaciones, o también en la convicción asimismo muy extendida de que lo importante es que cada cual siga su propia conciencia, la “fidelidad para consigo mismo”, la autenticidad, etc. Con independencia de cuál sea la verosimilitud de estas dos hipótesis, el objetivismo no se compromete con la negación de ninguna de ellas. El repudio objetivista de ciertas prácticas habituales en muchas sociedades actuales, como puede ser la ablación de una parte del aparato genital femenino como rito de paso a la edad adulta, es totalmente compatible con abstenerse de condenar a quienes practican tales conductas, como también, por supuesto, con su condena y persecución.

2.5. Argumentos a favor del relativismo moral

2.5.1. El argumento sociológico

El relativismo moral normativo se propone generalmente a partir de dos argumentos. Al primero de ellos se le puede denominar *argumento que parte de la relatividad de opiniones morales* o *argumento sociológico*. Consiste en aplicar el conocido tropo escéptico de la disonancia de pareceres al tema específico de la apreciación ética. Aunque, como hemos visto, desde muy antiguo, los seres humanos se han asombrado de la diversidad de formas de conducirse el hombre en sus quehaceres diarios o extraordinarios, no se sacó de ella, salvo en raras ocasiones, la tesis de que todos los modos de proceder eran equivalentes en tanto en cuanto que se carecía irremediablemente de un patrón universal que juzgase su corrección. Por consiguiente, de la relatividad de las costumbres no se extrajo, por lo general, la conclusión que afirma el relativismo moral normativo. De este modo, la célebre descripción de Montaigne de las costumbres de los caníbales, un tema muy de moda en la época de los grandes descubrimientos, va acompañada de una acerba crítica, en vez de las costumbres de estos pueblos, de las comunes entre los europeos. Montaigne cultiva con maestría el género satírico y compara los usos de su sociedad y época con los de otras que se tenían por más atrasadas para ridiculizar así la pretendida superioridad de que se vanagloriaban sus coterráneos. Escribe Montaigne: “Hallo más barbarie en comer a un hombre vivo que en comerlo muerto. Y nosotros sabemos no solo por haberlo leído, sino visto ha poco [...] que aquí se ha estado desgarrando a veces, con muchas torturas, un cuerpo lleno de vida, asándolo a fuego lento y entregándolo a los mordiscos y desgarros de canes y puercos”[28].

De la descripción de Montaigne de ninguna manera extrae el lector, pues, la idea de que la diversidad de usos y costumbres pone en entredicho la creencia en un patrón moral objetivo. Y, aunque en algún momento se desliza alguna apreciación que, tomada aisladamente, puede pasar por una explícita declaración de relativismo moral normativa, como la siguiente: "no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas"^[29], considerada su obra en su conjunto, queda claro que, para Montaigne, como para muchos otros, es totalmente compatible un relativismo moral descriptivo con un objetivismo moral normativo. Dejando aparte algunos atisbos en la sofística griega, posiblemente el primer autor que extrajo de la multiplicidad de costumbres dispares la tesis relativista en moral fue John Locke, aunque su postura definitiva reconoce que existen unas normas morales universalmente válidas que han sido dictadas por Dios. En el primer libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dirige su argumentación contra la posición que afirma que hay verdades innatas, tanto en el terreno del conocimiento teórico como en el ámbito del saber práctico. En el contexto en que escribía Locke, por verdades innatas se entendía principios que superan lo que la experiencia sensorial puede enseñarnos. Verdades, por tanto, universales y objetivas.

En lo que respecta a las normas y los valores morales, Locke parece argumentar de este modo: (a) Si hubiese verdades morales universales y objetivas, todo el mundo las conocería. (b) Es así que no son conocidas por todos. Luego, (c) no hay verdades morales universales y necesarias. Muchos autores han encontrado inaceptable este argumento. Puesto que el razonamiento es formalmente válido, el rechazo de la conclusión tiene que apoyarse en la negación de que sean verdaderas o, al menos, esté probada, una de las dos premisas o ambas.

La verdad de la primera premisa no resulta evidente. La existencia de verdades universales y objetivas no parece implicar la necesidad de que toda persona las conozca. Este hecho queda en parte enmascarado por la terminología escogida por Locke para designar las verdades universales y objetivas que él llama *innatas*, como anteriormente había hecho Descartes. Ciertamente Locke podría haber citado en su favor el texto paulino que habla de los gentiles, que no han recibido la ley, como teniendo esa misma ley moral escrita en su corazón (Rm 2,14) o los lugares paralelos del Antiguo Testamento (Dt 3,14 y Jr 31, 33). Pero innatas o no, cualquiera que sea lo que esta expresión quiera decir, no se tiene que suponer su conocimiento inmediato por todo ser humano. Los más acérrimos defensores del innatismo admiten la posibilidad de que nunca se actualice en un sujeto concreto el conocimiento de una verdad innata. De este modo, Leibniz, en su polémica con Locke, no se cansa de repetir que el reconocimiento de las ideas innatas no supone en absoluto su conocimiento actualizado en todo ser humano. Es más, insiste en que quienes sostienen que hay principios prácticos universales y objetivos, como es su caso, admiten igualmente la posibilidad, e incluso el hecho cierto, de que no todos los hombres los reconozcan. Por otra parte, este desconocimiento no es exclusivo de los principios que atañen a la moral, también los principios universales y objetivos de orden especulativo son desconocidos por muchas

personas. Hasta los principios teóricos más evidentes, como son los matemáticos, pasan desapercibidos para muchos, que en su vida diaria no tienen el sosiego suficiente que les permita pararse a considerarlos. Es más, incluso los matemáticos más famosos incurrieron en multitud de errores respecto de ellos. Leibniz cita en apoyo de esta última afirmación a dos célebres autores, Scaliger y Hobbes (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: lib. I cap. 2, § 12). Los errores respecto de las verdades innatas son, sin duda, más frecuentes en lo que toca a los principios de índole práctica que a los de naturaleza teórica, pero esto se explica, sin necesidad de recurrir al rechazo del carácter universal y objetivo de estos últimos, por el hecho de que su conocimiento y aceptación afectan mucho más a la vida personal que la admisión de verdades teóricas, por lo que no ha de extrañarnos que el sujeto obligado por las normas morales que contraría sus apetitos intente nublar su conocimiento de ellas hasta deformar su sentido, para dejar de sentirse constreñido por ellas. Se descubre todo un proceso de autoengaño mediante el cual el interés subjetivo empaña su conocimiento. También Leibniz en su crítica a Locke es consciente de esta argucia psíquica: «Si la geometría se opusiese a nuestras pasiones e intereses tanto como la moral, tampoco dejaríamos de violarla e impugnarla, pese a todas las demostraciones de Arquímedes y Euclides, que serían consideradas como fantasías llenas de paralogismos» (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: libro I, cap. 2, § 12). Posteriormente, en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant volvió a insistir en la existencia de ciertos mecanismos psicológicos que elabora el ser humano, sin por lo general percatarse de ello, para borrar de este modo su conciencia de los principios morales que le entorpece actuar de acuerdo con sus inclinaciones. Y la sociología del conocimiento, iniciada por un gran defensor de la objetividad de los valores, como fue Max Scheler, y continuada por Karl Mannheim, que estudia en qué medida una sociedad conforma el conocimiento de sus miembros, es compatible, salvo en sus versiones más radicales, como algunas marxistas y anarquistas epistemológicas, con la aceptación de un mundo real cognoscible, incluyendo en él las normas y valores morales. Por tanto, muchos autores creen que el objetivismo moral es totalmente compatible con la tesis de que el conocimiento de las normas y los valores morales está *condicionado* profundamente por la educación moral recibida. Lo que el objetivismo no puede admitir es que la educación moral *determine* de modo inexorable la totalidad de las creencias morales de todo individuo a lo largo de toda su vida. La rebeldía moral, los intentos de reforma de las costumbres de la sociedad de uno y la propuesta de ideales más excelsos muestran que cabe reaccionar contra la formación moral recibida, que es posible elegir los ejemplos que seguir y que, en definitiva, hay un mundo moral objetivo que no es enteramente construido socialmente.

Asimismo ha sido discutida la verdad de la segunda premisa. Esta afirma que los hombres de diversas culturas divergen en todas sus creencias morales. Por tanto, la segunda premisa no se apoya en que los hombres se comporten de diferente forma —que unos mientan y otros declaren la verdad—, sino que sostienen puntos de vista morales diferentes, se separan por su manera de considerar la legitimidad de la mentira.

Es cuestión muy discutida qué grado de divergencia existe entre los códigos morales de diferentes culturas y si es más significativa la disparidad que la

convergencia de las creencias éticas. C. S. Lewis, en su defensa del objetivismo moral, recoge abundantes testimonios del acuerdo de distintas sociedades respecto de las creencias morales. Sostiene que lo que él denomina el *tao*, el conjunto de las verdades morales, es reconocido ampliamente por hombres de muy distintas épocas y latitudes geográficas[30]. De todas maneras, hay que tener en cuenta que estas coincidencias pueden ser explicadas, desde el punto de vista del relativismo moral normativo, como originadas por las comunes condiciones de la existencia de estos pueblos. Además, pese a su universalidad, las coincidencias en las valoraciones morales admiten excepciones. Son estos puntos de divergencia los que sirven de apoyo al argumento relativista.

