

PIERRE BLACKBURN

LA ÉTICA

Fundamentos
y problemáticas contemporáneas



SECCIÓN DE OBRAS DE EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA

LA ÉTICA

Traducción
JUAN JOSÉ UTRILLA TREJO

PIERRE BLACKBURN

LA ÉTICA

*Fundamentos y problemáticas
contemporáneas*

Incluye el capítulo "La moral pública en México:
escenarios para la educación",
por BONIFACIO BARBA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2006

Blackburn, Pierre

La ética. Fundamentos y problemáticas contemporáneas /
Pierre Blackburn; trad. de Juan José Utrilla Trejo. — México :
FCE, 2005

447 p. ; 23 × 17 cm. — (Colec. Educación y Pedagogía)
Título original *L'éthique. Fondements et problématiques
contemporaines*
ISBN 968-16-7523-1

1. Educación — Aspectos morales y éticos 2. Pedagogía
I. Utrilla Trejo, Juan José, tr. II. Ser. III. t.

LC 272

Dewey 370.114B216e

Distribución mundial en lengua española

Esta obra es traducción del libro *L'éthique-Fondements et problématiques contemporaines*
© 1996, de Pierre Blackburn, ERPI. Se publica y se vende con autorización
de Éditions du Renouveau Pédagogique Inc.,
editor de la obra original y poseedor de los derechos.

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672 (Fax) (55) 5227-4649

Diseño de forro: Laura Esponda

D. R. © 2006, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN 968-16-7523-1

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

Prólogo.....	13
--------------	----

Primera parte

LA NATURALEZA DE LA ÉTICA

I. <i>Cuestiones preliminares</i>	17
¿Qué es la ética?	17
¿Hacemos frecuentemente juicios morales?.....	18
¿Para qué sirve la ética?.....	22
¿A qué época se remontan los comienzos de la reflexión ética?.....	24
¿Qué es una conciencia moral?.....	25
¿De dónde viene la conciencia moral?	29
¿Qué tipo de cuestiones dependen de la ética?	30
¿Qué ideas erróneas solemos escuchar acerca de la ética?	34
¿Qué nexos hay entre ética y derecho?.....	38
¿Qué nexos hay entre ética y ciencias humanas?.....	42
Resumen	46
Temas de reflexión	48
Ejercicios	56
Para saber más... ..	57
II. <i>El relativismo moral</i>	58
El relativismo moral.....	58
Primer argumento en favor del relativismo moral: “Las morales predominantes varían de una cultura o de una época a otra”.....	59
Segundo argumento en favor del relativismo moral: “Cada quien tiene derecho a su opinión”	61
Tercer argumento en favor del relativismo moral: “Los debates morales no son concluyentes”	66
Cuarto argumento en favor del relativismo moral: “Los valores no pasan de ser valores”	70
Fuerzas y debilidades del relativismo	74

Resumen	75
Temas de reflexión	76
Ejercicios	82
Para saber más...	83
III. <i>La cuestión del progreso moral</i>	84
Una idea muy difundida: "Antes había consenso en materia de moral, hoy ya no lo hay"	84
¿Es verdad que hoy ya no hay consenso en cuestión de moral?	85
¿Es verdad que antes había consenso en cuestión de moral?	86
Si hubiese habido un debilitamiento del consenso en materia de moral, ¿habría que deplorarlo?	89
¿Se puede defender la idea de progreso en el plano moral?	90
Resumen	97
Temas de reflexión	98
Ejercicios	101
Para saber más...	102
IV. <i>Nociones y herramientas de reflexión utilizadas en la ética</i>	103
La imagen de la brújula	103
Los tipos de juicios	105
La prueba del espectador imparcial de Adam Smith	111
La prueba de reversibilidad y la "regla de oro"	112
La prueba de universalidad de Immanuel Kant	113
La prueba del velo de ignorancia de John Rawls	115
Los principios "a primera vista" según David Ross	115
El nivel intuitivo y el nivel crítico de la reflexión moral según Richard Hare	117
Resumen	122
Temas de reflexión	123
Ejercicios	127
Para saber más...	129

Segunda parte

LOS FUNDAMENTOS DE LOS JUICIOS MORALES

V. <i>El recurso al mandamiento divino y sus críticos</i>	133
El recurso al mandamiento divino	133
Las críticas	135
Resumen	143
Temas de reflexión	144
Ejercicios	149
Para saber más...	150
VI. <i>El recurso a lo que es natural y sus críticos</i>	151
El recurso a lo que es natural	151
El recurso a la Naturaleza	152
El recurso a la naturaleza humana	154
Resumen	170
Temas de reflexión	171
Ejercicios	174
Para saber más...	177
VII. <i>El recurso al bienestar común y sus críticos</i>	178
El recurso al bienestar común	178
Los animales y las generaciones futuras	186
Imaginar y evaluar	189
El recurso al bienestar común como método de reflexión	195
Algunas críticas al recurso al bienestar común	204
Nexos con los recursos antes estudiados	221
Resumen	223
Temas de reflexión	225
Ejercicios	230
Para saber más...	232

Tercera parte

LA ÉTICA SOCIAL

VIII. <i>La ética y la economía</i>	235
La evaluación moral de los sistemas económicos	235

Las razones de orden ético en favor del <i>laisser-faire</i> en el dominio económico y social según John Stuart Mill.	237
Las objeciones de orden ético contra el <i>laisser-faire</i> en el dominio económico y social según John Stuart Mill	240
El socialismo, el capitalismo y la socialdemocracia.	247
Resumen	255
Temas de reflexión	256
Ejercicios	258
Para saber más...	259
IX. <i>La ética y la democracia</i>	261
Una crítica de la democracia	261
La democracia como manera de elegir, como “proceso de decisión”	262
La democracia directa y la democracia indirecta.	269
La democracia participativa y la democracia de indiferencia	274
La democracia formal y la democracia real: ¿son democráticos nuestros países?	275
Resumen	279
Temas de reflexión	280
Ejercicios	288
Para saber más...	290
X. <i>La justicia</i>	291
La justicia distributiva y la justicia correctiva	291
La norma de coherencia	293
Las normas fundamentales de justicia	296
La igualdad de oportunidades y la igualdad de situaciones	302
El liberalismo	310
Resumen	315
Temas de reflexión	317
Ejercicios	321
Para saber más...	323

Cuarta parte

EL UNIVERSO DE LA ÉTICA. ANTOLOGÍA

Introducción.	327
Sección I. <i>En la plaza pública</i>	331
Un dilema moral: publicidad y tabaquismo, <i>Adbusters, Harper's</i> y <i>The Globe and Mail</i>	331
Una polémica sobre la publicidad del cigarrillo	332
La política de una revista sobre la publicidad de los productos del tabaco	334
Contra el multiculturalismo y por la integración, <i>Claude Corbo</i>	336
Prestar ayuda...	341
Sección II. <i>Textos complementarios</i>	344
La abundancia y el hambre en el mundo, <i>Peter Singer</i>	344
Cuestiones de ética periodística, <i>Henry Aubin, Carole Beaulieu,</i> <i>Louis Falardeau y Jean-V. Dufresne</i>	350
Vivir sin automóvil, <i>Tim Chappell</i>	357
<i>Conclusión. ¿Por qué debo actuar moralmente?</i>	365
La brújula y la balanza.	365
¿Por qué debo actuar moralmente?	368
Resumen	375
Temas de reflexión	376
Ejercicios	378
Para saber más...	379
<i>Preguntas preliminares</i>	381
<i>La moral pública en México: escenarios para la educación, Bonifacio Barba</i>	403
El escenario de la economía.	406
El escenario de la política	408
El escenario de la religión	410
Una prospectiva para la educación.	412
<i>Bibliografía</i>	417
<i>Índice analítico</i>	435

PRÓLOGO

Esta obra trata de las evaluaciones morales que hacemos del comportamiento ajeno, de las instituciones sociales y de nuestro propio comportamiento como individuos. *Intenta presentar al lector los principales útiles conceptuales y teóricos que han elaborado los filósofos en el curso de las épocas respecto de las cuestiones éticas, de manera que le permitan adoptar una actitud más responsable tanto en sus juicios como en sus acciones.* Se inducirá al lector a desarrollar una autonomía que responda a las exigencias del pensamiento crítico.

Además, nos hemos fijado cinco objetivos conexos:

- *Desarrollar la capacidad de reconocer las cuestiones éticas*

Proponemos un gran número (más de una centena) de ejemplos de cuestiones éticas. Además, se pide al lector familiarizarse con la lectura de artículos especializados de ética aplicada.

- *Estimular la imaginación moral y la sensibilidad moral*

Presentamos ejercicios con situaciones hipotéticas de contenido ético.

- *Desarrollar el sentido de la obligación moral y de la responsabilidad*

Ponemos de manifiesto la importancia de la coherencia interna de los juicios que expresan “lo que yo debiera hacer” y de los que expresan “lo que yo querría que hicieran los demás”. También examinamos la pregunta: “¿Qué clase de persona quiero ser?”

- *Favorecer una actitud de tolerancia en caso de desacuerdo con otros, pero también una actitud de firmeza ante la incoherencia*

Examinamos los límites de la concepción dogmática según la cual “necesariamente tengo razón” y los límites de la concepción relativista según la cual “todas las ideas se valen”.

- *Desarrollar la capacidad de argumentar bien*

Ponemos el acento en la articulación de las posiciones y las teorías, y no solamente en sus conclusiones.

Además, insistimos en el aspecto histórico, lo que permite situar las corrientes de ideas y mostrar su continuidad. Ofrecemos asimismo un gran número de textos que presentan a los filósofos de ayer y hoy en su trabajo de reflexión.

ESTRUCTURA DE LA OBRA

La obra está dividida en cuatro partes. La primera, intitulada *La naturaleza de la ética* (capítulos I a IV), permite fijar los límites de la ética, situarla en la vida de todos los días y precisar lo que significa *adoptar el punto de vista moral*. La segunda parte, *Los fundamentos de los juicios morales* (capítulos V a VII), presenta tres grandes concepciones de ética: el recurso al mandamiento divino, el recurso a lo que es natural y el recurso al bienestar común. La tercera parte, *La ética social* (capítulos VIII a X), trata de economía, democracia y justicia. La última parte, *El universo de la ética. Antología*, reúne diversos textos que muestran la multiplicidad de las dimensiones de la reflexión ética y de los dominios de su aplicación. Cuando el tema se presta, en el curso de los capítulos remitimos a textos precisos de esta antología.

Al final de la obra se encuentra una sección intitulada *Preguntas preliminares*. Aconsejamos al lector responderlas *antes* de comenzar su lectura. Intentan hacerle ésta más estimulante, permitiéndole seguir la evolución de sus posiciones sobre diversas cuestiones éticas.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a todos los que participaron en la redacción de esta obra, particularmente a Yvan Cloutier, Raymond Fredette y Jacques Pelletier, que hicieron comentarios críticos sobre el conjunto del libro, así como a Jean Desclos, Jocelyne Lacasse y Raymond Munger, cuya ayuda en ciertos capítulos es inapreciable. La revisión del manuscrito corrió a cargo de Jean Roy, cuyos juiciosos consejos no se limitaron a la revisión lingüística. Por último, doy las gracias a los estudiantes del bachillerato de Sherbrooke y de la Universidad de Sherbrooke a quienes he enseñado ética, y cuyas reflexiones alimentaron las mías.

PIERRE BLACKBURN

PRIMERA PARTE
LA NATURALEZA DE LA ÉTICA

I. CUESTIONES PRELIMINARES

¿QUÉ ES LA ÉTICA?

La ética es una de las ramas de la filosofía. Se centra en la moral y elabora análisis y teorías sobre la naturaleza, la función y el valor de los juicios morales. Esos juicios nos sirven para evaluar el comportamiento ajeno y la organización de la sociedad, así como para guiar nuestras propias acciones.¹

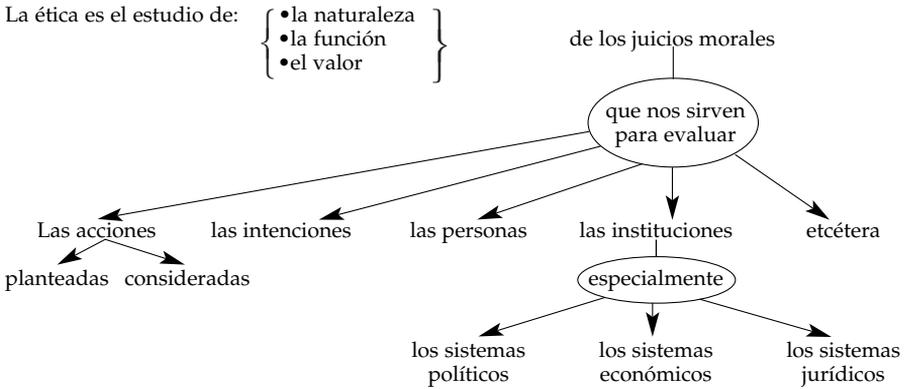
La *ética aplicada* estudia los problemas morales a los que nos enfrentamos todos los días, ya sea individual o colectivamente, e intenta resolverlos o, por lo menos, hacer progresar su análisis. Un estudiante que se pregunta si debe hacer trampa en un examen o si debe intervenir para evitar que un amigo se suicide se enfrenta a un problema individual. En cambio, la cuestión de saber cuál posición sería justo adoptar ante las reivindicaciones territoriales de los autóctonos o cuál inversión en recursos humanos y materiales es justo hacer en el sistema de salud para el cuidado de los niños nacidos muy prematuramente, son problemas que se plantean a una colectividad.

La ética profesional, a menudo llamada *deontología*, es una rama de la ética aplicada que, por su parte, se centra en los problemas morales particulares que se plantean a los profesionales, como abogados, ingenieros, médicos, enfermeras o trabajadores sociales.

Si situamos la ética en el conjunto de las manifestaciones del pensamiento crítico propio del ser humano, también se la puede concebir como el examen de la justificación racional de nuestros juicios morales. La ética tiende a permitirnos hacer *evaluaciones morales* mejor pensadas, más críticas y más racionales del comportamiento ajeno, de la organización de la sociedad o de nuestras propias *decisiones* (figura I.1).

¹ Debe notarse que a menudo se emplea el término “moral” en lugar de “ético”. El contexto suele permitirnos discernir fácilmente de qué se trata. De este modo, la moral católica significa el conjunto de reglas de conducta preconizadas por la religión católica (por ejemplo, la prohibición del aborto y de la anticoncepción artificial). La moral de Aristóteles se remite, antes bien, a las teorías aristotélicas concernientes a la moral. En nuestros días, algunos utilizan sistemáticamente *ético* en lugar de *moral*, pues este último término les parece ya caduco. Así, dirán que la ética de los miembros de la barra de abogados es deficiente, queriendo expresar con ello que la moral de los miembros de la barra de abogados es deficiente. También allí el contexto nos permitirá discernir fácilmente de qué se trata.

FIGURA I.1



¿HACEMOS FRECUENTEMENTE JUICIOS MORALES?

Examinemos una porción de la vida cotidiana de una persona a la que llamaremos Natalia. Estamos a 30 de septiembre de 1994, son las 22 horas y Natalia está viendo un noticiario televisado.

“Después de desembarcar la semana pasada, los soldados norteamericanos enviados por la ONU a Haití han descubierto las difíciles condiciones de vida que prevalecen allí. Presenciamos hoy escenas de violencia en Puerto Príncipe, como las muestran las imágenes siguientes.”

Hum... ¿Qué pensar de todo eso? ¿Son verdaderamente desinteresados los norteamericanos?... ¿Por qué los soldados presencian impasibles tales matanzas? Se dice que sus superiores les han ordenado no intervenir para evitar que la población haitiana y la comunidad internacional los consideren invasores... bueno, pero, aun así, ¿debe obedecer tales órdenes un soldado mientras que podría salvar vidas? Hum... Y luego, para evitar un enfrentamiento con el ejército de la Junta, los norteamericanos han decretado amnistía para los dictadores... ¿Se tiene el derecho de amnistiar a tales criminales? Seguramente, no. Sin embargo, eso ha permitido salvar vidas. Por lo general, un desembarco no se logra sin derramamiento de sangre. Está bien. Pero, ¿es aceptable amnistiar a criminales para salvar vidas? Eso es irritante.

“El Tribunal Supremo de Canadá acaba de aceptar el estado de embriaguez extrema como defensa en los casos de agresiones sexuales. En efecto, un alcohólico de 72 años que había...”

¡Bah, qué estupidez! ¡Eso va contra el sentido común, es inaceptable! ¿Qué les pasa?

“... ese tipo de defensa ya se ha aceptado en el país en los casos de asesinatos y robos.”

¡Vaya! Si se ha aceptado en los casos de asesinatos... Bueno, desde luego, hay que ser coherente, pero no menos coherente sería negar ese motivo de defensa en todos los casos. Tendré que pensar en ello.

“En Australia y en Nueva Zelanda, donde se ha permitido ese tipo de defensa, sólo se la ha aplicado con éxito en dos casos de más de mil en que se la ha invocado.”

Bueno, eso es tranquilizador. El Tribunal ha debido trazar límites muy estrictos. De todos modos, eso me parece muy turbio. Tendré que verificar exactamente lo que entienden por “embriaguez extrema”.²

“El abogado Claude F. Archambault ha sido vetado durante seis meses por haber incitado a un testigo a perjurar y presentar una prueba falsa. Ya lo habían condenado...”

¡Seis meses! Eso no tiene sentido: ¡merecería que lo vetaran de por vida! ¿Qué farsa es ésta? ¡Seis meses, eso no basta como disuasivo!... ¿Qué clase de justicia es ésta?... Desde luego, lo juzgaron sus colegas: eso huele mal. Pero, ¿de qué otra manera hacerlo? Lo único cierto es que seis meses son ridículamente pocos.

“La comisión Krever, que averigua la responsabilidad de la Cruz Roja en la distribución de sangre contaminada, se ha reunido hoy en Montreal.”

¿Qué pensar de esto? Es cosa seria. El virus del sida contaminó a unos hemofílicos, que luego murieron. Por cierto, lo mismo ocurrió en Francia y en Inglaterra. Y éstos no son errores excusables. Se trata, al parecer, de verdadera negligencia.

“En Francia, el gobierno acaba de prohibir que se lleve el velo islámico en las escuelas.”

Hum. ¿Será necesario que llegemos a esto? No lo sé bien.

“A causa de una diferencia salarial, la temporada de hockey, que iba a comenzar el próximo sábado, está en peligro. En efecto, los propietarios de los equipos han anunciado que aplazarán el comienzo de la temporada...”

Hay jugadores de hockey muy simpáticos, pero los salarios de algunos de ellos son indecentes. Los hay que ganan más en un año que los padres de una familia canadiense normal durante toda su vida activa, o sea unos 40 años. Algunos ganan más en algunos partidos que el primer ministro en un año. Ya sé que a eso lleva, a veces, la economía de mercado, pero hay niveles de desigualdad injustificables.

“Pasemos ahora a las noticias deportivas.”

² Casi un mes después, Natalia se tranquilizó al leer en los periódicos que el ministro canadiense de justicia había declarado evidente que la embriaguez no podría servir de atenuante de un delito, y que iba a enmendar el Código Penal para impedirlo.

(Natalia se levanta y va a apagar el televisor. Prosigue su monólogo anterior.)

Bueno, ¿qué haré? ¿Leeré la novela de Alison Lurie que acabo de comprar? Hum... Voy a dar un curso mañana por la mañana. Si me pasó parte de la noche leyendo, daré mal el curso; aunque podría decir que estoy enferma... No, eso no tiene sentido, me he comprometido a dar mis cursos. Si quisiera pasarme las noches leyendo novelas, tendría que pedir vacaciones. Y, además, mañana por la mañana los estudiantes se tomarán la molestia de ir a clase. No puedo hacerles eso. Además, me parece inaceptable que algunos de mis colegas soliciten permiso por incapacidad cuando no están enfermos... Si quiero ser coherente conmigo misma, no debo hacer eso. Voy a acostarme.

(Natalia va a acostarse.)

¡Ah, sí, es verdad! Dentro de pocas semanas tendré que ir a votar. Hum... ¿Por quién votaré? ¿Por el partido que tiene al mejor jefe, por el que tiene al mejor candidato local o por el que tiene el mejor programa?

(Natalia se duerme.)

Este ejemplo, que es pasablemente representativo de una parte importante de nuestras reflexiones, pone de manifiesto varios puntos.

- Como *espectadores*, evaluamos habitualmente en el plano moral el comportamiento de los demás, las instituciones y las prácticas admitidas en nuestra sociedad o en otras sociedades.

Las reflexiones de Natalia no son las de una persona que tiene un interés particular en las cuestiones morales. Por lo contrario, son reveladoras de las reflexiones que cada uno de nosotros podría hacerse espontáneamente.

Así, entre las reflexiones de Natalia encontramos, en especial, los siguientes juicios morales:

- Es inaceptable amnistiar a los criminales de la junta militar haitiana;
- Es inaceptable permitir invocar la embriaguez extrema como atenuante en los casos de agresión sexual;
- El abogado que incitó al perjurio merecería ser vetado de por vida;
- Los salarios de algunos jugadores de hockey son indecentes;
- La economía de mercado puede conducir a niveles injustificables de desigualdad salarial.

- Como *actores* que tomamos parte en los acontecimientos, evaluamos diariamente en el plano moral las numerosas opciones que se nos presentan.

Por ejemplo, Natalia se pregunta si debiera pasar parte de la noche leyendo, sin importarle perder su curso del día siguiente. Se pregunta asimismo por quién votar.

- Esas evaluaciones morales se fundamentan en principios racionales hasta cierto punto generales, y que no son arbitrarios.

Así, cuando Natalia reflexiona sobre la contaminación de los hemofílicos, aplica el principio según el cual *ciertos errores son excusables y otros no lo son*. Cuando piensa en la posibilidad de no dar su curso del día siguiente, apela a principios corrientes de acuerdo con los cuales *se deben cumplir los compromisos y hay que respetar a los demás*. Invoca igualmente el principio según el cual *hay que ser coherente*, presente también en sus reflexiones sobre la decisión del Tribunal Supremo.

- Algunas de esas evaluaciones, y las decisiones que de ellas se derivan, pueden resultar desconsoladoras.

Esto lo vemos cuando Natalia se pregunta cómo evaluar el acuerdo entre autoridades norteamericanas y haitianas que si bien tiene la ventaja de salvar vidas, tiene la desventaja de amnistiar a quienes han cometido delitos graves. Desde luego, si Natalia se siente desconsolada por esto, no es porque piense que su opinión llegue a tener una cierta influencia sobre la situación haitiana. Es, más bien, porque se ve sometida a sentimientos morales contradictorios relativamente fuertes. Y es probable que haya ocurrido lo mismo a los jueces del Tribunal Supremo que tuvieron en sus manos la decisión de si había que aceptar la embriaguez extrema como argumento de defensa en los casos de agresión sexual.³

- Las evaluaciones morales pueden relacionarse con cuestiones muy cotidianas. No necesariamente se refieren a problemas complejos y en apariencia casi insolubles que se nos ocurren cuando pensamos en la ética.
- Complementando la observación anterior, puede notarse que ciertos problemas de naturaleza ética se resuelven con bastante facilidad. Pensemos, por ejemplo, en la decisión de Natalia de ir a dar su curso. Otros, en cambio, exigen mayor detenimiento, como la reflexión de Natalia sobre su voto en las próximas elecciones.

³ *Reine contre Daviault*, 30 de septiembre de 1994. La decisión fue dividida: seis jueces a favor, tres en contra. Opuestamente a lo que algunos podrían esperar, los dos jueces femeninos, L'Heureux y McLaughlin, estuvieron a favor.

¿PARA QUÉ SIRVE LA ÉTICA?