Frente a estas discrepancias, el objetivista intenta otra estrategia de respuesta. Pone de manifiesto que la divergencia en la creencia moral es solo aparente y se explica sin dificultad por una discrepancia en el terreno fáctico, es decir, en el ámbito no moral. Para argumentarlo, subraya el carácter complejo de todas las valoraciones morales, que constan siempre de un elemento descriptivo y otro propiamente moral. Si tomamos como ejemplo la costumbre, tantas veces mencionada como practicada aparentemente por ciertas poblaciones esquimales de abandonar en el hielo a sus ancianos, o la persecución y ejecución de personas acusadas de brujería en sociedades cristianas, encontramos que estos juicios morales van acompañados de una serie de creencias fácticas sin las que no tendrían sentido. En el caso de los hombres de las regiones frías, la convicción de que una persona anciana desdentada no podrá sobrevivir a un largo viaje indispensable para la supervivencia del grupo familiar y la de que intentar realizar esa migración pondrá en serio peligro a todos los demás. Visto desde esta perspectiva, el abandono es más bien un acto heroico por parte del anciano que se aparta voluntariamente para favorecer las posibilidades de supervivencia del grupo familiar. De algún modo, se podría decir que entrega su vida para que otros vivan. Avala esta interpretación el hecho de que este abandono desaparece cuando los pueblos esquimales se vuelven sedentarios. Asimismo, si creyéramos que una persona, después de pactar con el diablo o haber sido poseída por él, posee poderes fabulosos que emplea en perjudicar a la sociedad, su persecución y ejecución toma otro cariz totalmente diferente. En ambos casos, la divergencia se da, antes en unas condiciones de vida o en una creencia sobre un hecho, que en el terreno propiamente moral.

Ahora bien, la discrepancia que requiere el argumento sociológico no es una diferencia entre los conocimientos no morales de los distintos pueblos —si hay o no brujas— que producen comportamientos deseables dispares, sino en los mismos códigos morales de dos sociedades, de manera que se enjuicie moralmente de forma diferente un comportamiento que se describe, con independencia de sus atributos morales, de manera sensiblemente semejante[31].

Aunque este tipo de discrepancia no moral pueda explicar numerosos ejemplos de divergencias en los códigos morales, sigue siendo cierto que otros muchos casos no se dejan reducir a unanimidad moral tan fácilmente, ni pueden verse como modos distintos de acatar un mismo principio moral. Especialmente renuente a esta concordancia es la persistencia de normas morales tan extendidas como la ley del talión, la valoración de las conductas homosexuales, la prohibición de la esclavitud,

la aceptación del suicidio, entre otras. En nuestra época algunos autores, como G. Harman y D. B. Wong, siguen considerado decisivo el argumento sociológico a favor del relativismo moral[32].

Junto a esta discusión, que es de carácter eminentemente empírico, en ocasiones los objetivistas han recurrido a un argumento *a priori* para negar la posibilidad de reconocer una divergencia moral entre distintas culturas. El argumento se apoya en conocidas consideraciones acerca de la intraducibilidad de lenguajes y la incommensurabilidad de las distintas culturas entre sí. Es innegable que el reconocimiento de un desacuerdo presupone un alto grado de acuerdo en otros temas, pues si no lo hubiese, no cabría ni siquiera saber en qué no se está de acuerdo. Veamos este aspecto de la cuestión ayudándonos con un ejemplo del ámbito no moral. Si alguien nos asegura que una misma superficie puede ser simultáneamente roja y verde, después de intentar eliminar ciertos equívocos, sobre todo los referidos al uso estricto de la expresión “misma” (puesto que una misma superficie en cierto sentido puede ser verde con lunares rojos) y “simultáneamente” (ya que algo puede variar ininterrumpidamente del rojo al verde con gran rapidez), sospecharíamos que, más que un desacuerdo acerca de la imposibilidad de la bicoloración, estamos ante una incomprendición del uso por su parte de las expresiones “rojo” y “verde”, puesto que la “gramática” de estos términos excluye que se apliquen al mismo objeto a la vez. Dicho de otra forma, somos proclives a aceptar que no nos entendemos, que no compartimos el mismo juego del lenguaje, antes que reconocer que discrepamos sobre este asunto.

Algo similar ocurre asimismo en el terreno moral. Pensemos en el modo en que la civilización hindú se comporta respecto de las vacas. Su conducta con estos cuadrúpedos es muy diferente de la que exhibe la cultura occidental. ¿Estamos ante una diferencia de códigos éticos, como podría pensar el relativista moral descriptivo? Para contestar afirmativamente, habría que admitir que tanto unos como otros hablamos del mismo objeto, que entendemos por “vaca” idéntico ser vivo. Pero cuanto más conscientes nos hacemos de la diversidad de valoraciones, más sospechamos que quizás hayamos traducido equivocadamente su expresión para designar a las vacas, es decir, más nos convencemos de que en realidad no hablamos de la misma cosa. Acaso los hindúes se refieren a un símbolo sagrado, mientras nosotros seguimos mentando una especie de rumiantes. La introducción del elemento religioso disuelve inmediatamente el malentendido. Comprendemos que la diferencia, lejos de ser de valoración moral, pues ambas culturas aprecian que los símbolos sagrados merecen veneración, se encuentra en dónde reconocemos unos y otros una hierofanía. Supongamos, no obstante, por seguir el argumento, que los miembros de la cultura que respeta las vacas asegurasen que no veían en ellas nada sobrenatural ni alusivo a lo trascendente y fuesen para ellos objetos puramente profanos. ¿Creeríamos, entonces, haber hallado un ejemplo de palmaria divergencia de códigos morales? Los autores partidarios de la imposibilidad *a priori* del reconocimiento de la diversidad moral estiman que esta no sería jamás nuestra respuesta, sino que seguiríamos buscando qué ven los miembros de esa cultura ajena en las vacas, que nosotros no vemos y que las convierte en objeto de ese trato tan especial. Dicho de otra manera, la comprobación experimental de la diferencia de opiniones morales exigiría que estuviésemos ciertos de que hablamos de las mismas cosas, que no traducimos mal

de una lengua a otra, y esta seguridad no la alcanzaríamos jamás mientras fuésemos conscientes de nuestras distintas valoraciones, puesto que estas discrepancias de estimación nos harían sospechar una y otra vez que no nos referimos a lo mismo. De ser correcto este razonamiento, como pretende, por ejemplo, D. Davidson [Davidson 2004], no habría forma de verificar experimentalmente la divergencia de opiniones morales y el argumento sociológico a favor del relativismo moral no podría ni siquiera iniciarse.

2.5.2. El argumento de la singularidad

El segundo argumento más usual a favor del relativismo moral normativo es el que se apoya en la singularidad del objeto del juicio moral. Este argumento ha recibido también el nombre de *argumento epistemológico*. Muchos son los autores que lo han defendido. Se encuentra, por ejemplo, en Hume, cuando hurta del ámbito de la razón los juicios morales y los entrega al sentimiento. Con esta maniobra, al eliminar la jurisdicción de la razón sobre las valoraciones éticas, las sitúa al margen de la discusión racional, de forma que ya no habrá una base razonable que permita resolver las discrepancias morales que puedan aparecer. En nuestra época, distintas formas de emotivismo ético han seguido esta misma línea. Uno de los más conocidos defensores del relativismo moral normativo en el siglo XX, J. L. Mackie, denomina a este argumento el argumento de la singularidad [Mackie 1983]. Para este autor, si hubiera valores morales objetivos o normas morales universalmente válidas, tendrían que existir unas entidades de una naturaleza muy "extraña", distintas de cualquier otra entidad del universo (los valores y las normas morales). Esta es la versión metafísica del argumento de la singularidad. Además tendría que darse en nosotros, capaces de conocer la verdad de los juicios de valor y de las normas morales objetivos, una facultad muy especial de captar esas entidades. He aquí la versión epistemológica de este mismo argumento de la singularidad. Mackie reconoce que el intuicionismo ético, que admite dicha facultad, defendido, entre otros por G. E. Moore, tiene el innegable mérito de haber puesto de relieve con toda claridad esta doble exigencia. Cuando Moore declara que las cualidades morales, tales como *correcto*, *justo* o *bueno*, son propiedades no naturales, está expresando precisamente este carácter singular, o raro, de dichos atributos.

Como el argumento sociológico, también el argumento de la singularidad puede resumirse de un modo muy sencillo. (a) Si hubiera normas y valores morales objetivos, entonces tendría que haber unas entidades singulares (no naturales) y una capacidad intelectual, singular también, de aprehenderlos. (b) Es así que no existen entidades no naturales ni una capacidad extraña de captarlas. Luego, (c) no hay normas y valores morales objetivos.

Como en el caso del argumento sociológico, este es también un razonamiento impecable desde el punto de vista lógico, que obliga a quien no deseé abrazar el relativismo a negar una de las dos premisas o ambas. La premisa (a) es difícilmente refutable como muestra la reflexión de que los términos estimativos como *justo*, *bello*, etc. no son equiparables a las expresiones que describen cualidades "normales". En cierto modo, se podría decir que los términos valorativos expresan propiedades *superestructurales*, propiedades que no constituyen la estructura o naturaleza de una cosa, sino que advienen a ella, una

vez que está constituida como siendo lo que es. Un ejemplo sencillo muestra qué se pretende decir con esta reflexión. Tiene pleno sentido que una persona diga a otra que en el armario de su habitación cuelga un traje igual que el suyo, pero de una talla más, de otro color o de otro tejido, etc. Tamaño, color, tejido son todas ellas propiedades estructurales que no se implican mutuamente. Sin embargo, carecería de sentido que esa misma persona le dijese a la otra que su cuarto guarda un traje como el suyo (corte, tejido, color, talla, etc.), pero mucho más elegante. Salvo como broma, esta afirmación carece de sentido. Del conjunto de las propiedades estructurales podemos extraer una y sustituirla por otra. Como las propiedades superestructurales no están en ese nivel, no admite su simple sustitución por otras dejando intactas todas las restantes propiedades estructurales. Se puede decir que las propiedades superestructurales se siguen, o son consecuencia, de las estructurales. Este rasgo de peculiar de la propiedad "elegante", lo poseen obviamente también las propiedades de "justo" y "bello".

Pero el hecho de que los términos valorativos parezcan expresar propiedades superestructurales no agota en absoluto toda su singularidad o rareza, puesto que se suele aceptar que se dan otras muchas propiedades superestructurales cuya existencia no plantea dificultades especiales. Entre estas propiedades superestructurales que son generalmente admitidas cabe citar las cualidades secundarias de los representacionistas u otras cualidades como la utilidad. Pero, a diferencia de los valores expresados por las palabras "justo" o "bello", estas otras cualidades superestructurales dependen en su existencia de una conciencia, por lo general humana, sin la cual no existirían. Como dice Locke, el cuerpo físico posee la capacidad de producir, en determinadas circunstancias, sensaciones cromáticas, auditivas, olfativas, etc., del mismo modo que una pluma es capaz, movida convenientemente, de causar cosquilleo. Es el sujeto consciente el que, por así decir, produce, en unión con ciertas propiedades estructurales del cuerpo, las propiedades superestructurales, que son, por ello, a la postre, relativas a dicha conciencia, más aún, que solo existen, propiamente dicho, en esa conciencia, en vez de en la cosa en la que parecen situarse. En cambio, para el objetivista, ciertos valores se le presentan supuestamente como no dependiendo de una conciencia que los vive. Ciertamente algunas éticas, las no cognitivistas o la éticas emotivistas, no han encontrado dificultad en aplicar un análisis similar a las propiedades superestructurales como las cualidades secundarias y a los supuestos valores morales. Dada nuestra forma de ser (biológica, psicológica o cultural), ciertos conjuntos de propiedades estructurales suscitan en nosotros una reacción emotiva. Las propiedades superestructurales no son más que "proyección" de ese sentimiento en el objeto que lo produce. Este análisis, que elimina la rareza de propiedades tales como "justo" o "bello" supone, sin embargo, una forma de relativismo moral o estético. Si no subjetivista o sociológico, al menos antropológico.

Pero la singularidad de los valores morales no se acaba aquí. El objetivista ha de suponer que el vínculo existente entre las cualidades estructurales de una acción, digamos aquellas que permiten describirla como una acción sádica, pongamos por caso, disfrutar mediante el acto de infringir dolor a un inocente, y las superestructurales que la acompañan, la injusticia o incorrección de estos actos, tiene que ser un nexo necesario, aunque no lógica o analíticamente necesario. Esta

necesidad no se encuentra en las otras asociaciones entre propiedades estructurales y superestructurales. Por ejemplo, el sonido producido por el roce de unas uñas largas sobre ciertas pizarras —un sonido que posee propiedades estructurales fácilmente descriptibles— va acompañado de la propiedad superestructural de “productor de dentera”. Ahora bien, el vínculo entre estos sonidos desagradables y la sensación de dentera parece puramente fáctico, un mero hecho bastante inexplicable. Mientras que no vivimos este sonido como exigiendo sentir dentera, experimentamos que la contemplación de los actos sádicos *exige* que nazca en quien lo contempla el repudio. Esta es la diferencia que hace de los valores morales, y también de los estéticos, unas entidades muy extrañas.

La rareza de estos valores se amplía cuando consideramos otro rasgo suyo como es su capacidad de mover a la acción con independencia del placer o desplacer que produzcan en nosotros. Ninguna otra propiedad, aunque sea superestructural, posee plausiblemente esta virtualidad.

Igualmente el estatus ontológico de las normas morales se presenta problemático. A diferencia de las leyes naturales, que recogen regularidades, las normas morales no describen acontecimientos. Por esta razón, el hecho de que se infrinjan a veces o con frecuencia, incluso que jamás se cumpliesen, no mermaría su validez, desde un punto de vista objetivista.

Este tipo de consideraciones son las que sustentan la primera premisa del argumento. Es muy difícil encontrar autores objetivistas que no terminen aceptándola. Los intentos de mostrar la “normalidad” de los valores y las normas morales conducen probablemente todos ellos a alguna forma de relativismo moral. Por consiguiente, la mayoría de los objetivistas prefieren negar la segunda premisa y aceptar la existencia de propiedades no naturales. Naturalmente esta admisión tiene consecuencias filosóficas, por ejemplo, pone en entredicho muchas formas de empirismo extremo. Así, se muestra la profunda conexión que se da entre tesis filosóficas de ámbitos muy diferentes. De la misma forma, muchos objetivistas aceptan una intuición moral o capacidad especial de captar las propiedades no naturales, que no se confunda con métodos familiares de conocimiento, como son la experiencia sensorial, la introspección, la inferencia, la elaboración y contrastación de hipótesis o el análisis lógico de conceptos.

En opinión de muchos autores, el intuicionismo es una posición que vuelve inviable el discurso racional sobre la ética y no proporciona herramientas para solventar las discrepancias morales, ya que, si se enfrentan dos intuiciones éticas opuestas, parece que nada quede por hacer para resolver el conflicto intelectual que ha surgido. El descontento con el intuicionismo ha impulsado a algunos pensadores a intentar fundar el conocimiento de los valores, fines y normas morales de otra manera. La moral del discurso de J. Habermas o los planteamientos de M. Nussbaum aspiran a dar voz real a los propios interesados para que expresen sus puntos de vista éticos y sus objetivos vitales, de modo que pueda alcanzarse mediante un diálogo un consenso acerca de lo bueno y lo malo [Habermas 1983; Nussbaum 2000]. Para estos últimos filósofos, no se trata tanto de ponerse en el lugar del otro, de universalizar la máxima de conducta en mi

pensamiento, sino de que el otro pueda expresar su punto de vista al respecto. Desde el punto de vista del intuicionismo moral estos planteamientos siguen siendo deficientes, porque están aún sometidos al argumento de la pregunta abierta, que consiste en darse cuenta de que, ante cualquier identificación entre una propiedad no natural, como justo, y una natural, tiene pleno sentido la pregunta de si lo que posee tal propiedad no natural es realmente justo. Si cupiese un consenso universal, tras el diálogo correspondiente, ¿sería justo o bueno lo que se hubiese acordado en él como justo o bueno? La respuesta a esta cuestión no es lo importante, sino el hecho de que la pregunta tenga sentido, a diferencia de si preguntamos si realmente placentero es lo que place. Esto muestra que lo justo puede coincidir con esa propiedad no natural, todo lo que es justo tiene dicha propiedad y viceversa, pero no se identifica con ella.

2.6. Prueba del objetivismo moral

Casi todos los partidarios del objetivismo piensan que esta tesis no es demostrable. Esta indemostrabilidad es otra forma de expresar el intuicionismo ético defendido por numerosos objetivistas. Naturalmente que cabe construir un argumento lógicamente sólido que demuestre, a partir de ciertas premisas, que hay normas y valores morales objetivos. En realidad, en cierto sentido, si no somos muy exigentes respecto de lo que admitimos como premisa, toda tesis puede ser deducida lógicamente. Cuando el objetivismo insiste en el carácter indemostrable de su posición, pone de relieve el hecho de que cualquier premisa que se utilice para argumentarlo (la existencia de un Dios providente, las tendencias naturales del hombre, etc.) no supera en evidencia la tesis que se pretende demostrar. Por supuesto que esto no exime de la necesidad de intentar una fundamentación metafísica, antropológica, teológica, etc. de la moral, pero, de conseguirse dicha fundamentación, ella no añadirá certeza —según la mayoría de los objetivistas— a la tesis de la no relatividad de normas y valores morales. En esta perspectiva, el objetivismo moral formaría parte de esas verdades primeras, que a modo de axiomas, no precisan de demostración porque su evidencia es inmediata.

Que no quepa demostración del objetivismo moral no significa que no pueda probarse de alguna forma. En general esta manera de hablar a su favor consiste en ayudar a otra persona, mediante el diálogo, a que experimente intuitivamente la certeza en la verdad de la objetividad de las normas y valores morales. Para facilitar esta intuición conviene ante todo eliminar malas comprensiones del objetivismo. Y es que, frecuentemente, las posturas objetivistas son rechazadas al ser confundidas con otras posiciones que poco tienen que ver con ella. Ante todo, es preciso deshacer un equívoco bastante común. El objetivista rehúsa la tesis de que toda norma es convencional. Pero este rechazo no le arroja por sí solo a la posición opuesta, y de muy difícil defensa, de que las normas sociales de su grupo cultural son objetivamente válidas. El objetivista ve la mayor parte de las normas sociales (y jurídicas) vigentes en su grupo cultural como relativas a éste y solo considera objetivas a unas pocas, a aquellas que reflejan muy adecuadamente, a su juicio, normas morales supraculturales. Por consiguiente, el objetivista no tiene por qué pretender culturizar a otras sociedades con los estándares vigentes en la suya. Un segundo error que impide a veces asentir al objetivismo consiste, como ya se ha dicho, en considerar que el objetivista necesariamente se cree en posesión de todas las verdades morales. Evidentemente, esto no es así. Sostener que existe lo

justo y lo justo objetivamente considerado no implica que se esté ya en posesión del conocimiento de qué es justo en un caso dado. Tampoco el objetivismo va lógicamente unido a una posición deontológica que reconozca la existencia de absolutos morales.