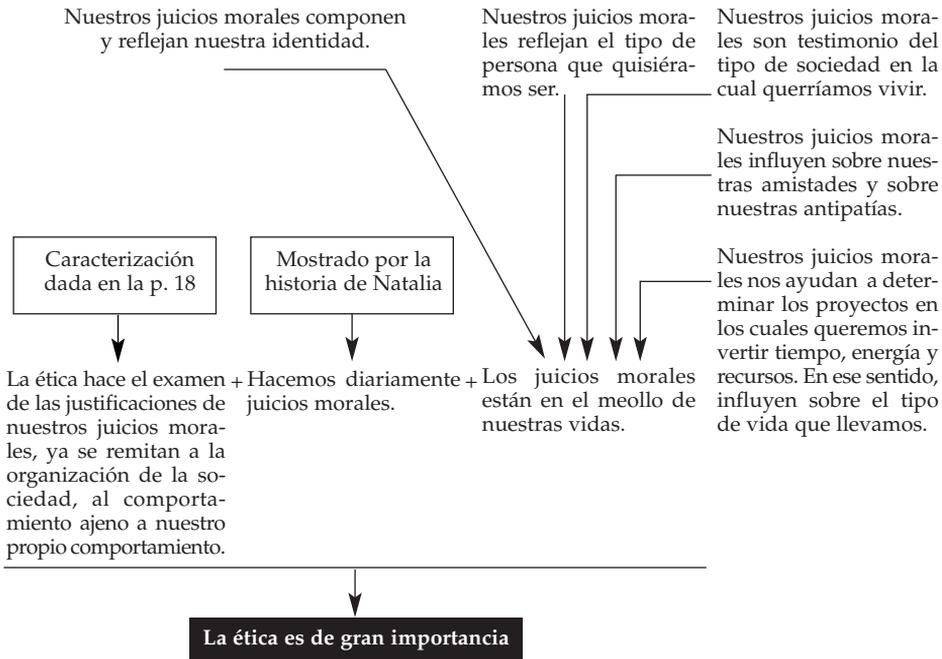
Como respuesta a la primera pregunta planteada en este capítulo, hemos dicho que la ética hace el examen de las justificaciones de los juicios morales, que se refieren a los comportamientos ajenos, a la organización de la sociedad o a nuestros propios comportamientos. Si esos juicios desempeñaran un papel insignificante en nuestras vidas, la ética no tendría tal vez gran importancia. Pero, como acabamos de mostrarlo, esos juicios son habituales. De hecho, si pensamos un poco en esto, se encuentran en el meollo mismo de nuestras vidas. Componen y reflejan nuestra identidad, así como el tipo de persona que deseamos ser. Son testimonio de la clase de sociedad en la cual quisiéramos vivir, y pueden contribuir a orientar el desarrollo de nuestras sociedades. Influyen sobre nuestras amistades y sobre nuestras antipatías. Guían la elección de nuestra manera de invertir tiempo, energía y recursos, y por ello influyen sobre el tipo de vida que llevamos. En pocas palabras, véase el esquema en forma de árbol de la figura 1.2.⁴

Prosigamos. Como seres humanos, ya lo hemos subrayado, evaluamos el comportamiento ajeno y la organización de la sociedad, y tomamos decisiones. Ahora bien, aun si lo hacemos sin reflexionar explícitamente en los *componentes morales* de nuestras evaluaciones o de nuestras decisiones, aquellos están presentes. Esas evaluaciones y esas decisiones comprenden, pues, una dimensión moral, aun cuando no estemos conscientes de ello. Desde luego, esas presuposiciones de naturaleza moral, que influyen sobre nosotros sin que nos demos cuenta, pueden ser completamente válidas, pero también problemáticas y hasta erróneas. La actualización de esas presuposiciones puede, entonces, sernos útil. En el plano individual nos permiten, en efecto, mayor conocimiento de nosotros mismos y, tal vez, nuestro mejoramiento. En el plano colectivo pueden ayudar a evitar que sobrevengam catástrofes sociales o que se mantengan instituciones injustas. La historia rebosa de ejemplos de cómo unas presuposiciones de naturaleza moral dudosas han contribuido a desencadenar guerras o a discriminar a ciertos grupos.

Pero también ocurre que reflexionemos con pleno conocimiento de causa sobre las dimensiones morales de una acción considerada, del comportamiento de otros o de un elemento de la organización social. Ello pasa, por ejemplo, en

⁴ Los esquemas en forma de árbol son una manera de representar gráficamente una argumentación. Para mayores detalles, véase Pierre Blackburn, *Logique de l'argumentation*, 2ª ed., ERPI, Montreal, 1994, cap. 4.

FIGURA I.2



una situación inesperada, nueva, particularmente compleja o preñada de consecuencias. Cuando esto sucede, el ejercicio del pensamiento crítico sobre las cuestiones morales nos hace más perspicaces.

Vemos así que la ética puede ayudarnos a juzgar el valor de los elementos morales presentes en las acciones y las evaluaciones cotidianas que efectuamos sin pensar demasiado en ellas; por decirlo así, de “manera automática”. Asimismo, puede iluminarnos cuando nos enfrentamos a cuestiones morales que nos colocan en “actitud reflexiva” y nos remiten a nosotros mismos.

En el pasaje siguiente, el filósofo Richard Paul sitúa de manera interesante el lugar del pensamiento crítico en el conjunto de las actividades humanas:

Por una curiosa ironía del destino, el ser humano no sólo es el único animal “lógico”, sino también el único animal “ilógico”. Es el único animal que utiliza significaciones —ideas, conceptos, analogías, metáforas, modelos, teorías y explicaciones— para dar sentido a las cosas, para comprenderlas, preverlas y dominarlas. También es el único que se sirve de significaciones para negarse a sí mismo, contradecirse y engañarse, para interpretar erróneamente los hechos, desvirtuarlos y

transformarlos en estereotipos, así como para alimentar su dogmatismo, sus prejuicios y la estrechez de su criterio. El ser humano es el único animal cuyo pensamiento puede ser llamado claro, preciso, exacto, adecuado, coherente, profundo e imparcial; pero es, asimismo, el único animal cuyo pensamiento es a menudo impreciso, vago, inexacto, inadecuado, superficial, trivial o tendencioso.

A la luz de esta paradójica dicotomía, comprendemos mejor la razón de ser del pensamiento crítico. El ser humano no debiera fiarse simplemente de su instinto, ni creer, sin plantearse preguntas, todo lo que se le ocurre, ni admitir como verdad indiscutible todo lo que se le ha enseñado. Tampoco debiera creer que su experiencia sea siempre confiable. Tiene que construir, en cuestión de creencias, de verdad y de validez, normas sólidas en el plano intelectual, pues éstas no son innatas. Y debe cultivar costumbres y rasgos de carácter que le permitan integrar esas normas a su vida.⁵

Es así como concebimos el papel y la importancia de la reflexión ética y como hemos redactado la presente obra.

¿A QUÉ ÉPOCA SE REMONTAN LOS COMIENZOS DE LA REFLEXIÓN ÉTICA?

Los orígenes de la ética se pierden en la noche de los tiempos. Se han encontrado escritos teóricos sobre la ética en el Oriente desde el siglo V antes de la era cristiana. El filósofo Mo-tseu (479 a.C.-381 a.C.), que vivió durante el “periodo de las cien escuelas” en China, analiza, por ejemplo, diversas cuestiones relacionadas con la justicia, como la legitimidad de las guerras, la lucha contra la pobreza, los privilegios de los poderosos, etc. Enseña que no porque una práctica sea tradicionalmente aceptada es necesariamente buena. Por cierto, hubo notables debates éticos entre los discípulos de Mo-tseu y los partidarios de las posiciones de otro filósofo chino, Confucio (c. 555 a.C.-c. 479 a.C.). Los griegos Platón (428 a.C.-348 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) también elaboraron teorías éticas que han llegado hasta nosotros.⁶

⁵ Richard Paul, *Critical Thinking*, Center for Critical Thinking and Moral Critique, Rohnert Park, CA, 1990, pp. 44-45.

⁶ Fragmento de un tratado de Mo-tseu se encuentra en la sección *Temas de reflexión* del capítulo II. Sobre la ética utilitarista de Mo-tseu, véase Yi Pao Mei, *Motse* (Hyperion, Westport, 1973), Mo Tzu, *Basic Writings* (trad. de Burton Watson, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1963), así como las traducciones de textos de Mo-tseu citadas en la segunda edición de nuestra *Logique de l'argumentation* (ERPI, Montreal, 1994), en las pp. 313-322. Sobre la ética de Platón, véase su *República*, y sobre la de Aristóteles, su *Ética nicomaquea*.

Sea como fuere, la reflexión sobre la ética se remonta mucho más atrás. El código mesopotámico de Hammurabi (1728 a.C.-1646 a.C.) es un texto de derecho que, evidentemente, es fruto de reflexiones éticas. Las reflexiones sobre problemas morales se encuentran por lo demás expuestas en una multitud de leyendas, epopeyas y textos sagrados, como el *Mahābhārata* (c. 1000 a.C.), la epopeya de Gilgamesh (300 a.C.) o la *Odisea* (siglo VIII a.C.). El historiador de las ciencias Jacques Roger, a quien se le preguntó a qué época se remontaba la medicina, respondió que ésta había existido siempre, porque el sufrimiento físico ha existido siempre. Tentados a responder casi del mismo modo, diríamos que la reflexión ética ha existido siempre, porque los problemas morales también han estado presentes siempre en la vida humana. Fácil es imaginar por ejemplo, a un homínido de hace miles de años preguntándose qué hacer ante un compañero, de caza gravemente herido por un animal, que le pidiera abreviar sus sufrimientos matándolo.

¿QUÉ ES UNA CONCIENCIA MORAL?

Consideremos la siguiente caracterización de una conciencia moral. Podremos hacer de ella el punto de partida de nuestras reflexiones sobre la experiencia moral (cuadro I.1).

CUADRO I.1. *Actitudes características de una persona con conciencia moral*
(según Richard Brandt)*

-
1. Siente aversión hacia cierto tipo de acciones, aun si esas acciones no la perjudican.
 2. Cuando debe elegir entre varias acciones posibles que le repugnan por completo, compara la intensidad de sus aversiones y elige la acción que menos le repugna.
 3. Cuando considera que ha actuado contra sus aversiones, tiende a sentirse culpable, a menos que exista una circunstancia que excuse esta acción (por ejemplo, una mala evaluación de la situación o la imposibilidad de actuar de otro modo).
 4. Cuando le repugna cometer una acción de cierto tipo, desapruueba a quienes la cometen, salvo si existen circunstancias que la excusen.
 5. Puede admirar a alguien que realiza ciertos tipos de acciones, sin desaprobación, empero, a alguien que no las efectúa.
 6. Desapruueba que otro no tenga sus mismas aversiones.
 7. Cree que esas actitudes se justifican racionalmente, de una manera o de otra.
-

* Esta caracterización fue elaborada por el filósofo Richard B. Brandt en *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford, 1979, capítulo 9, y en el artículo "The Explanation of Moral Language", publicado en la obra de David Copp y David Zimmerman (dirs.), *Morality, Reason and Truth*, Rowman & Allanheld, Totowa, 1985, p. 109 ss.

Mostremos cada una de esas actitudes características.

1. *Experimentar aversión hacia cierto tipo de acciones*

La mayoría de la gente —si no toda— experimenta aversión hacia el asesinato. Les repugnaría presenciar un asesinato sin reaccionar, aun si su vida no estuviera en peligro.

2. *Comparar la intensidad de sus aversiones*

A nadie le gustaría atropellar a un gato con un automóvil. Tampoco le gustaría atropellar a un niño. En una situación en que nos viéramos obligados a hacer lo uno o lo otro, evaluaríamos (¡muy rápidamente!) la relativa intensidad de esas aversiones, y actuaríamos en consecuencia.

3. *Tender a sentirse culpable*

A menos que sea usted totalmente insensible a los animales, si con su automóvil atropella un gato, se sentirá culpable, salvo si hay una circunstancia que excuse su acción. Tal circunstancia podría ser, por ejemplo, que usted haya querido evitar a un niño o que no le haya sido posible evitar al gato porque no lo vio a tiempo. Supongamos que en una esquina un mendigo le pide veinticinco centavos. Si no le da usted nada, tal vez experimente un ligero sentimiento de culpa.⁷ También correrá el riesgo de sentir culpabilidad si hace usted trampa en un examen y obtiene una calificación mejor que la de una de sus amigas. Pensemos igualmente en el caso en que ciertas circunstancias particulares lo “obligan” a mentir a su mejor amigo...

De esta culpabilidad es de la que hablaba el griego Isócrates (436 a.C.-338 a.C.) cuando decía: “Si cometes una acción de la que has de avergonzarte, no esperes que permanezca oculta siempre, pues si no la descubren los demás, tú siempre sabrás de ella”.⁸ También es la culpabilidad de que se trata en lo que sigue: “Un día, Arbouchet quiso, que los bechuanos le dijeran si tenían con-

⁷ Debe observarse que quienes se niegan a dar limosna suelen decir: “No traigo dinero”, dando a entender así que habrían deseado dar, y que lo harían si les hubiera sido posible.

⁸ Isócrates, *A Démonicos*, 16, en *Discursos*, tomo 1, trad. de G. Mathieu y É. Brémond, Les Belles Lettres, París, 1963, p. 126.

ciencia: ‘Sí, todos la tienen’, replicaron ellos. ‘¿Y qué les dice?’ ‘Se mantiene tranquila cuando actúan bien, y los tortura cuando cometen pecados’.⁹

4. *Desaprobar ciertos comportamientos ajenos*

Supongamos que esté usted en favor de la limpieza en el juego de hockey y se entera de que uno de sus compañeros de equipo lesiona deliberadamente a los miembros de los equipos contrarios: usted desaprobará su comportamiento. Asimismo, si el acoso sexual le repugna y se entera de que su vecino, propietario de la fábrica, lo comete contra sus empleadas, desaprobará usted su comportamiento.

5. *Admirar a otro por ciertos tipos de acciones*

Sin duda, alguien que no dona mucho dinero para ayudar al Tercer Mundo no le parecerá a usted inmoral.¹⁰ Y sin embargo, probablemente admirará a alguien que sí lo hace. ¿Otro ejemplo? En octubre de 1994, un reportaje televisado narra la asombrosa vida de una quebequense de Saint-Anselme, Louise Brissette, que había adoptado a 24 niños minusválidos.