Una vez desechados posibles equívocos que dificultan aceptar el objetivismo, el diálogo que favorece la captación de su verdad ha de encaminarse a poner delante del relativista situaciones en las que resulte especialmente patente el carácter objetivo de las normas y valores morales. En su diálogo con el relativista, el partidario de la objetividad de la moral utiliza un argumento *ad hominem*, en el sentido en que lo define Locke (*Ensayo*, IV, 17, 21). En este argumento se pretende poner de manifiesto que una persona concreta —de aquí su denominación— sostiene a la vez una tesis y, probablemente sin darse cuenta de ello, su negación. Admite, en este caso, el relativismo y a la vez, generalmente en sus juicios sobre el comportamiento ajeno y, sobre todo, en su propio actuar, la posición opuesta: el objetivismo. Naturalmente con ello no se ha demostrado la falsedad del relativismo, pero la persona así interpelada debe reconstruir la coherencia de su pensamiento o la congruencia entre su pensar y su actuar, y rechazar el relativismo o abandonar una serie de conductas verbales y no verbales que se le oponen. La idea la expresó ya Aristóteles: no siempre creemos lo que decimos (*Metafísica*, IV, 3, 1005 b 25-26). No se trata de una acusación de hipocresía. Es más grave si cabe. Ocurre a veces que nuestra vida teórica, las teorías a las que nos adherimos, y nuestra vida activa, la forma en que nos comportamos, no son compatibles entre sí. Según el objetivista, esta es la situación en la que se encuentra por lo habitual el relativista.

Mostrar esta incompatibilidad entre lo afirmado intelectualmente y lo creído *cordialmente* y reflejado en el propio comportamiento no resulta difícil. Platón lo intenta en los dos primeros libros de la *República*. Herodoto había hablado de Giges, mayordomo real, y de cómo la torpeza de áquel a quien servía, deseoso de que su consejero admirase de primera mano la belleza de su esposa, le había escondido tras unas cortinas para que viese a la reina desnudarse en su habitación. La historia que narra Herodoto termina muy mal para el rey. Descubierto Giges por la reina, esta finge no darse cuenta de que está siendo observada. Pero después, al día siguiente, obliga a Giges a que le ayude a vengarse de su marido, al que destrona. Platón convierte este relato de vanidad y despecho en una narración mítica. Ahora un seísmo que ha abierto una tremenda zanja le permite a Giges, un pastor, apoderarse de un tesoro oculto bajo tierra. Una de las alhajas de este tesoro es además mágica: un anillo que posee el desconcertante efecto de volver invisible a quien lo porta con la piedra hacia la palma de la mano. El anillo de Giges otorga la invisibilidad y, con ella, la impunidad. De aquí parte el argumento platónico a favor de la justicia, el test que no todo relativista declarado es capaz de pasar, según el objetivismo. Consiste en rogar al relativista declarado que suponga por un momento que es dueño del anillo de Giges, que tiene, pues, garantizada enteramente la impunidad. Y preguntarle a continuación que nos diga sinceramente qué acciones que ahora no efectúa, aunque le apetezcan o le vengan bien a sus intereses, haría una vez obtenida la invisibilidad. Breve o larga, la lista refleja las normas condicionadas que se cumplen solo para evitar un castigo. Normas evidentemente relativas por su carácter hipotético. A continuación, se le

pide que componga una segunda lista. Ahora se trata de que, siguiendo con el supuesto de poseer el don de la impunidad, anote las acciones que, por muy bien que le vengan, no haría o, si cediese a la tentación, sentiría que no debería haber ejecutado. El relativista consecuente tendría que dejar esta última lista en blanco por completo. Cualquier cosa que pusiese hablaría en contra de su coherencia. Este es el punto clave de la prueba y puede expresarse de otra forma: El relativismo socava los motivos para actuar moralmente. Si el relativismo es verdad, deja de ser racional postergar los intereses propios a supuestas normas objetivas inexistentes. No se trata, claro está, de que el relativista tenga que actuar siempre como un inmoral. En la medida en que las normas supuestamente morales coinciden con normas sociales o legales, el relativista tiene muy buenas razones para plegarse a ellas (en general evitar el castigo correspondiente) y también tiene razones para intentar que estén en vigor dichas normas, dado que es previsible que promuevan el bienestar general en mayor medida que un estado de anarquía o de anomía. Pero que el relativista acepte leyes y costumbres no significa que sea racional para él incumplirlas cuando los beneficios que espera de su infracción superan los perjuicios previsibles; por ejemplo, cuando tiene garantizada la impunidad. O también cuando se encuentra fuera de su cultura. Para poner de nuevo un caso ficticio, aunque por desgracia todavía se siguen produciendo en nuestros días situaciones similares, la actuación del protagonista de la novela de Jules Verne *La vuelta al mundo en ochenta días*, en su accidentado viaje contempla los inicios de la ceremonia del *sati*, la inmolación de la viuda en la pira en que se crema el cadáver de su esposo. Además le resulta evidente que la joven viuda no desea ser incinerada viva pues se resiste a ser colocada al lado del difunto. ¿Cuál es la posición racional de un relativista? ¿Qué motivos le pueden llevar a actuar poniendo en riesgo su vida? ¿Por qué no dejar que las cosas sigan su curso? Estas cuestiones ante una situación ficticia que bien pudiera ser real ponen de manifiesto la principal debilidad del relativismo, según el parecer del objetivista. La objetividad de las normas importa porque sin esta cualidad se desactivan las motivaciones racionales de actuar siempre de acuerdo con ellas.

Es más, la primera incongruencia que comete el relativista es propagar su credo. Protágoras haría mejor en callar su terrible descubrimiento, que guardado le otorga un gran poder, ya que él no se siente sometido a las normas morales, al haber descubierto su origen espurio, pero sabe que los demás sí las tienen en cuenta. Divulgar su secreto es perder posibilidades de dominio sobre sus semejantes, traicionar su proyecto sofístico.

2.7. Relativismo moral y tolerancia

Uno de los atractivos del relativismo es que parece promover una actitud de tolerancia respecto de los que son muy distintos, mientras que el objetivista, con su admisión de normas y valores objetivamente válidos, debe de sentirse inclinado a imponer su propio punto de vista a aquellos que no lo comparten. En algunos autores, esta consideración se fortalece mediante el examen de casos históricos, donde pueblos conquistadores —generalmente entre la amplia historia de la humanidad se elige siempre a los cristianos— imponen gracias a la fuerza de las armas sus concepciones morales. Aquí lo que importa es ver en qué medida esta asociación de relativismo moral y tolerancia, por una parte, y objetivismo moral e intolerancia, por otra, puede mantenerse desde el punto de vista teórico.

El argumento relativista se apoya aparentemente en la siguiente consideración: no hay un único criterio para juzgar las conductas desde un punto de vista moral. Esto implica que, de dos conductas, como que los padres acuerden el matrimonio de sus hijos o que los futuros esposos se elijan mutuamente, no cabe decir que una sea mejor que la otra desde un punto de vista no relativo, esto es, que sea mejor sin más. Por consiguiente, los miembros de una sociedad no deben interferir en el modo de actuar de los miembros de otra. El mismo argumento vale para una concepción relativista de tipo subjetivista. Puesto que las creencias morales que profeso son solo válidas para mí, no tengo ningún derecho a inmiscuirme en el comportamiento de ninguna otra persona.

El objetivista replica que semejante razonamiento es absurdo. La contradicción se produce porque su conclusión, el deber de no interferencia, conculca lo que afirma una de las premisas, a saber, que, en realidad, no hay deberes. Dicho de otra forma, de la tesis metaética relativista que viene a negar cualquier posibilidad de un código normativo con pretensiones de universalidad, se extrae la norma pretendidamente universal de que debemos tolerar prácticas distintas de las usuales en nuestra cultura.

El objetivismo no acepta el principio tantas veces repetido de que “todas las opiniones son igualmente respetables”, que parece seguirse de la tesis relativista de que no hay unas opiniones mejores que otras. Por el contrario, el objetivismo, aunque concede que de todas las opiniones cabe aprender algo y conviene, por ello, escucharlas y meditarlas con atención, cree que unas opiniones exigen respeto y otras merecen desprecio. Pero esta posición no lleva consigo el rechazo de la tolerancia porque es compatible con el reconocimiento de que, si bien no todas las opiniones son respetables, sí lo son todos los opinantes. Al contrario, el reconocimiento del otro como un semejante en cuanto que comparte la misma humanidad requiere no solo que se le vea como sujeto con los mismos derechos que uno mismo reclama para sí, sino también sometido a los mismos deberes. Cuando Hernán Cortés y sus compañeros llegaron a México, según narra uno de ellos, Bernal Díaz del Castillo, se sintieron horrorizados ante los sacrificios humanos practicados por los aztecas. Este sentimiento es signo indiscutible de que consideraban a los indios como verdaderos seres humanos, a pesar de que su conducta desmereciese esta creencia [Williams 1982: 37]. De haberlos considerados como infráhumanos, no habría surgido en el ejército de Cortés la repulsa por su comportamiento. Entre los rasgos definitorios del hombre está el poseer un ideal de vida aceptable. Cuando uno cree que otros seres humanos no lo tienen, ni son capaces de tenerlo, necesariamente termina por verlos como menos que hombres y tratarlos en consecuencia. El monoteísmo teológico —hay un único Dios de todo y de todos—, del que brota el monoteísmo ético —al igual que Dios, la moralidad es común a toda la humanidad— es condición indispensable de la hermandad de todos los seres humanos y de la genuina tolerancia.

3. Utilitarismo[33]

El utilitarismo es una doctrina ética formulada explícitamente a finales del siglo XVIII y desde entonces ha contado con numerosos partidarios, particularmente en el mundo anglosajón. Como su nombre indica, su contenido esencial es definir la corrección de toda acción por su utilidad, es decir, por los resultados o

consecuencias producidos por ella. De ahí que esta doctrina se conozca también con el nombre de consecuencialismo.

3.1. El utilitarismo clásico: Jeremy Bentham y John Stuart Mill

El creador y configurador del utilitarismo fue Jeremy Bentham (1748-1832) con su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780). De hecho, puede decirse que los utilitaristas posteriores no han hecho más que retocar diversos aspectos de esa propuesta inicial. Naturalmente, tampoco Bentham parte de cero al concebir su teoría moral: fácilmente se perciben los influjos tanto del empirismo británico (sobre todo de John Locke y David Hume) como de algunos pensadores de la Ilustración francesa (como Claude-Adrien Helvétius), y puede notarse asimismo la huella de Francis Hutcheson, de Cesare Beccaria y de Joseph Priestley. Bentham parte de un supuesto psicológico que no discute por parecerle evidente. Según él, el hombre se mueve por el principio de la mayor felicidad: este es el criterio de todas sus acciones, tanto privadas como públicas, tanto de la moralidad individual como de la legislación política o social. Una acción será correcta si, con independencia de su naturaleza intrínseca, resulta útil o beneficiosa para ese fin de la máxima felicidad posible. Una felicidad que concibe, además, de modo hedonista; se busca en el fondo y siempre aumentar el placer y disminuir el dolor. Ahora bien, no se trata, en primer lugar, de una incitación al placer fácil e inmediato (como, por lo demás, tampoco era así en el hedonismo antiguo), sino de calcular los efectos a medio y largo plazo de las propias acciones de manera que el saldo final arroje más placer que dolor. Así, en ocasiones el sacrificio inmediato será lo correcto en aras de un beneficio futuro que se prevé mayor. Dicho cálculo ha de resultar en principio sencillo, pues aunque Bentham reconoce que hay placeres y dolores tanto del cuerpo como del alma, ve posible aplicar criterios simplemente cuantitativos para esa evaluación (criterios como la duración del placer, su intensidad y extensión, la probabilidad de obtenerlo, etc).

En segundo lugar, esta doctrina tampoco pretende alimentar directamente el egoísmo. Si bien es asimismo un presupuesto psicológico y moral (como en Thomas Hobbes) que el hombre es por naturaleza egoísta y busca su propio interés, y que por tanto las relaciones sociales y políticas son artificiales, el utilitarismo tendrá como misión corregir precisamente ese primer impulso. El utilitarista se percatará de que, puesto que el bien conjunto es la suma de intereses individuales, el mejor modo de fomentar el propio interés es promover el interés global. Por eso el utilitarismo propugna no sólo no limitarse al propio bien, sino cuidar escrupulosamente la imparcialidad en las decisiones y evitar cualquier acepción de personas. Únicamente esta regla hará que el saldo de bien sea el mayor; de ahí la famosa consigna atribuida a Bentham por John Stuart Mill: *everybody to count for one, and nobody for more than one*[34].

El contenido y sentido del utilitarismo de Bentham se comprende mejor si se recuerda la intención de su autor. Esta no era otra que reformar profundamente la legislación británica, que contribuía en realidad a mantener unas desigualdades sociales y discriminaciones políticas muy notables. Y, conforme al espíritu ilustrado de la época, nada mejor que sustituir ese régimen jurídico basado en privilegios heredados por un sistema transparente, racional y secular. Una vez determinado el fin natural de la felicidad placentera, todo consiste en dejar que la

luz de la razón ordene y sancione lo justo y lo injusto, aboliendo toda otra regla procedente de oscuras e injustificadas instancias (metafísicas, religiosas, tradicionales, etc.). En realidad, se trata de trasladar a la vida social y política el criterio que sirve para la vida individual, a saber, el sensato procedimiento —ya expresado por el hedonismo clásico— de calcular los costes y beneficios de cada acción para elegir en cada caso la más fecunda en términos de placer.

El más importante continuador de la doctrina utilitarista es John Stuart Mill (1806-1873). J. S. Mill fue un estrecho discípulo de Bentham y de su propio padre, James Mill, y la exposición de su concepción moral se encuentra en su *Utilitarismo*, de 1863. Allí define su teoría —de acuerdo con Bentham— como “el credo que acepta como fundamento de la moral la ‘utilidad’ o el ‘principio de la máxima felicidad’, el cual sostiene que las acciones son buenas en cuanto tienden a promover la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Por ‘felicidad’ se entiende placer y ausencia de dolor; por ‘infelicidad’, dolor y privación de placer”[35].

Sin embargo, Mill corrige a su maestro en un punto importante. Mientras que para Bentham los placeres son todos homogéneos y sólo se distinguen cuantitativamente (lo cual hacía sencillo el cálculo de la suma entre diversos conjuntos de ellos), Mill advierte que hay placeres cualitativamente distintos; diferencia cualitativa que se traduce en superioridad o inferioridad. Más concretamente, sostiene que los placeres intelectuales y morales son superiores a las formas más físicas de placer; y asimismo distingue entre felicidad y satisfacción, afirmando que la primera tiene mayor valor que la segunda. Ahora bien, esta posición de Mill, que retoma una de las ideas de la moral tradicional más común, cuestiona en realidad las bases del utilitarismo. Pues, por un lado, introduce necesariamente un criterio de valor ajeno al placer, lo cual sale ya de la propia teoría de Mill y plantea problemas prácticamente irresolubles a la hora de calcular comparativamente, de modo homogéneo, beneficios resultantes de acciones alternativas. Y, por otro lado, la asignación de un valor o superioridad a cierto tipo de placeres plantea la dificultad de si con ello no se les reconoce ya una bondad intrínseca, siendo así que el utilitarismo de Bentham y Mill mide la bondad de las acciones por el placer siempre resultante de ellas. Tal vez por este motivo, Henry Sidgwick (1838-1900), otro representante del utilitarismo, vuelve a la posición de Bentham sosteniendo que esas aparentes diferencias cualitativas entre los placeres son, en el fondo, diferencias cuantitativas[36]. En cambio, luego se verá que en este punto G. E. Moore sostiene, con su particular utilitarismo, una posición peculiar.

Por lo demás, Mill compartía la preocupación de Bentham de provocar reformas sociales que condujeran a una sociedad más equitativa. Sin duda, la deseada y deseable democratización y racionalización de la vida pública, que ha tenido lugar gracias a las ideas de Mill (no sólo la doctrina utilitarista, sino su idea de las libertades individuales y cívicas), es una de las mayores razones de la amplia aceptación del utilitarismo como teoría moral y política.

3.2. Evolución del utilitarismo

Como era de esperar, el utilitarismo se ha visto contestado por numerosas críticas

que reclaman el valor de la naturaleza intrínseca de la acción, además de sus consecuencias, a la hora de evaluarla moralmente. Y la reacción de los utilitaristas ha sido la de reformular continuamente su teoría.

Un intento de escapar a la estrecha concepción del utilitarismo clásico vino pronto de la mano de George Edward Moore (1873-1958). La propuesta de este filósofo británico (en lo que al utilitarismo se refiere), expuesta en sus *Principia Ethica* (1903), consiste en superar el hedonismo de Bentham y Mill aun manteniendo la tesis principal utilitarista. Según él, el placer no es la única experiencia valiosa, no es el único componente de la felicidad, y por tanto no es el único fin que se debe perseguir. Por eso, además, el fin moralmente correcto no es sólo promover la felicidad humana, sino fomentar todo lo valioso, con independencia de que nos haga o no felices. Es decir, se trata de promover el mayor valor posible, propio o ajeno, humano o en la naturaleza (por ejemplo, la belleza). Moore no tiene ningún reparo en introducir la noción de valor o bondad intrínseca como una propiedad “no natural” —en el sentido de no física o sensible—, simple e indefinible; por lo que su teoría es conocida como un utilitarismo “ideal”. Con lo cual el modo de captar lo valioso no puede ser la inducción a partir de lo sensible ni la deducción racional, sino únicamente la intuición[37].

Aunque algunos utilitaristas secundaron a Moore, como Hastings Rashdall (1858-1924), la mayoría de los pensadores posteriores de esta matriz rechazaron de plano las tesis de Moore. En primer lugar, porque casi todos ellos eran empiristas de entrada; en segundo lugar y de modo complementario, porque en la intuición con la que se accede a los valores intrínsecos veían un peligroso subjetivismo que se prestaba a la arbitrariedad o al elitismo.

Posteriormente, el utilitarismo evolucionó hacia el denominado utilitarismo de la preferencia; entre sus defensores recientes puede mencionarse al economista John C. Harsanyi (1920-2000) y a Peter Singer (1946). Se trata en realidad de avanzar en la coherencia con el principio empirista e individualista que ya incluía el utilitarismo inicial. De este modo, ya no es posible apelar a una naturaleza común a todos los seres humanos que tuviera un único fin (aunque fuera el mero placer); ahora se habla de preferencias individuales de las personas afectadas, sin ninguna referencia objetiva, alegando la diferente concepción de la felicidad que cada cual puede libremente sostener[38]. No es difícil imaginar los problemas en los que se ve envuelto quien pretende calcular las consecuencias de sus acciones bajo este presupuesto, pues las preferencias individuales (si es que se conocen) pueden ser muy dispares y además cambiantes.