6. *Desaprobar la falta de aversiones en otros*

Si se entera de que un exportador de vinos austriaco sabía que el vino que enviaba al Canadá estaba adulterado —como ocurrió durante los años ochenta—, usted desaprobará que él haya dado autorización para venderlo. Probablemente considerará usted también que esta persona estaba un tanto “chiflada” al no haberse preocupado más por lo que hacía. Se esté de acuerdo o no con el objeto de su odio, el poeta Paul Éluard habló en el mismo sentido cuando dijo: “Sabido es que odio al reino del burgués. El reino de los policías y los curas. Pero odio más aún a quien no los odia”.¹¹

⁹ E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, Payot, París, 1928, I, pp. 131-132.

¹⁰ El texto del filósofo Peter Singer *La abundancia y el hambre en el mundo*, citado en los textos complementarios, podría hacerle cambiar de opinión al respecto.

¹¹ Citado explícitamente en Bruno Roy, *Mémoire d'asile*, Boréal, Montreal, 1994.

7. Considerar que hay una justificación racional

El cristiano que está contra la legalización del aborto cree fundamentalmente tener buenas razones para sostener esta posición. También lo cree el militante en pro del derecho a elegir, que está en favor de la legalización del aborto. El que se siente ofuscado por las injusticias sociales que observa cree que su posición se justifica. Puede usted pensar personalmente que su actitud hacia las personas que no prestan ayuda a los menesterosos está racionalmente justificada, que no es de la misma naturaleza que su preferencia, por ejemplo, por el pastel de fresas que por el de frambuesa.

Estos ejemplos nos han permitido precisar diferentes rasgos de una conciencia moral, tal como la presenta Brandt. ¿Se puede afirmar que cada ser humano tiene una conciencia moral en ese sentido? Muy difícil sería decirlo. Pensemos en un caso extremo: el de un asesinato o de un acto de tortura puramente gratuito. ¿Hay quienes se mantendrían indiferentes torturando a alguien, o viendo torturar a alguien? Nos parece que no, si exceptuamos los casos patológicos de personas que se mantendrían insensibles o encontrarían placer en ese espectáculo. Sin duda, esas personas tienen algo de inhumano.¹² Ciertamente es que muchas personas cometen asesinatos, pero, ¿hay muchos asesinos que se mantendrían realmente indiferentes al recuerdo de un asesinato gratuito cuando reflexionaran con calma? No lo creo. Evidentemente, hemos tomado casos extremos. Todo lo que esos ejemplos intentan demostrar es que los seres humanos —salvo raras excepciones, verdaderos casos para la patología— en general tienen una conciencia moral *mínima*.¹³ Pero existe una diferencia entre la conciencia moral antes caracterizada y una sensibilidad o una conciencia moral que estén plenamente desarrolladas sobre la base de una reflexión crítica.

Al parecer cada ser humano es, por lo menos *alguna vez*, capaz de adoptar el punto de vista moral. Uno de los objetivos de este libro es contribuir a desarrollar esta sensibilidad y esta conciencia morales, a la luz del pensamiento crítico.

¹² Véase, por ejemplo, el número de invierno de 1994 de la revista literaria *Granta*, que contiene dos autobiografías de asesinos en serie. Ambos deben clasificarse en la categoría de insensibles.

¹³ Reconocemos que esta posición de todas maneras es discutible. Debe observarse que la coherencia de lo que sigue en esta obra no exige que se reconozca la existencia de esta conciencia moral mínima en todos los seres humanos.

¿DE DÓNDE VIENE LA CONCIENCIA MORAL?

En materia de moral, tenemos creencias que nos parecen verdaderas y en las cuales confiamos. Por ejemplo, afirmaciones como “no hay que matar” y “la esclavitud es un mal” nos parecen *verdaderas* o, si no queremos utilizar ese calificativo para evaluaciones morales, nos parecen *racionalmente justificadas*.¹⁴ Otras ideas nos parecen falsas o, al menos, no racionalmente justificadas. Ocurre así, por ejemplo, con “es admisible matar a un niño si se está seguro de escapar de la justicia” o “es correcto inducir al error a un estudiante sobre la materia del examen, para que lo reprueben”.

¿De dónde vienen esas creencias? ¿Por qué decimos que es cierto que “matar es malo” y que es erróneo que “las mujeres no deben tener el derecho de voto”? En cierta manera, esas creencias provienen de nuestra cultura o de nuestra formación. Ciertamente es que la cultura desempeña un papel importante en ese proceso: la mayoría de los quebequenses de hoy consideran totalmente aceptable el divorcio, mientras que los de hace 100 años habrían juzgado, en cambio, inaceptable esta práctica. Por lo demás, así es como lo ven aún los irlandeses, quienes votaron “no” en un referéndum, durante los años ochenta del siglo xx, que proponía legalizar el divorcio. No cabe duda de que la cultura contribuye a forjar esas maneras diferentes de ver las cosas. *La cultura y la educación constituyen un ambiente en el cual evolucionamos. Circulan en él las creencias que alimentan nuestras reflexiones.* Son creencias, argumentos, prejuicios, presuposiciones a veces ordenadas claramente en sistemas de ideas transmitidas, en ocasiones llamadas ideologías.

Se pueden tener diversas actitudes frente al medio cultural en que nos encontramos inmersos. En especial se puede:

¹⁴ Dos razones, al menos, hacen que ciertos autores prefieran no utilizar el calificativo “verdadero” cuando se trata de evaluaciones morales. La primera es que “verdadero” tiene un matiz definitivo, infalible, asociado en la mente de algunos al dogmatismo. “Racionalmente justificado”, en cambio, manifiesta moderación. La segunda razón es que, según una teoría muy conocida, un juicio es verdadero cuando corresponde a la realidad, cuando es, en cierto modo, una buena “fotografía” de la realidad. Dado que esta concepción se aplica mejor a los juicios de hecho como “Natalia tiene cabellos rubios”, que a juicios de evaluación moral como “La discriminación salarial fundada en el sexo es injusta”, algunos creen que utilizar el término “verdadero” para calificar los juicios de evaluación moral equivale a aceptar una concepción “fotográfica” de la moral, de dudoso valor, según la cual los valores serían de la misma naturaleza que los objetos que nos rodean.

- mantenerse pasivo y reproducir las ideas dominantes;
- remitirse a una autoridad y abandonar las propias responsabilidades; por ejemplo, someterse a las ideas de un grupo o de un jefe, religioso o no religioso;
- adoptar la primera idea recibida por seguridad, sin tratar de mejorarse ni de revisar las propias creencias;
- adoptar una actitud crítica y tratar de cuestionar las propias creencias, para mejorarse uno mismo.

Si es verdad que nuestras creencias en materia de moral son establecidas desde el medio en el cual nos encontramos inmersos desde nuestra niñez, también son resultado de las actitudes que adoptamos ante ese ambiente cultural. Fácil es percibir, si pensamos en ello, que los individuos pueden rechazar algunos de los juicios morales comúnmente aceptados en su cultura. A mayor abundamiento, raras son las culturas que no transmiten más que un solo código moral. En nuestras sociedades, muchas creencias morales difundidas entran en conflicto unas con otras. En otros términos, la razón puede intervenir en la aceptación o el rechazo de las creencias. Los individuos pueden adoptar una actitud distante y crítica hacia las creencias que circulan en la sociedades en que viven. Ciertas sociedades, como las nuestras, admiten una gran diversidad de creencias, con lo que se favorece un debate público que, a cambio, contribuye a modificar el medio cultural.

¿QUÉ TIPO DE CUESTIONES DEPENDEN DE LA ÉTICA?

Hemos dicho antes que la ética examina las justificaciones racionales de nuestros juicios sobre los comportamientos ajenos, sobre la organización social o sobre nuestros propios comportamientos.

Detengámonos para hacer un panorama general del tipo de cuestiones que pueden depender de la ética.

- ¿Qué pensar de un personaje como Hitler? ¿Por qué?
- ¿Qué pensar de una persona como la Madre Teresa? ¿Por qué?
- ¿Qué pensar de quienes vendían o compraban esclavos en Montreal hace 200 años?
- ¿Qué pensar de quienes no participaban en ese comercio, pero no lo denunciaban?

- ¿Qué pensar de quienes guardaron silencio sabiendo que unos huérfanos eran víctimas de abusos sexuales perpetrados por religiosos en Terranova en las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX?¹⁵
- ¿Qué pensar de quienes hoy guardan silencio sabiendo que niños, mujeres o personas de edad avanzada son víctimas de la violencia?
- ¿Qué pensar de las religiosas que dirigían los establecimientos habitados por los “huérfanos de Duplessis”?¹⁶
- ¿En qué medida se deben tener en cuenta los sufrimientos de animales en nuestras reflexiones morales?
- Si mi país un día hiciera una declaración de guerra que me pareciera justa, ¿sería mi deber participar en ella?
- Si tuviera que votar, ya fuese a favor de una reducción de 20% del salario de los empleados de la empresa en que trabajo, ya fuese a favor del despido de un número considerable de empleados jóvenes, ¿qué debería hacer para actuar moralmente?
- ¿Es aceptable reintroducir animales depredadores peligrosos para los seres humanos (pumas, osos) en parques nacionales muy frecuentados, en nombre del respeto al equilibrio natural de esos parques, a sabiendas de que van a ocurrir accidentes y algunos seres humanos pagarán con su vida esta decisión?
- La artritis es una enfermedad que a menudo reduce considerablemente la calidad de vida de un gran número de personas. ¿Cuál proporción de nuestro presupuesto para la investigación médica debe asignarse a ese tipo de enfermedad, en comparación con otras enfermedades que son mortales pero afectan a muchas menos personas?
- ¿Hasta dónde llega el derecho a la salud? El individuo que reivindica el derecho a la salud, ¿no tiene ninguna responsabilidad en cuanto a su propia salud?
- ¿Existen disparidades regionales justas, y otras injustas? En caso afirmativo, ¿cuáles son?
- En nuestras sociedades, ¿cuáles desigualdades entre individuos son justificables?
- ¿Cuáles son nuestros deberes individuales o colectivos con los refugiados? ¿Con los menesterosos?

¹⁵ Sobre este sórdido asunto, véase Michael Harris, *La tragédie de Mount Cashel*, Libre Expression, Montreal, 1991.

¹⁶ Acerca de este triste asunto, véase Bruno Roy, *Mémoire d'asile, la tragédie des enfants de Duplessis*, Boréal, Montreal, 1984.

- ¿Cuáles son nuestros deberes individuales o colectivos con las personas amenazadas de muerte o de tortura en su propio país a causa de su oposición a un régimen político ilegítimo, que ha tomado el poder por la fuerza o después de una elección celebrada en un sistema electoral corrompido?
- ¿Pueden existir compensaciones justas para los grupos que nuestras sociedades han maltratado en el pasado, cómo los autóctonos?
- ¿Es justificable la tortura en ciertos casos?
- ¿Cuándo se puede decir que un trabajador está siendo explotado?
- ¿Qué pensar de un gobierno que niega a sus ciudadanos el derecho de salir libremente de su territorio?
- ¿Es justo que todos los ciudadanos contribuyan al sistema de educación pública?
- ¿Debe haber una posición neutral ante las prácticas de mutilación sexual que se dan en ciertos países?
- ¿Se justifica prohibir, como se ha hecho en Francia en 1994, el uso de símbolos religiosos como el *hiyab* o *chador* (el velo islámico) en las escuelas?
- ¿Qué se debe pensar de las medidas de discriminación positiva?
- ¿Deberían tener derecho al voto los deficientes mentales?
- ¿Deberían tener derecho al voto los presos?
- ¿Se debería poder esterilizar a un deficiente mental, aun si niega su consentimiento?
- ¿Se tiene el deber de denunciar a quienes defraudan al fisco?
- ¿Se debería abolir el derecho de sucesión, con objeto de asegurar la igualdad de oportunidades entre todos los ciudadanos?
- ¿Debería hacerse obligatorio el voto, como ocurre en Bélgica o Australia?

Todas las interrogaciones anteriores se sitúan en la perspectiva de un *espectador*, quien se pregunta qué pensar de tal o cual cosa. Las siguientes se plantean en la perspectiva de un *actor*, es decir, de una persona que se pregunta concretamente “¿Qué debería hacer yo?”

- ¿Debería hacer donativos a este organismo de caridad y, en caso afirmativo, de cuánto?
- ¿Debería compartir mi trabajo, es decir, trabajar menos para que otras personas también puedan trabajar?
- ¿Debería denunciar con la policía al inquilino de abajo que golpea a su cónyuge?
- ¿Debería hacer trampa en el examen?

- ¿Debería prestar ayuda a un peatón al que acabo de atropellar estando ebrio yo?
- ¿Debería votar en las próximas elecciones?
- ¿Debería acceder a no denunciar a un malhechor, por ejemplo a un revendedor de tareas en las escuelas secundarias, a cambio de dinero?
- ¿Debería defraudar al fisco?
- Si me es posible reclamar una cantidad a mi patrón por un trabajo que no he hecho, a sabiendas de que él no se enterará, ¿debería hacerlo?
- ¿Debería obligar a mi subalterno a ir a traerme el almuerzo bajo amenaza de cese?
- ¿Debería copiar mi examen?
- ¿Es aceptable piratear programas de dibujo de computadora si me permiten obtener ingresos y yo no tengo medios para comprarlos?
- ¿Es aceptable ocultar una relación amorosa a mi cónyuge?
- ¿Deberé matar a mi socio, que me roba y explota mis conocimientos desde hace 20 años?
- ¿Debería decir a un desconocido que acaba de olvidar su cartera?
- ¿Debería decir a la cajera que me ha devuelto cambio de más?
- ¿Debería denunciar a mi cuñado, que defrauda a la asistencia social?
- ¿Debería hacer una declaración falsa a mi compañía de seguros?
- ¿Debería ver una telenovela o asistir a la conferencia de Amnistía Internacional?
- ¿Debería interesarme en la actualidad política?
- ¿Debería protestar o no decir nada cuando mis amigos expresan prejuicios peligrosos?
- ¿Debería decir a un prójimo que su cónyuge lo engaña?
- ¿No deberé retirarle la palabra a ese colega que se ha comportado de manera indignante?
- ¿Debería boicotear a una compañía que contamina el ambiente?
- ¿Deberé tomarme la molestia de separar mis desechos domésticos y hacer reciclaje?
- ¿Deberé tomarme la molestia de informarme y de ir a votar en las elecciones escolares, aun si no tengo hijos?

Las preguntas que siguen, en cambio, son de carácter más teórico.

- ¿Se puede justificar un juicio moral?
- ¿Cómo puede una moral ser mejor que otra?

- ¿Por qué se debe actuar moralmente?
- ¿No se basan en los mismos principios todas las morales?
- ¿Qué hacer cuando consideraciones morales nos mueven en direcciones opuestas?
- ¿Qué hacer para que nuestras sociedades sean mejores?
- ¿Cómo hacer que la gente sea más sensible a las injusticias?
- El hecho de no intervenir para evitar que se cause un daño, ¿no equivale a cometer uno mismo ese daño?
- ¿Justifica el fin, a veces, los medios? En caso afirmativo, ¿en qué circunstancias?
- ¿Se puede actuar inmoralmente contra uno mismo?
- Si no hay un ser divino, ¿puede haber una moral razonable?
- ¿A qué se debe que los seres humanos puedan adoptar un punto de vista moral?

Como puede comprobarse, la ética no sólo es el examen de temas habituales como el aborto y la pena de muerte.

¿QUÉ IDEAS ERRÓNEAS SOLEMOS ESCUCHAR ACERCA DE LA ÉTICA?

Primera idea errónea: "La ética es, ante todo, una especie de código rígido ideal, poco útil en la práctica"

El filósofo australiano Peter Singer, que se ha interrogado sobre esta idea errónea, dice lo siguiente:

La gente cree a veces que la ética es un conjunto de reglas sencillas y poco complejas del tipo "No mentirás", "No robarás" y "No matarás". No es sorprendente que quienes así ven la ética crean asimismo que ella no puede abordar las complejidades de la vida real. Pues en situaciones insólitas bien puede ocurrir que aquellas breves reglas entren en conflicto unas con otras; y aun cuando no es el caso, hay la posibilidad de que el respeto a una regla conduzca a un desastre. Tal vez habitualmente sea malo mentir, pero en la Alemania nazi se habría justificado seguramente no revelar a los miembros de la Gestapo, que habían llegado a tocar a la puerta en busca de judíos, que una familia judía estaba refugiada en nuestro granero.¹⁷

¹⁷ Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 2.

Como veremos más adelante, los teóricos de la ética hacen notar que ésta no es tan sólo un conjunto de reglas que deben aplicarse rígidamente. Además, como todos los días hacemos evaluaciones morales, no puede decirse que la ética sea poco útil en la práctica y que sólo intervenga en ocasiones especiales.

Pero tal vez haya algo más. Entre los que sostienen la idea de que la ética es, ante todo, una especie de código rígido, ideal pero poco útil y hasta peligroso en la práctica, varios han recurrido a una argumentación muy particular, al tenor siguiente: “La gente de principios son individuos inflexibles que han adoptado definitivamente ciertas reglas y no las ponen en duda, aunque a veces tales principios conduzcan a absurdos o ya no tengan razón de ser. Ahora bien, a menudo ocurre que esos principios son malos. Y cuando son buenos, el hecho de que se adhieran dogmáticamente a ellos y los apliquen mecánicamente los priva de toda amplitud de criterio y de sentido crítico”.

Ponemos aquí el dedo en algo importante: cierto es que el dogmatismo se encuentra en los antípodas de la actitud crítica y que no hay que alentarlos en el dominio de la ética, como tampoco en otros campos. No obstante, parece ser que esta crítica confunde *el hecho de tener principios* —lo que parece perfectamente aceptable y hasta indispensable a los seres humanos—¹⁸ y *la adhesión dogmática o hasta fanática a unos principios*.

Es importante recordar siempre que, como lo hemos mostrado (véase p. 17), los juicios morales se encuentran en el meollo mismo de nuestras vidas y que la formulación de juicios morales es un acto cotidiano. Como todo lo que vale la pena hacer, merece hacerse bien, ciertamente no se puede decir que la ética es inútil en el fondo.

Segunda idea errónea:

“La ética concierne ante todo al comportamiento sexual”

Para muchos, en especial para ciertas personas de edad avanzada que recibieron una educación religiosa rígida, la ética se relaciona ante todo con la “buena conducta sexual”. La filósofa Sara Ruddick considera que “antes del descubrimiento de medios anticonceptivos psicológicamente aceptables y eficaces en el plano biológico, había que contener los deseos sexuales, en atención al bienestar de los hijos”.¹⁹ Tal vez sea ésta, efectivamente, una razón que explique la impor-

¹⁸ Sin principios, cada situación sería única y nueva. Difícil nos sería aprovechar nuestra experiencia de situaciones semejantes. Tal vez nos sería entonces imposible sacar lecciones de nuestros éxitos y de nuestros errores.

¹⁹ Sara Ruddick, “On Sexual Morality”, en James Rachels (dir.), *Moral Problems*, Harper & Row, Nueva York, 1971, p. 85.

tancia (a nuestros ojos, a veces desmesurada) que se atribuía a la sexualidad en la moral anterior a “la píldora”. Lo seguro es que el comportamiento sexual no constituye ya en nuestros días un objeto privilegiado de reflexión ética, como se ha podido comprobar recorriendo la lista de preguntas de la sección anterior.

Por otra parte, se puede notar que durante el periodo que siguió al descubrimiento y la comercialización de la píldora anticonceptiva, o sea durante los años sesenta del siglo xx, en nuestras sociedades se reivindicaba la libertad sexual en nombre de consideraciones morales. Los defensores de la liberación sexual sostenían que la moral religiosa en materia de sexualidad era represiva, injustificada, fundamentalmente arbitraria; que iba en contra del interés y del placer de las personas, a quienes causaba dramas personales, aprisionándolas en la culpabilidad. En pocas palabras, según ellos, *esta supuesta moral, después de un examen crítico, resultaba fundamentalmente inmoral*. Ya era tiempo de pasar a otro “sistema de moral sexual”, mucho más abierto. En ese nuevo marco moral —en cuyo interior nos encontramos aún hoy— existen todavía muchos comportamientos abiertamente desaprobados o que se han vuelto temas de debate. Son sobre todo aquellos a los cuales se asocian la violencia, la desigualdad o la mentira; por ejemplo, la violencia sexual, la pornografía, la pederastía, la prostitución o el adulterio.²⁰

Tercera idea errónea:

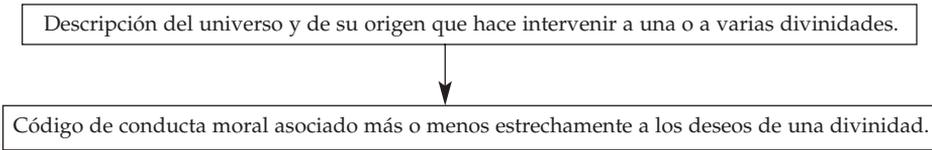
“La ética es una preocupación esencialmente religiosa”

Ya tendremos ocasión de tratar detalladamente esta cuestión más adelante. Por el momento digamos que las religiones se componen, las más de las veces, de dos elementos por lo menos:

- una descripción del universo y su origen en que interviene una divinidad;
- Un código de conducta moral asociado más o menos estrechamente a los deseos de esta divinidad.²¹ (Véase la figura 1.3.)

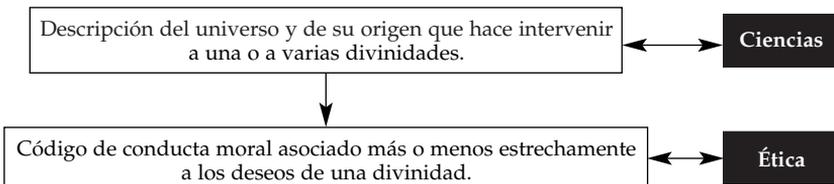
²⁰ Véase *ibid.*, pp. 84-105.

²¹ La voluntad de la divinidad en materia de moral puede expresarse de diversas maneras, por ejemplo en un libro sagrado como la Biblia o el Corán, en las frases de un jefe o de un representante de la divinidad como el Papa, o incluso en “comunicaciones personales”. Debe notarse que la caracterización que hemos presentado excluye de la categoría de las religiones propiamente dichas a los sistemas de ideas como el budismo o el jainismo, que no admiten la existencia de divinidades. Llega a ocurrir que se considere como religiones a tales sistemas; entonces se toma el término religión en otro sentido.

FIGURA I.3. *Dos elementos presentes en las religiones*

Ciertamente, la conciencia moral de muchas personas ha sido moldeada por una religión. *Pero no siempre ocurre así.* Cuando ocurre, esta concepción religiosa puede volverse problemática. El papel atribuido a la divinidad puede entrar en conflicto con las descripciones del universo y de su origen producidas por las ciencias, como la cosmología, la paleontología o la antropología. El código de conducta moral puede ser puesto en duda por la ética contemporánea. Si no se tienen buenas razones para creer en la existencia de una divinidad y si las teorías éticas contemporáneas no recurren a ella, las morales basadas sobre la religión pierden mucho de su atractivo (véase la figura I.4).

Ya tendremos ocasión de hablar de los conflictos que surgen entre la concepción religiosa de la moral y la concepción atea, en el capítulo VI, cuando abordaremos el estudio de los pensadores del siglo XVIII, el “Siglo de las Luces”. Esta época muestra de manera ejemplar cómo se puede argumentar para sustituir las morales basadas sobre las religiones por morales basadas en el examen de las necesidades, los sentimientos, los intereses y las relaciones humanas. A los religiosos que decían: “Si abandonáis la idea de una divinidad, no se sostendrá ya ninguna moral”, respondían esos filósofos: “Eso es ridículo. Se puede fundar la moral sobre otra cosa que no sean entes fantásticos; además, vuestras religiones son buenos ejemplos de instituciones profundamente inmorales y corrompidas hasta la médula. Para mejorar a los hombres hay que destruir cuanto antes las religiones”. Mas para mostrar que la ética no está esencialmente ligada a la religión, acaso baste indicar que entre los estudiosos

FIGURA I.4. *Dos tipos de conflicto*

de la ética que han dejado su huella en los dos últimos siglos, sólo una minoría creía en la existencia de una divinidad y de ella hacía derivar su moral.

Pero, podría decirse, ¿no formulan las religiones un gran número de recomendaciones absolutamente sensatas? Desde luego. ¿Qué mal hay en la idea cristiana según la cual debe amarse al prójimo? No es gran cosa. Sin embargo, debe notarse que esta idea no es propia de la religión cristiana. El filósofo chino Mo-tseu la defendía ya en el siglo V antes de nuestra era, así como los utilitaristas del siglo XIX y la mayoría de los filósofos contemporáneos. En pocas palabras, las teorías éticas contemporáneas que se oponen a las teorías religiosas no necesariamente sostienen siempre principios opuestos a los de las teorías religiosas. Pero cuando están de acuerdo con ellas, no es por las mismas razones.

Añadamos que la idea según la cual la ética debe basarse en la religión a veces ha sido defendida por ateos.²² Esto conduce a menudo, entonces, a una visión relativista de la moral, que le niega todo valor real. Esto se expresa mediante reflexiones de este tipo: “La religión carece de fundamento. Ahora bien, como la moral debe basarse en la religión, la moral también carece de fundamento”.²³

Llega a ocurrir así que la idea según la cual la ética debe basarse en la religión contribuye a la popularidad de las creencias religiosas. Por ello, algunas personas razonan de esta manera: “La religión no me dice gran cosa en sí misma. Sin embargo, como yo considero que la moral es importante y que necesariamente debe basarse en la religión, tendré que adoptar una religión”. Una vez puesta en duda la necesidad de la conexión entre la moral y la religión, esas dos argumentaciones resultan, desde luego, incorrectas.