Otra discusión en el seno del utilitarismo es la de si el criterio de utilidad se aplica no tanto a actos cuanto a normas; es decir, si hay que hablar no tanto de un utilitarismo de actos sino de un utilitarismo de reglas. Según este último, una acción es correcta cuando cumple una norma que, de ser obedecida de modo general, acarrearía mejores consecuencias que cualquier otra norma pertinente en el caso. Sin embargo, esta forma de utilitarismo ha sido criticada como inconsecuente, pues en favor de una regla ciertamente beneficiosa a veces habría que dejar de realizar una acción concreta que efectivamente tuviera los mejores efectos, con lo que en realidad se renunciaría a la esencia al utilitarismo.

Pero no acaban ahí las discrepancias entre los utilitaristas. Discuten también, por ejemplo, acerca de si la felicidad que se trata de producir con la acción correcta es la mayor suma total de felicidad o el mejor promedio de felicidad. Como se ve, la cuestión no es trivial, pues a veces un aumento del bienestar total puede conducir simultánea o posteriormente a una disminución del mismo en promedio (por ejemplo, aumentando mucho el bienestar de unos pocos olvidando al resto; o, al contrario, repartiendo los bienes materiales entre tantos que finalmente no se puedan disfrutar en su máximo y global rendimiento). Últimamente, además, hay utilitaristas (sobre todo P. Singer) que defienden que, si realmente el bien que trata de promoverse es el placer, no hay razón para limitar los beneficiarios a los hombres y no ampliarlos también a los animales, incluso en pie de igualdad con los seres humanos, especialmente a los grandes simios[39].

Por lo demás, hay que destacar también el importante influjo del utilitarismo en el pragmatismo americano (aunque no es directamente una corriente ética), que imprimió una huella tan profunda en la cultura estadounidense y que vino representado especialmente por Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952). En las doctrinas de estos autores, aunque poseen sus respectivas características peculiares, destaca un rasgo común: el pensamiento es en el fondo una intervención activa sobre la realidad y su validez se justifica por su utilidad práctica. Peirce se dedicó más a la lógica con el fin de fundamentar el conocimiento; James profundizó en la psicología; y Dewey aplicó el pragmatismo a la educación.

3.3. Plausibilidad y crítica del utilitarismo

3.3.1. Razones en favor del utilitarismo

Ya antes se han mencionado dos razones del éxito o de la amplia aceptación del utilitarismo: su carácter reflexivo y ponderado en la conducta individual, y la racionalización objetiva e imparcial de la vida social. Todo ello en el marco de una doctrina que proclama como principio el interés por la felicidad general, la benevolencia. Mayor y mejor principio no cabe; con lo que se pretende cargar el peso de la prueba sobre toda otra teoría que se enfrente al utilitarismo.

De hecho, el utilitarismo se presenta a sí mismo como la única teoría responsable, por tener en cuenta las consecuencias y su influjo con vistas al bien general. En cambio, son tachadas de irresponsables aquellas doctrinas que se desentienden de los efectos de una decisión, sean lo graves que sean, por defender tertamente supuestos principios dogmáticos e irrenunciables; es decir, las éticas que se moverían por el principio "*Fiat justitia et pereat mundus*".

Además, la aparente simplicidad sistemática de la teoría utilitarista le otorga una ventaja indudable para defendérse frente a la complejidad de otros sistemas morales, los cuales no se libran por lo general de enfrentarse a difíciles conflictos de deberes. Esa simplicidad se ve bien en tres campos. Primero, en su enunciado teórico, pues el utilitarismo sostiene un único principio, otorgándole una claridad y sencillez máxima; segundo, en su descripción psicológica, pues lo único relevante para la moralidad es la intención de producir felicidad, obviando el complejo sistema de motivos, normas, virtudes...; y tercero, en su aplicación, pues se trata de una misma doctrina tanto para la moral individual como para la pública.

En un plano más teórico, el utilitarismo ha procurado ofrecer —como es lógico— una justificación de la rationalidad de su propia propuesta. Ya Bentham se enfrentó con esta tarea no fácil, pues al sostener que el placer motiva toda acción ¿cómo podría explicar un principio moral que se caracteriza por el desinterés personal y la atención, en cambio, a la generalidad de los hombres? Su respuesta (difundida hasta hoy en todo hedonismo) es que existe también un placer, al que igualmente tendemos, aparejado al altruismo que supone promover la felicidad de los demás. De este modo, el principio del utilitarismo hedonista es posible, pero ¿por qué es un deber moral? Bentham responde sencillamente que tal principio es indemostrable, pues se trata de un principio simple y primero. Mill defiende asimismo la indemostrabilidad del axioma utilitarista. Pero además argumenta diciendo que, ya que deseamos de hecho la felicidad, éste es el mayor bien; y si lo es para cada uno, lo será para todos. Sidgwick da un paso más afirmando que el principio de utilidad se conoce por intuición; Moore también acabará reclamando la evidencia intuitiva para su utilitarismo. Sin embargo y consecuentemente, al igual que se vio que ocurría con la concepción de lo bueno en general, también aquí el empirismo ha terminado por rechazar la evidencia intuitiva por verla como peligroso signo de un dogmatismo arbitrario, pues se trata —dicen— de un criterio privado y subjetivo. Así, utilitaristas más recientes defienden su doctrina desde una postura o justificación no-cognoscitiva, no racional. Bertrand Russell (1872-1970) en su etapa de madurez lo pensaba así, ya que para él toda moral no se basaba en el conocimiento sino en el deseo. De modo similar, Richard M. Hare (1919-2002) y el mismo Singer, entre otros, sostienen que quien abraza el utilitarismo —como cualquiera otra doctrina moral— no lo hace por convencimiento racional, sino por preferencias subjetivas, privadas y, en definitiva, ni defendibles ni discutibles racionalmente[40].

3.3.2. Críticas al utilitarismo

Ahora bien, a pesar de todas estas razones que los utilitaristas han esgrimido en favor de su teoría, nunca faltaron desde muy pronto las objeciones a dicha concepción. Objeciones que, o bien pretenden descubrir alguna incoherencia en el seno del utilitarismo, o bien —sobre todo— resaltan su inconsistencia e incluso oposición a convicciones muy arraigadas en el sentir común moral. En realidad, al utilitarismo se opone toda aquella doctrina moral que admite, además del principio de utilidad benevolente, otros principios morales o del deber. A cualquier sistema ético de esta clase se le llama deontologismo, en oposición al utilitarismo. De modo que las doctrinas morales deontológicas han sido las dominantes en la historia de la ética; lo cual, por supuesto, nada dice en su favor. Es más, precisamente el utilitarismo nace con la expresa intención de sustituir por fin todas esas teorías confusas y complicadas.

Por su acento en la experiencia y noción de diversas clases de deberes, los deontologistas más relevantes son acaso Inmanuel Kant en el continente europeo y Sir William David Ross (1877-1971) en el ámbito anglosajón, con su predecesor, Harold Arthur Prichard; ambos deontologistas e intuicionistas. Los dos piensan —como todo deontologista— que muchas convicciones del sentido común moral, que comparecen ante nuestra conciencia, son auténticos deberes morales (ciertamente no todas, y precisamente es una tarea de la ética el discernirlas como

tales deberes). Es verdad que el deber de realizar lo útil para producir el mayor bien que podamos es una de esas convicciones, pero también lo es el cumplir nuestras promesas, el no matar a un inocente, la gratitud, etc. Es asimismo cierto que esta pluralidad de deberes enfrentará al deontologismo al problema de decidir qué deber observar en el caso, no raro, de que varios deberes coincidan en una misma situación, o sea, de establecer criterios de prioridad entre esos diversos deberes. Pero el deontologismo entiende que es preferible atenerse a la realidad moral, por compleja que sea, antes que optar por una teoría más sencilla pero que cercena los datos de la experiencia ética[41].

Por otra parte, la resistencia al utilitarismo es mayor no sólo cuanto más se imaginan casos en los que se conculcan convicciones morales básicas y que dicha teoría justificaría, sino cuanto más se constatan casos reales y escandalosos de esas posibles atrocidades (desgraciadamente, los totalitarismos del siglo XX son prueba patente de esto; no menos que las actuales injusticias entre países ricos y pobres). Es sin duda motivo de felicitación el que cada vez esté más presente, al menos en teoría, la conciencia de la dignidad de cada persona humana individual.

Pero quizá sea más provechoso exponer las objeciones al utilitarismo por el orden en que se han presentado los argumentos en los que se apoya esa doctrina.

En primer lugar, se invocaba el carácter reflexivo y ponderado en la conducta individual, así como la racionalización objetiva e imparcial de la vida social. Mas esta ventaja es en realidad ambigua mientras no se llene de contenido, pues una conducta egoísta y desconsiderada puede llevarse también con la mayor reflexión y objetividad; e incluso podría decirse que, en ese caso, las decisiones morales habrían de dejarse en manos de expertos en objetivar fríamente los datos de la situación y aplicar el criterio oportuno. Lo cual, de nuevo, es por sí mismo ambiguo o meramente formal hasta que no se diga qué tipo de objetividad se aplica, qué clase de experiencia o sabiduría se requiere y, en definitiva, qué criterio se usa.