¿QUÉ NEXOS HAY ENTRE ÉTICA Y DERECHO?

La ética mantiene relaciones con el derecho. Algunas leyes son justas, otras injustas, algunas son buenas en el plano moral, otras malas. Ese tipo de evaluaciones, muy frecuentes, son *evaluaciones morales de las leyes* y dependen, por tanto, de la ética.

²² Un ateo considera racionalmente justificado creer que las divinidades no existen. Los ateos no dogmáticos están dispuestos a cambiar de idea, pero consideran que no recae en ellos la carga de la prueba, y que es a quienes creen en la existencia de la divinidad a los que corresponde presentar la prueba de su creencia y que, mientras tanto, resulta más razonable no creer.

²³ Trataremos en detalle la visión relativista de la moral en el capítulo siguiente.

Además del principio general según el cual las leyes se evalúan en el plano moral, se nos ocurren ciertas cuestiones más particulares cuando reflexionamos sobre los nexos entre el derecho y la moral. Pensemos, especialmente, en la cuestión de la *desobediencia civil*: ¿se puede tener, en determinadas circunstancias, el deber de desobedecer las leyes y, en caso afirmativo, en cuáles circunstancias?²⁴

Pensemos asimismo en la interpretación y la aplicación de las leyes. Con frecuencia ocurre que intervienen consideraciones morales en el proceso mismo de interpretación o de aplicación de las leyes. Así, en muchas de las causas presentadas en el Tribunal Supremo entran en conflicto principios de carácter moral.

Las penas impuestas a quienes no respetan las leyes, y los principios que rigen la severidad de esas penas también son objeto de evaluaciones morales. Eso es lo que se llama la justicia correctiva o la justicia en materia de criminalidad. Se trata especialmente allí de la pena de muerte, de la legitimidad de las sentencias ejemplares, de los derechos de las víctimas, de lo que hace que una sentencia sea proporcional al delito, etcétera.

Las cartas de los derechos se sitúan asimismo en la intersección del derecho y la ética. Esas cartas enuncian principios jurídicos generales que determinan la orientación de una sociedad. Puede llegar a ocurrir que algunas de sus disposiciones particulares sean refutadas. Pensemos, por ejemplo, en la “cláusula *nonobstant*” que permite al gobierno sustraerse de ciertos artículos de la *Carta canadiense de los derechos y de las libertades*.²⁵ También puede ocurrir que la cuestionada sea la existencia misma de estos derechos y esas libertades. En efecto, hay quienes consideran que limitan demasiado el poder de los parlamentos y preferirían que en algunos asuntos la autoridad última fuese el parlamento y no un tribunal. También consideran que las cartas de derechos confieren demasiado poder a los jueces.

Además de hacer la evaluación moral de las propias leyes, puede hacerse asimismo la de ciertos aspectos del sistema de administración de justicia. Por ejemplo, es posible interrogarse sobre la duración de los plazos, sobre lo acce-

²⁴ En la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo se reproducen textos del filósofo Henry David Thoreau y del político Martin Luther King que tratan precisamente esta cuestión. Joel Feinberg define así la desobediencia civil: una infracción a la autoridad legal o política cometida abiertamente en nombre de una causa superior o así considerada. Joel Feinberg, *Civil Disobedience in the Modern World*, en Joel Feinberg y Hyman Gross (dirs.), *Philosophy of Law*, Wadsworth, Belmont, 1986, p. 129.

²⁵ Se trata del artículo 33.

sible de los servicios jurídicos a la clase media, sobre la negociación de los informes de la defensa, etcétera.²⁶

Hemos dicho antes que es posible aprobar o desaprobar moralmente las leyes. De ahí se desprende que la libertad de la que gozamos en el plano legal no equivale a nuestra libertad moral. En efecto, bien se puede —desde el punto de vista legal— ser libre de hacer cosas cuando no se siente uno moralmente libre de hacerlas. Pensemos, por ejemplo, en las personas que se negaban a poseer esclavos en una época en que era legalmente posible tenerlos. Y también, a la inversa, se puede no ser libre de hacer algo desde el punto de vista legal pero considerarse libre, incluso moralmente obligado a hacerlo. Así, muchas personas, con razón o sin ella, se consideran moralmente libres de procurarse drogas y de consumirlas. En cuanto a la obligación moral de violar las leyes, queda ilustrada por la problemática de la desobediencia civil, antes mencionada. Puede verse, pues, que la libertad legal y la libertad moral son dos cosas muy diferentes, aunque, desde luego, llega a ocurrir que nuestra conciencia moral, tanto como la ley, nos prohíba realizar un acto. Sucede así, por ejemplo, al conductor que se niega a manejar en estado de ebriedad.

Asimismo, se puede comprobar una diferencia similar entre responsabilidad legal y responsabilidad moral. En efecto, que no se considere a alguien responsable de un asunto en el plano legal, no significa que no tenga responsabilidad moral. Eso se puede comprobar fácilmente si, por ejemplo, pensamos en el hecho de que es posible sentir la obligación moral de ayudar a una amiga a mudarse de domicilio o de prestarle los apuntes de un curso, aunque no se tenga ninguna responsabilidad legal de hacerlo. También, si alguien le niega reiteradamente su ayuda a un amigo víctima de la depresión, y este amigo se suicida, probablemente se atribuirá el primero cierta responsabilidad moral, aunque no tenga ninguna desde el punto de vista legal.

¿Qué decir de la diferencia entre reglas morales y leyes? La moral está compuesta, como es sabido, de reglas que se aplican a las acciones humanas. Tal como en el caso del derecho. Sin embargo, las reglas morales se distinguen de las leyes al menos en tres aspectos. En primer lugar, no se puede simplemente decretar que tal regla moral ya no es válida y que otra va a ocupar su lugar, como se hace con las leyes. A menudo escuchamos la declaración siguiente: “A

²⁶ La negociación del alegato de la defensa es la práctica por la cual el fiscal acusador y el abogado de la defensa se ponen de acuerdo para cambiar un veredicto de culpabilidad por una acusación reducida y, en consecuencia, por una pena menos severa. Para un punto de vista crítico sobre el sistema judicial de Quebec, véase, entre otros, Rodolphe Morrissette, *Les juges —Quand éclatent les mythes*, VLB éditeur, Montreal, 1994.

partir del próximo primero de noviembre, tal actividad dejará de ser *illegal*". In-sensato sería decir: "A partir del primero de noviembre próximo, ¡tal actividad dejará de ser *immoral!*" Una segunda particularidad que distingue las leyes de las reglas morales la muestra el hecho de que una persona no puede darse sus propias leyes, pero bien puede darse sus propias reglas morales. Por último, la violación de una ley trae aparejado, en principio, un castigo externo, como una multa, una prohibición o un periodo en prisión, mientras que la violación de una de las propias reglas morales acarrea, más bien, un castigo interno: no se puede estar orgulloso de uno mismo.

Recordemos el pasaje de Isócrates antes citado en este capítulo: "Si cometes una acción de la que has de avergonzarte, no esperes que permanezca oculta siempre, pues si no la descubren los demás, tú siempre sabrás de ella". Desde luego, como un acto puede estar prohibido por la ley y por nuestra propia conciencia moral, los aspectos internos y externos es posible combinarlos. Además, la violación de una de nuestras propias reglas morales, si es comúnmente admitida por quienes nos rodean, podrá ocasionar una combinación de culpabilidad personal y de reproches de los demás, e incluso de consecuencias externas como la pérdida de amigos o una mala reputación.

Terminemos esta sección diciendo algunas palabras sobre las maneras en que pueden interactuar las reglas morales y las leyes. Dado que evaluamos las leyes existentes sobre la base de normas morales, no es sorprendente que la evaluación que los ciudadanos hacen de una ley genere su modificación o su abolición. También llega a pasar que la opinión pública impulse al legislador a adoptar leyes en cierto campo. En ese caso, cambios ocurridos en la opinión pública tal vez causen la adopción o la modificación de leyes. Piénsese en que durante los últimos 30 años tales presiones han estado en el origen, por una parte, de la mayor severidad de las leyes (o de las penas) relativas a las agresiones sexuales, a la violencia familiar o a la conducción de vehículos en estado de ebriedad y, por otra parte, de la menor severidad de las leyes (o de las penas) relativas a la posesión de drogas suaves (véase la figura 1.5).

Pero también ocurre lo contrario. Una modificación de las leyes puede contribuir a producir un cambio de las mentalidades. Pensemos, por ejemplo, en

FIGURA 1.5



FIGURA 1.6



las leyes que hacen obligatorio llevar el cinturón de seguridad en automóvil, o el casco protector en motocicleta. Esas leyes, bastante impopulares al ser decretadas, han contribuido a modificar las actitudes de la gente y gozan de gran aceptación en nuestros días. A menudo se justifican esas leyes diciendo que las mentalidades no evolucionan con rapidez y que la gente no se inclina a evaluar correctamente sus intereses a largo plazo (véase la figura 1.6).

Tales argumentos plantean la cuestión del *paternalismo*, es decir, de la actitud que consiste en imponer una decisión a alguien, contra su parecer, por su propio bien. Es obvio que los casos de paternalismo estatal pueden plantear un problema moral, y sin duda hay que estar en guardia: una imposición momentánea a la voluntad popular, por una buena causa, fácilmente puede servir de pretexto para la adopción de medidas claramente inaceptables.

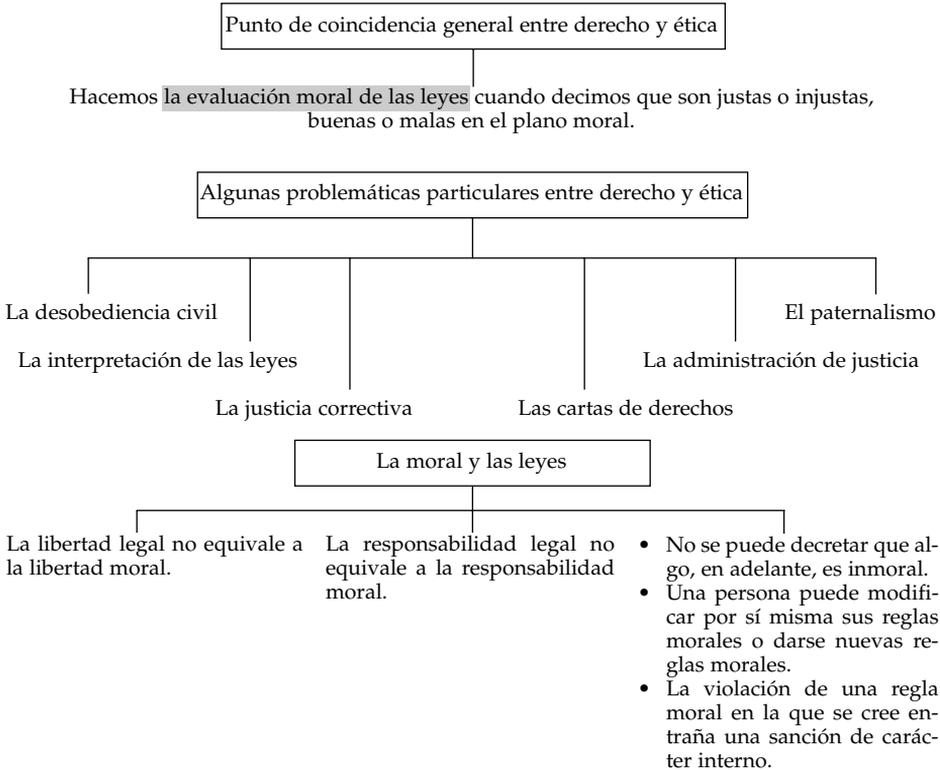
El esquema de la página siguiente resume esta sección sobre los nexos entre ética y derecho (véase la figura 1.7).

¿QUÉ NEXOS HAY ENTRE ÉTICA Y CIENCIAS HUMANAS?

Pasemos ahora al examen de los nexos entre ética y ciencias humanas. Nos centraremos particularmente en la economía, la antropología y la psicología.

Lo ético mantiene nexos privilegiados con lo económico. Adam Smith (1723-1790) fue un gran teórico en la ética y gran economista. Mientras escribía la obra clásica de economía *La investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Smith pasó buena parte de su carrera enseñando ética y también produjo la obra clásica de ética *Teoría de los sentimientos morales*. Pensemos también en John Stuart Mill (1806-1873), autor de la obra clásica de economía *Principios de economía política* y de las obras clásicas de ética *El utilitarismo* y *De la libertad*. Entre los contemporáneos se pueden señalar a Amartya Sen, célebre especialista en economía del bienestar, rama de la economía que trata de la maximización del bienestar humano, así como a John Harsanyi, autor de obras célebres de ética a quien se otorgó el Premio Nobel de Economía en 1994.