Es verdad que justamente ese criterio es el que se aduce con el interés por la felicidad general, con la benevolencia altruista universal. Como se ha recordado de la mano del deontologismo, el problema no es sostener ese principio (¿quién podrá negar su conveniencia?), sino sostenerlo como el único. En particular, el sentido moral común advierte los peligros de un principio de tal generalidad sin el complemento de otro principio que salvaguarde la individualidad de la persona, no para perpetuar injustos privilegios sino para respetarla, pues las personas humanas son en última instancia individuales. En efecto, es fácil suponer que un utilitarista sacrificará el bienestar de un inocente (quizá incluso su vida) si ello contribuye a aumentar la felicidad del conjunto. De manera que la crítica al utilitarismo en este punto no se basa tanto en lo que éste dice, sino en lo que calla. Dicho de otra manera, la felicidad de todos ha de comprenderse como la felicidad de todos y de cada uno, pues tratándose de personas, una no vale menos que varias, ni varias más que una.

Esta peculiaridad de la persona humana, su dignidad absoluta, o sea, irreductible a un conjunto, se apoya en una convicción común y es proclamada tanto por la ética clásica como por autores modernos (por ejemplo, se expresa en la famosa frase de

Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Todas las cosas tienen ‘precio’, pero el hombre tiene ‘dignidad’»). En efecto, todas las cosas son calculables y canjeables, pero no las personas. Y no se trata sólo de una cuestión cuantitativa (lo cual no tendría sentido, como piensa el utilitarismo), sino de una raíz cualitativa. Únicamente la peculiar e irrepetible índole del ser humano puede dar cuenta de esa dignidad de que goza; índole no sólo innata, sino también cualificada por sus actos. Esto explica que, aunque el resultado sea cuantitativamente el mismo (si es posible hablar así, tal como lo haría un utilitarista), no es lo mismo que un castigo lo sufra un inocente o el correspondiente culpable, que sea cualquiera quien perdone una ofensa o precisamente el ofendido, que el agradecimiento se dirija a cualquier persona o al respectivo benefactor, etc. Pero para poder percibir estas peculiaridades cualitativas no precisamente sensibles se requiere ejercer un conocimiento no sensible. Y como es así que el utilitarismo se aferra solidariamente —en casi la totalidad de sus versiones— al empirismo, esa teoría no puede hacerse cargo de tales datos morales y ontológicos. Lo cual se echa de ver cuando los utilitaristas cifran las acciones malas en aquellas que producen algún daño físico o psíquico a otros, o cuando miden la dignidad de la vida humana por la llamada “calidad de vida” según baremos de bienestar material y saludable. (Naturalmente, los partidarios del utilitarismo mostrarán acaso gran pesar cuando el logro del mayor bien posible material acarree inevitables sufrimientos de otra supuesta índole no deseados directamente, pero la teoría exige desatender ese buen sentimiento y no profundizar en su naturaleza y fundamento).

En fin, el utilitarismo se presenta también a sí mismo como la actitud auténticamente responsable por hacerse cargo de las consecuencias de las acciones, en contraposición a todo deontologismo que se desentiende de ellas por sostener férrea y obstinadamente ciertos deberes. Max Weber ha caracterizado esta oposición, para él irreconciliable, como la tensión entre la “ética de responsabilidad” y la “ética de convicción”; la primera es la sensata y la propia de los políticos, mientras que la segunda es la inflexible y la propia de los santos [Weber 2002]. Como recuerda Robert Spaemann, esta manera de presentar las cosas trae a la memoria las palabras de Hegel: «el principio que lleva a despreciar las consecuencias de los actos y el que conduce a juzgarlos por sus consecuencias, convirtiéndolas en norma de lo bueno y de lo malo, son, por igual, principios abstractos». La imagen que ahí se dibuja del deontologismo o de la ética de convicción es una caricatura inexistente. Ningún sistema moral puede pedir que se actúe prescindiendo totalmente de las consecuencias de los actos, pues es del todo imposible definir un acto sin tener en cuenta sus consecuencias, ya que actuar significa precisamente producir consecuencias [Spaemann 2007]. El deontologista lo que no quiere es producir un efecto que considera injustificable, y esa gravedad es la que expresa el respectivo deber de omitir esa acción; y el utilitarista, por cierto, quiere producir efectos beneficiosos globalmente, pero es asimismo responsable del efecto inmediato de la acción con la que los produce (con otras palabras, es responsable tanto del fin que persigue como del medio que para ello emplea). No se trata, entonces, de atender o no a las consecuencias, sino de qué consecuencias son responsablemente aceptables, por su naturaleza o calidad, y cuáles no. Esta es la verdadera cuestión a la que el utilitarismo pretende siempre escapar, pues carece de criterio para un discernimiento cualitativo y se empeña

constantemente en cálculos cuantitativos.

En cuanto a la mencionada simplicidad de la teoría, ya se vio que el utilitarismo la exhibe como una ventaja. Sin embargo, también se advirtió antes que el valor que merece esa simplicidad es del todo ambiguo, pues lo importante de una teoría es que sea verdadera, que responda a la realidad, no que sea simple o elegante. Dicha sencillez se manifestaba en tres campos: en su enunciado, en la consideración psicológica y en la identidad de la aplicación tanto en el plano individual como en el público. Del primero ya se ha hablado, argumentando que lo criticable no es el principio enunciado por el utilitarismo, sino que se enuncie como el único principio moral. En lo que se refiere al ámbito psicológico, la crítica surge al advertir que el sentido común moral tiene grandes dificultades en desprenderse de la idea de que la intención de producir felicidad sea, de nuevo, el único factor psicológico a tener en cuenta en el juicio moral de una persona. No nos da fácilmente igual que alguien haga algo con unos u otros motivos acaso añadidos a esa general benevolencia (por ejemplo, alegrándose de un mal en alguien particular que a la postre ciertamente producirá un bien general); ni tampoco que las personas actúen bien por casualidad o por convicción y habitualmente. Además, queda pendiente cómo compatibilizar el presunto altruismo utilitarista y el egoísmo que en el fondo anima a buscar el placer (incluso el placer que proporciona el altruismo). Según la mayoría de los autores, el utilitarismo nunca ha logrado una respuesta satisfactoria en este punto, especialmente cuando — como últimamente sucede— en el campo de la sociobiología se intenta explicar el altruismo desde una base biológica; (como hacen, por ejemplo, William. D. Hamilton o Robert Trivers). Pero tal vez la crítica a su vez más simple es, en tercer lugar, la referente a la aplicación tanto individual como social del criterio utilitarista. En efecto, la simplicidad en este punto está muy lejos de ser verosímil, pues la presunta ventaja de un cálculo más objetivo y sencillo se torna prácticamente imposible. Ya en la esfera individual, el cálculo de todas las consecuencias (en principio en un plazo indefinido) de toda acción alternativa y en los más diversos individuos afectados (cuyas preferencias, además, pueden variar) es una empresa más que humana. No digamos en el foro público, donde todas esas variables se multiplican enormemente.

En el ámbito de la justicia política autores como John Rawls (1921-2002) han sido muy sensibles a posibles efectos del utilitarismo, que a todos parecen claramente injustos. En concreto, Rawls ve peligros (que a veces se han convertido en triste realidad) en cualquiera de las distintas formas de la justicia: en la justicia política, el utilitarismo admitiría discriminaciones de cualquier género con tal de fomentar el bien del conjunto; en la justicia distributiva, daría igual la equitativa distribución de bienes y derechos, pues lo importante es el saldo global; y en la justicia penal, el utilitarismo permitiría (y ordenaría) castigar a un inocente si con ello se consiguiera el alto bien del orden público[42].

Otro flanco de objeciones proviene de la fenomenología, en concreto de E. Husserl, y se dirigen al carácter hedonista (también para sostener el altruismo) del utilitarismo. En primer lugar, Husserl critica el hedonismo en general subyacente a todo utilitarismo señalando que de la universal tendencia la placer no es lícito extraer la validez del placer como fin bueno y debido; confunde lo deseado con lo

deseable. (Curiosa confusión, por cierto, para quienes abrazan la posición de Hume según la cual no es lícito pasar del ser al deber). El resultado de esta confusión es que la tesis de la tendencia universal al placer tiene, para el hedonista, un sentido simultáneamente fáctico y lógico-normativo. Identificación de sentidos que el hedonista deriva del contrasentido de una tendencia que no acarreara gozo al ser satisfecha. Y Husserl pone de manifiesto dos distinciones esenciales que pasan inadvertidas en esta confusión hedonista. La primera es que, aunque ciertamente no es pensable alcanzar un objetivo sin el gozo de haberlo alcanzado, el gozo al que se tiende realmente no es el mismo que el gozo que acompaña a la consecución del objetivo. Sólo el primer gozo es pretendido (por ejemplo, la satisfacción en el aprendizaje de un idioma), no el segundo (el gozoso reposo en lo ya logrado). Y ese primero es pretendido porque, en realidad, es pretendido su correlato, el valor que cumple la tendencia. La segunda diferencia esencial —en el fondo contenida en la anterior— consiste en que tampoco son lo mismo el estado afectivo subjetivo y el valor objetivo del bien buscado. El valor es un carácter objetivo unido a un ser dado como cierto, y no ingrediente alguno del acto, como lo es el estado del sujeto[43].

Pero Husserl también atiende, en segundo lugar, al hedonismo del utilitarismo altruista particularmente expuesto por Mill. Según éste, a partir de la búsqueda de la propia satisfacción se crea, por asociación, un interés hacia motivos altruistas desligados ya de su origen. Se trata de un proceso análogo a como el interés por lo asequible se desplaza al interés por el dinero; o a como alguien busca la fama aunque no le reporte inmediatamente ningún beneficio. Sin embargo, para que haya traslación asociativa —observa Husserl— el medio, lo que se desplaza o transforma, ha de ser neutral. Por tanto, la misma motivación directriz (egoísmo) no puede, sin dejar de ser tal, transformarse o verterse en otra de carácter opuesto (altruismo). Y ésta es la quiebra de la argumentación del utilitarismo altruista. Para el fenomenólogo, la actitud empirista del hedonismo utilitarista impide ver la naturaleza esencial de la motivación, pues para ello es preciso distinguir la motivación activa dirigida y atraída por lo valioso y la motivación pasiva o asociativa de lo neutral o ciego[44].