FIGURA I.7. *Los nexos entre ética y derecho*



¿A qué se deben estos entrelazamientos? La economía se interesa en la producción y en la distribución de los bienes y los ingresos. Ahora bien, hablar de distribución de bienes y de ingresos es pensar en distribuciones *justas e injustas*. Además, la naturaleza de los sistemas económicos ejerce influencia considerable sobre la realidad social. Por ello, es claro que el capitalismo surte efectos positivos y negativos sobre la sociedad. El examen de los problemas creados por el capitalismo y de las soluciones consideradas, especialmente la puesta en vigor y la gestión de programas sociales por el sector público, implica consideraciones a la vez económicas y éticas. Desde luego, es esencial tomar en cuenta, asimismo, la dimensión económica para evaluar bien cierto número de cuestiones de orden ético, aunque sólo fuese para tratar de ver las consecuencias de medidas o de programas eventuales. Pensemos en los proyectos tendientes a reducir la semana laboral o a imponer la división del trabajo. Pensemos también en las políticas radicales de pleno empleo que obligaran, por

ejemplo, a limitar la libertad de acceso a ciertos programas universitarios en los campos en que hay pocos empleos.

La antropología, por su parte, con sus descripciones de costumbres del extranjero, nos obliga a distanciarnos de nuestros propios códigos morales, a *relativizarlos*, a considerarlos con mayor objetividad. A menudo nos lleva hacia el relativismo, es decir, hacia la idea según la cual todos los valores son equivalentes. Un antropólogo serio, deseoso de describir y de comprender bien el funcionamiento de otras culturas, evidentemente tratará de evitar hacer juicios morales que perjudiquen su trabajo. Sabido es que las descripciones tendenciosas de culturas ajenas a menudo sirven después para reforzar los prejuicios y los estereotipos al respecto. Por tanto, los antropólogos tienen razón al desconfiar y al incitarnos a desconfiar de las distorsiones que crea nuestra propia cultura en la percepción del comportamiento de los pueblos de otras culturas. Sin embargo, hay un gran paso entre esta prudencia perfectamente justificada y la conclusión de que las morales de todas las culturas son equivalentes y que no podemos hacer ningún juicio fundado sobre una práctica que nos parece condenable: por ejemplo, la mutilación sexual. Nos *negaremos* a dar ese paso. El capítulo siguiente estará consagrado a esta cuestión.

También la psicología mantiene nexos estrechos con la ética. De ello son testimonio, especialmente, los estudios del psicólogo Jean Piaget y los de Lawrence Kohlberg y de sus sucesores, quienes intentaron demostrar que la evolución moral de un individuo sigue ciertas etapas precisas.²⁷ Se pueden citar en segundo lugar las investigaciones sobre la influencia de nuestras características psicológicas sobre nuestros sentimientos, nuestros razonamientos, nuestras maneras de identificarnos con los demás, de imaginarnos en su lugar, etcétera.²⁸

Después de haber indicado algunas conexiones entre las investigaciones de los especialistas en ética y las de los investigadores de las ciencias humanas, examinemos el lugar de la ética, y más generalmente de los valores, en el *trabajo* mismo del investigador de las ciencias humanas. En su papel de científicos, los investigadores de las ciencias humanas no hacen otra cosa que tratar de describir o de explicar. Desde luego, cuando adoptan una teoría en lugar de

²⁷ Acerca de Piaget, véanse Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, París, 1969, y Pierre Moessinger, *La psychologie morale*, PUF, París, 1989. Acerca de Kohlberg, véanse Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper & Row, San Francisco, 1981, así como el número especial de la revista *Ethics*, vol. 92, núm. 3, abril de 1982, y T. M. Reed, "Developmental Moral Theory", en *Ethics*, vol. 97, núm. 2, enero de 1987, pp. 441-456.

²⁸ Véanse, por ejemplo, el excelente artículo "Ethics and Cognitive Science" de Alvin I. Goldman, *Ethics*, vol. 103, núm. 2, enero de 1993, pp. 337-360, y *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* de Mark Johnson, Chicago University Press, Chicago, 1994.

otra porque les parece *mejor*, están haciendo juicios de valor. Esos juicios de valor son de la misma naturaleza que los que hacen los biólogos o los físicos que evalúan las teorías biológicas y físicas.²⁹ No son juicios sobre el valor *moral* de una acción, de una institución, etc., sino juicios sobre el *valor de una teoría*. Se les llama más específicamente juicios de valor epistémicos.³⁰

También llega a ocurrir que un investigador incluya juicios de valor específicamente *morales* en sus trabajos, en especial cuando desempeña el papel de consejero. Por ejemplo, pensemos en un sociólogo que da por sentado que un alza del índice de suicidios es algo deplorable, o un economista que considera que el desempleo o la inflación³¹ son plagas sociales. ¿Es esto problemático? Nos parece que no, si se trata de juicios morales triviales. Un economista o un sociólogo no tienen que explicar por qué la pobreza o el analfabetismo son malos en el plano moral. Por cierto, los juicios morales triviales no sólo intervienen en las ciencias *humanas*. Así, los ingenieros especializados en el ambiente reconocen que la contaminación es mala, los médicos dan por sentado que la salud es un bien y el sufrimiento un mal. Desde luego, si el economista, el ingeniero o el médico aplican juicios morales controvertidos o controvertibles, deberán señalarlo, reconocer que esto se sale de su campo especializado específico, y justificar el uso que de ellos haga. Por último, si tales juicios morales influyen tendenciosamente sobre su evaluación de los méritos científicos de una teoría, evidentemente estará en falta.

Las convicciones morales de una persona también pueden intervenir en la elección de su profesión. Así, quienes se dedican a la sociología, al servicio social o a la técnica de trabajo social suelen compartir ciertos valores, en especial cierta sensibilidad a los problemas sociales. Esto es muy natural. Los valores de un investigador también pueden llevarlo a interesarse más por ciertos tipos de investigaciones que por otros. De este modo, una criminóloga feminista podrá mostrarse más interesada en una investigación sobre las causas de la violencia contra las mujeres que en las causas de los fraudes fiscales. Por último, los valores también pueden llevar a un investigador a considerar que una teoría es

²⁹ Sobre los juicios de valor epistémicos, véase el capítulo VIII de nuestra obra *Connaissance et argumentation* (ERPL, 1992). Sobre la ética en la ciencia, véase el anexo 7 de la misma obra.

³⁰ Debe notarse que *aun cuando* los estudios de los investigadores *se hagan sobre* los valores morales de una cultura o de un grupo de personas, no por ello ha de concluirse que los propios investigadores hacen juicios de valor morales. ¡Describir los valores morales o explicarlos no quiere decir que se aprueben o se desapruében esos valores morales! Un sociólogo que no sea racista bien puede hacer un estudio sobre el racismo, sin que en él intervengan sus propios juicios de valor morales.

³¹ Si ciertas categorías de personas pueden pedir que sus ingresos sean indizados a la inflación, otras no tienen esa posibilidad. Las personas con ingresos fijos, en especial las personas jubiladas que reciben pensiones, se empobrecen cuando surge la inflación.

más interesante que otra, a esperar que tal teoría sea verdadera y no otra. Esto evidentemente no plantea un problema particular, a menos, como hemos dicho antes, que esos valores afecten su evaluación epistémica de los méritos de las hipótesis y de las teorías.

Los investigadores de las ciencias humanas también pueden encontrarse en situaciones problemáticas cuando trabajan para empresas o dependencias gubernamentales que sostienen políticas particulares. Pensemos, por ejemplo, en un economista a quien su superior le dice: "Quiero que haga usted un estudio al respecto y *quiero que llegue usted a la conclusión* de que mi proyecto es el mejor". Y, aun sin amenazas abiertas, un investigador bien puede advertir que a su patrón no le gustaría nada que llegara a ciertas conclusiones. Desde luego, tales situaciones plantean problemas de ética. No son, sin embargo, particulares de las ciencias humanas: bien puede ocurrir que un ingeniero o un investigador en el sector farmacéutico se encuentre en la misma situación.

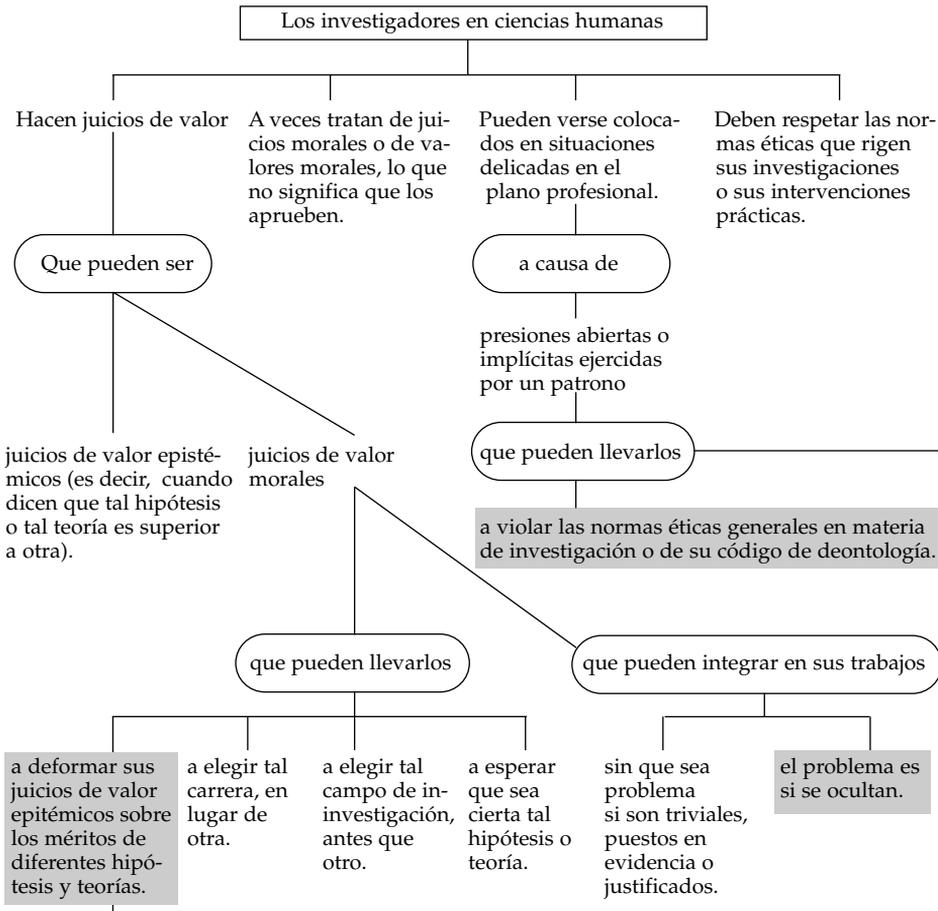
Por último, cuestiones éticas particulares se plantean en un gran número de disciplinas científicas y técnicas humanas, ya sea en la investigación (ética de la investigación en psicología, en antropología) o en la práctica (trabajo social, educación especializada). En varios casos se han redactado códigos de deontología, para guiar la investigación o la intervención de los profesionales.

La figura 1.8 retoma el conjunto de nuestro examen de las relaciones entre la ética y el trabajo del investigador en ciencias humanas.

RESUMEN

1. La ética es una de las ramas de la filosofía. Se centra en la moral y hace análisis y teorías sobre la naturaleza, la función y el valor de los juicios morales. Desde otro punto de vista, también se puede concebir la ética como el examen de las justificaciones racionales de nuestros juicios morales.
2. La ética tiende a permitirnos hacer evaluaciones morales mejor pensadas, más críticas, más racionales del comportamiento ajeno, de la organización social, o de las decisiones que hemos de tomar en cuanto a nuestro comportamiento.
3. Hacemos diariamente juicios morales, sea como *espectadores*, sea como *actores*.
4. La ética es de gran importancia porque los juicios morales están en el meollo mismo de nuestras vidas (véase la figura 1.2).

FIGURA I.8. *Los nexos entre ética e investigación en ciencias humanas*



Nota: Las situaciones problemáticas se encuentran en los recuadros sombreados.

5. Una conciencia moral puede caracterizarse, en primer análisis, por siete elementos (véase el cuadro I.1).
6. Se debe distinguir entre “tener principios” y “adherirse dogmática o fanáticamente a principios”.
7. La ética no trata particularmente del comportamiento sexual, ni está ligada particularmente a la religión.

8. Existe un entrelazamiento general entre derecho y ética: hacemos la evaluación moral de las leyes cuando decimos que son justas o injustas, que son buenas o malas desde un punto de vista moral. También existen varios entrelazamientos particulares.
9. La libertad moral no equivale a la libertad legal.
10. La responsabilidad moral no equivale a la responsabilidad legal.
11. Las teorías éticas mantienen nexos con las ciencias humanas.
12. El trabajo de investigación en ciencias humanas y más generalmente el trabajo de investigación en las ciencias, pueden plantear cuestiones éticas diversas.