Semejantes consideraciones fenomenológicas acerca de la intencionalidad y naturaleza intrínseca de la acción provocaron a lo largo de todo el siglo XX numerosos estudios sobre la teoría de la acción y la noción misma de fin. Unas investigaciones que a menudo se han entreverado y catalizado bien con la racionalidad práctica en general, bien con discusiones en el campo de la Teología moral, como lo muestra bien la Encíclica papal *Veritatis Splendor* del año 1993[45].

Por último, en lo que se refiere a la justificación gnoseológica de su postulado, se vio que todos los utilitaristas sostienen el principio de utilidad como simple e indemostrable, lo cual resulta lógico al pensarse como el único. Ahora bien, unos piensan que es intuido intelectualmente y otros lo abandonan a la preferencia irracional. Ante los primeros cabe replicar: ¿no luce acaso la misma evidencia intuitiva en otras convicciones del sentir común moral aparte de la utilidad? Y a los segundos habría que enfrentarles sencillamente con su propia posición: primero abandonaron la intuición por considerarla privada y subjetiva, y luego confían la justificación del principio de utilidad a la preferencia subjetiva e irracional de cada

cual. Además, en esa situación, ¿cómo se querrá afirmar como moralmente vinculante una teoría que sólo puede abrazarse por un motivo irracional?; ¿es realmente deseable dejar ciegamente la moral pública en manos de una teoría que no puede aducir argumento racional alguno en su favor?; ¿cómo y quién podría controlarla?

3.3.3. Balance de las objeciones al utilitarismo

Verdaderamente, da que pensar que una doctrina tan simple como el utilitarismo sobreviva y mantenga cierta pujanza —aunque claramente cada vez menos, al menos en el mundo académico— pese a tantas críticas recibidas. Bien mirado, eso sólo puede deberse a que dicha teoría moral contiene un importante núcleo de verdad. Y así es, en efecto. La benevolencia del mayor número de personas es desde luego algo deseable; y es cierto que en muchas ocasiones hay fines que justifican ciertos medios (como cuando un médico decide amputar la pierna de una persona para salvar su vida, o cuando el Estado priva de libertad de movimiento a un peligroso delincuente). Pero —ya se dijo— la negación de otros deberes que en casos necesarios contrarresten éste puede ocasionar graves males moralmente hablando.

Ahora bien, en las objeciones al utilitarismo casi continuamente se han reconocido esos posibles peligros éticos en virtud del sentido común moral. Pero al mismo tiempo se ha advertido que el utilitarismo pretende justamente rectificar dicho sentido moral, con lo que no se sentirá interpelado por tales críticas. ¿A qué instancia apelar, entonces, para dirimir la discusión? ¿Qué autoridad posee, en realidad, el sentir común moral?

He aquí, desde luego, un problema nuclear de la ética en general: la cuestión del punto de partida de esta disciplina y, al mismo tiempo, del criterio al que ha de atenerse toda teoría ética. Ha sido el deontologista Ross quien ha recordado que filósofos morales tan clásicos y tan distintos como Aristóteles y Kant sostienen que las creencias éticas del hombre común no son simples opiniones ciegas, sino auténtico conocimiento; tesis a la que personalmente se suma. Efectivamente, estos tres autores (y en realidad la inmensa mayoría de los cultivadores de la ética) entienden que la filosofía moral debe partir de la experiencia; y la experiencia en ética son las convicciones morales que comparecen en la conciencia del sentido común moral. Naturalmente, asimismo estos tres pensadores advierten de manera explícita que, lógicamente, no todas esas convicciones son fiables y verdaderas. Justo por eso la tarea de la ética consistirá fundamentalmente en examinar todas esas opiniones, comprobarlas y en su caso ciertamente corregir algunas de ellas.

Si se prescindiera de todo ese suelo de la experiencia ética común, del testimonio de la conciencia moral, faltaría en primer lugar el motivo de cualquier planteamiento ético. Si se renunciara a lo que parece bien o mal moralmente, a lo que se debe o no se debe hacer, ¿qué movería a plantearse obrar bien o mal, y menos aún a pensar una teoría sobre cómo se debe actuar? Y, en segundo lugar, si se desoyieran esos pronunciamientos interiores, ¿cómo se sabría que una teoría moral está en lo correcto, que manda lo que se debe y es bueno? Sería imposible toda crítica y contraste porque faltaría el criterio desde el que podría partir la objeción.

Sin duda, el utilitarismo se defenderá alegando que su postulado fundamental, y único, goza de amplia aceptación en el sentir moral común, e incluso que lo ha extraído de ese sentir de modo intuitivo (al menos en el utilitarismo que no se haya abandonado a la irracionalidad en su fundamentación, como se vio).

Pero dicha defensa no tarda en caer por sí misma. Primero, porque aunque es verdad que la utilidad con vistas a la felicidad colectiva es un contenido plausible para la intuición moral común, el utilitarismo anula todas las demás convicciones. De manera que ya no puede hablarse de corregir algunos posibles errores el sentido común, sino de sustituir o suplantar casi completamente las convicciones irrenunciables de la conciencia moral espontánea (especialmente las que se basan en el respeto a la dignidad de cada persona humana, prohibiendo tratarla como mero medio para el fin que sea). El utilitarismo resulta, pues, una teoría que se impone a las conciencias (a veces racional y otras veces irracionalmente) y que les niega por principio toda crítica moral: ¿hay alguna postura más arbitraria y, por consiguiente, inmoral? En segundo lugar, además, la última defensa del utilitarismo se desmorona por inconsecuente. En efecto, si su principio es intuitivo, es decir, si se justifica por la evidencia intuitiva que comparece únicamente en la conciencia, ¿por qué se rechazan de antemano otros principios (como los que exigen respeto incondicionado a cada persona) que exhiben igualmente, por lo menos, dicha evidencia intuitiva? De modo que, al final, el utilitarismo acaba enarbolando el dogmatismo injustificado que achacaba a todo deontologismo.

[1] Toda esta sección ha sido tomada casi de forma integra de: Lozano Vásquez, Andrea, *Estoicismo*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/estocismo/Estoicismo.html>

[2] Estobeo, 2, 75-77.

[3] Estobeo 2, 75.

[4] Estobeo 2, 75.

[5] *Sobre las nociones comunes* 1061 e.

[6] *Sobre las nociones comunes* 1066 d 8.

[7] DL 7, 95.

[8] Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 2, 154.

[9] Toda esta sección ha sido tomada casi de forma integra de: Lozano Vásquez, Andrea, *Epicureísmo*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/epicureismo/Epicureismo.html>

[10] CM 123.

[11] Diógenes Laercio se ocupa expresamente de separar el epicureísmo de la doctrina de Aristipo, el cirenaico, que sostiene un hedonismo más básico en el que sólo se reconoce el placer inmediato, el cinético, como el único real. Los cirenaicos son otra de las escuelas filosóficas helenísticas que consideran la felicidad como el objeto último de su vida y por ende de su reflexión. No tienen ningún interés en cuestiones que no sean éticas y prácticas, por lo cual no tienen una doctrina física o lógica, aunque insisten en expresarse escépticamente con respecto a la posibilidad

de conocimiento. Se consideran a sí mismos socráticos. Su doctrina no alcanzó mayor aceptación y se cree que para la mitad del siglo III a.C. ya era considerada obsoleta.

[12] DL 10, 136-137.

[13] CM 127-129.

[14] CM 130, 132.

[15] DL 10, 118.

[16] Toda esta sección ha sido tomada de forma integra de: García Norro, Juan José, *Relativismo moral*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/relativismo_moral/Relativismo_moral.html

[17] Husserl 1900: Prolegómenos, §§ 36; Putnam 1981: 113-123.

[18] Lévy-Bruhl 1927.

[19] Harris 1980: 11.

[20] Boudon 2008.

[21] Schopenhauer *Preisschrift über die Grundlagen der Moral*: Motto-

[22] Williams 1972.

[23] Mosterín 1981: 22-23.

[24] *Pensamientos*, 60-294.

[25] *Historia*, III, 38.

[26] Frag. 152.

[27] Boas 1921; Benedict 1934; Herskovits 1948; Mead 1928.

[28] *Ensayos*, I, XXX. Y concluye: "Esto es más bárbaro que asar y comer a un hombre ya difunto" (*ibidem*).

[29] *Ensayos*, I, XXX.

[30] Lewis 1943.

[31] Westermarck 1932: 283-285.

[32] Harman 1996; Wong 1984 y 2006.

[33] Toda esta sección se ha tomado íntegramente de: Sánchez-Migallón Granados, Sergio, *Utilitarismo*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2012/voces/utilitarismo/Utilitarianismo.html>

[34] Mill 2002: Capítulo V.

[35] Mill 2002: 50.

[36] Sidgwick 1962.

[37] Moore 1983.

[38] Singer 1984, Harsanyi 1976.

[39] Singer 1999.

[40] Hare 1975.

[41] Prichard 1949, Prichard 2003, Ross 1972, Ross 1994.

[42] Rawls 1985, Rawls 2002.

[43] Husserl 2004.

[44] Husserl 2004.

[45] Rodríguez Luño 1996.