TEMAS DE REFLEXIÓN

*Un conflicto entre ley y moral:
Thoreau y la guerra entre los Estados Unidos y México*³²

Henry David Thoreau (1817-1862). Filósofo y naturalista de Estados Unidos. Las dos obras que le valieron la celebridad son *La desobediencia civil* (1849), que influyó notablemente sobre Gandhi y Martin Luther King, y *Walden* (1854), donde relata sus reflexiones durante los dos años en que vivió en una cabaña en las orillas del lago Walden. También participó en el “ferrocarril subterráneo”, red de antiesclavistas que hacía pasar esclavos de Estados Unidos a Canadá.

[...] Creo que primero debemos ser hombres y después ciudadanos. No es conveniente cultivar tanto respeto por la ley, como por lo correcto. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que creo correcto. Se ha dicho con verdad que la corporación no tiene conciencia, pero una corporación de hombres conscientes es una corporación *con conciencia* [...]

¿Cómo debe comportarse un hombre frente a este gobierno norteamericano de hoy? Respondo que no puede asociarse a él sin desgracia. No puedo reconocer ni por un instante a esa organización política como *mi* gobierno, que es también el gobierno del *esclavo*.³³

³² Henry David Thoreau, *La desobediencia civil*, en *Antología de Henry David Thoreau*, prólogo y selección de Mario Alejandro Henestrosa Solórzano, Ediciones Oasis, México, 1970, pp. 52-61 y 64. El texto original de Thoreau fue publicado por vez primera en 1849 en una revista, y luego reproducido en *A Yankee in Canada* en 1866.

³³ En la época en que fue escrito este texto, la esclavitud era legal en Estados Unidos. En el Alto Canadá, una ley de 1793 prohibía hacer entrar nuevos esclavos, y los hijos de ex esclavos quedaban libres al llegar a los 25 años. En el Bajo Canadá, visto que los jueces daban muestras de li-

Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, o sea el derecho a negar acatamiento y a resistir al gobierno cuando su tiranía o su ineficiencia son grandes e intolerables. Pero casi todos dicen que tal no es el caso ahora. Sin embargo tal fue el caso, opinan, en la Revolución de 1775.³⁴ Si alguien me dijese que éste fue un mal gobierno porque impuso tributos a ciertos artículos extranjeros traídos a sus puertos, es muy probable que no haga cuestión sobre el particular, porque puedo prescindir de ellos.³⁵ Todas las máquinas tienen su fricción, y posiblemente ésta haga suficiente bien como para contrabalancear el mal. De todos modos, es un gran mal hacer alharaca por eso. Pero cuando la fricción viene a tener máquina propia, y la opresión y el robo se organizan, sostengo que ya no debemos tener más máquina así. En otras palabras, cuando un sexto de la población de una nación, que se ha propuesto ser el refugio de la libertad, es esclava, y cuando todo un país³⁶ es arrollado injustamente y conquistado por un ejército extranjero y sometido a ley marcial, creo que no es prematuro que los hombres honestos se rebelen y hagan revolución. Lo que hace más imperioso este deber es el hecho de que el país así arrollado no es el nuestro, sino que nuestro es el ejército invasor [...]

El pueblo tiene que cesar de tener esclavos y de hacer la guerra a México, aunque le cueste su existencia como pueblo [...]

Prácticamente hablando, los que se oponen a la reforma en Massachussets no son un centenar de miles de políticos en el Sur, sino un centenar de miles de comerciantes y agricultores de aquí, que tienen más interés en el comercio y en la agricultura que en la humanidad y no están dispuestos a hacer justicia al esclavo ni a México, *cueste lo que cueste*. No luchó contra enemigos distantes sino contra aquellos que cerca de nosotros colaboran y se solidarizan con los que están lejos, y sin los cuales serían inofensivos. Acostumbramos decir que las masas humanas no están preparadas, pero el mejoramiento es lento, porque los pocos no son materialmente más sabios ni mejores que los muchos. No es tan importante que los muchos sean tan buenos como usted, como que haya alguna bondad absoluta en alguna parte, porque esto hará fermentar todo el amasijo. Hay millares que *en opinión* se oponen a la esclavitud y a la guerra, pero que, sin embargo, no hacen nada por poner coto a

beralidad en los asuntos de conflicto entre amos y esclavos, los propietarios de esclavos hicieron trámites en la Cámara de la Asamblea para hacer reconocer la legitimidad de la esclavitud. Los diversos proyectos en ese sentido fueron sucesivamente rechazados, y la esclavitud desapareció, por falta de esclavos. El último esclavo fue vendido en 1798.

³⁴ La revolución norteamericana mediante la cual se logró que Estados Unidos se independizara de Inglaterra. Comenzó en Concord en 1775.

³⁵ Uno de los acontecimientos que contribuyeron a desencadenar la guerra entre Estados Unidos e Inglaterra fue la rebelión norteamericana contra el impuesto de mercancías como el té.

³⁶ México. La guerra de Estados Unidos contra México se hizo para anexionar Texas y arrebatar a México California y el territorio que se convertiría en Nuevo México.

ambas; que, estimándose hijos de Washington y Franklin, se sientan con las manos en los bolsillos y dicen que no saben qué hacer, y no hacen nada; quienes hasta relegan la cuestión de la libertad a la cuestión del comercio libre, y leen tranquilamente las cotizaciones de la bolsa junto con las últimas noticias de México, después de cenar, y que a veces se quedan dormidos sobre ambas. ¿Cuál es hoy la cotización de un hombre honesto y un patriota? Vacilan, se lamentan y a veces peticionan, pero no hacen nada de buena gana ni con efecto. Esperan, bien dispuestos, que otros remedien el mal, que ya no tengan que lamentarse. A lo sumo sólo otorgan un voto baladí y enclenque apoyo y aprobación a lo correcto, y eso es todo [...]

Ni siquiera *votar por lo correcto es hacer nada por él*. Simplemente es expresar débilmente a los hombres el deseo de que prevalezca [...]

¡Oh! ¡Que no pueda yo encontrar a un *hombre*, a un hombre verdadero, y no un pelele al que se puede dar vuelta como a un guante! [...]

No es deber de hombre, en efecto, dedicarse a la erradicación de ningún mal, por enorme que fuere; puede tener todavía propiamente otras ocupaciones que lo absorban, pero es su deber, por lo menos, lavarse las manos y, si ya no le dedica el pensamiento, no prestarle prácticamente su apoyo. Si yo me dedico a otras empresas y contemplaciones, primero debo cerciorarme, por lo menos, de que no las realizo sentado sobre los hombros de otro. Debo colocarlo primero a él, para que él también busque lo que anhela. Veamos cuán crasa inconsistencia se tolera. He oído decir a algunos de mis conciudadanos: “Ojalá me ordenasen ayudar a sofocar alguna insurrección de esclavos o marchar a México: iban a ver si iría”, y sin embargo estos mismos hombres, directamente por su acatamiento, y, por lo tanto, indirectamente, cuando menos, con su dinero, han proporcionado cada uno de ellos un reemplazante.³⁷ [...]

¿Cómo un hombre puede conformarse con tener una opinión simplemente, y *disfrutarla*? ¿Hay algún goce en ella si opina que ha sido agraviado? Si su vecino le estafa un dólar, usted no se conforma con saber que lo han estafado ni con decir que lo han estafado, o ni siquiera con pedirle que le pague lo que le debe, sino que inmediatamente toma medidas concretas para obtener el importe completo y fijarse en que no lo vuelvan a estafar. La acción por principios, la percepción y el desempeño del derecho, modifica las cosas y relaciones [...]

Existen leyes injustas; ¿debemos conformarnos con obedecerlas, tratar de enmendarlas y acatarlas hasta que hayamos triunfado, o transgredirlas de inmediato? Los hombres en general, bajo un gobierno como éste, creen que deben esperar hasta convencer a la mayoría que se debe modificarlas. Creen que si resisten, el re-

³⁷ Financiaron a los soldados mediante sus impuestos.

medio sería peor que la enfermedad. Pero es falta del gobierno mismo que el remedio sea peor que la enfermedad. El *gobierno* lo empeora. ¿Por qué no es más capaz de anticiparse y proveer la reforma? ¿Por qué no aprecia a su sabia minoría? ¿Por qué clama y se resiste antes de ser atacado? ¿Por qué no alienta a sus ciudadanos a estar alertas para señalar sus faltas y *obrar* mejor de lo que obraría con ellas? [...]

Si la injusticia forma parte de la fricción necesaria de la maquinaria de gobierno, dejémosla pasar, que pase; con el tiempo desaparecerán las asperezas y la máquina se desgastará. Si la injusticia tiene una cuerda, una polea, una soga o un eje exclusivo para ella misma, entonces se podría considerar si el remedio no será peor que la enfermedad, pero si es de tal naturaleza que requiere que usted sea el agente de injusticia para otro, entonces sostengo que debe violar la ley. Que su vida sirva de freno para parar la máquina. De todas maneras, lo que debo hacer es tratar de no prestarme a fomentar el mal que condeno [...]

El hombre no debe hacerlo todo, pero sí algo; y como no puede hacerlo *todo*, no hace falta que haga *algo malo* [...]

No titubeo en decir que quienes se llaman a sí mismos abolicionistas deben retirar inmediatamente su apoyo, tanto en persona como con sus bienes, al gobierno de Massachusetts, y no esperar a que formen mayoría antes de adquirir el derecho a prevalecer por medio de ella [...]

Bajo un gobierno que encarcela injustamente a cualquiera, el verdadero lugar del hombre justo también es la prisión.³⁸ [...]

Me cuesta menos en todo el sentido incurrir en la penalidad de la desobediencia al Estado, de lo que me costaría obedecer. Me sentiría como si yo valiera menos en ese caso.

*Un conflicto entre ley y moral: Martin Luther King
y los derechos de los negros en Estados Unidos*

Martin Luther King (1929-1968). Líder político de Estados Unidos que militó por los derechos de los negros, preconizando la no violencia y la desobediencia civil. Recibió el Premio Nobel de la Paz en 1964. Murió asesinado.

³⁸ Habiéndose negado a contribuir con sus impuestos al financiamiento de la guerra contra México y a un régimen que legalizaba la esclavitud, Thoreau fue encarcelado en julio de 1846. Sólo pasó en prisión una noche, pues alguien llegó a pagar su multa... lo que no le agradó a él, pues así su gesto perdía peso. Según ciertos autores, el recaudador de impuestos Sam Staples, que también era el carcelero, dijo a Thoreau: "Yo pagaré por ti si no tienes dinero". Entonces Thoreau le explicó que no lo deseaba, pues se trataba de una cuestión de principios.

*La carta de la prisión de Birmingham*³⁹

Birmingham es probablemente la ciudad más segregada de los Estados Unidos. Su horrible récord de brutalidad es ampliamente conocido.

Los negros han experimentado un burdo tratamiento injusto en las cortes. Hay más bombardeos de hogares e iglesias negras sin resolver en Birmingham, que en cualquier otra ciudad de la nación. Éstos son los hechos duros y brutales del caso. Con base en estas condiciones, los líderes negros buscaron negociar con los padres de la ciudad. Pero estos últimos rehusaron consistentemente a comprometerse en negociaciones de buena fe. [...]

Ustedes expresan una gran ansiedad acerca de nuestra voluntad de romper las leyes. Ésta es ciertamente una preocupación legítima. Debido a que diligentemente urgimos a la gente a que obedezca la decisión de la Suprema Corte de 1954, que proscribía la segregación de las escuelas públicas, mirado de reojo puede parecer bastante paradójico para nosotros romper conscientemente la ley. Uno bien puede preguntarse: “¿Cómo puedo abogar por romper algunas leyes y obedecer otras?” La respuesta se encuentra en el hecho de que existen dos tipos de leyes: justas e injustas. Yo sería el primero en abogar por la obediencia de las leyes justas. Uno no sólo tiene una responsabilidad jurídica, sino también moral de obedecer las leyes justas. Por el contrario, uno tiene una responsabilidad moral de desobedecer las leyes injustas. [...]

¿Cuál es la diferencia entre las dos? ¿Cómo determina uno si una ley es justa o injusta? Una ley justa es un código hecho por el hombre que se equipara o equilibra con la ley moral o la ley de Dios.⁴⁰ Una ley injusta es un código que no está en armonía con la ley moral. Para ponerlo en términos de santo Tomás de Aquino, una ley injusta es una ley humana que no está enraizada en la ley eterna y natural. Toda ley que eleva la personalidad humana es justa. Toda ley que degrade la personalidad humana es injusta. Todos los estados de segregación son injustos porque la segregación distorsiona al alma y daña la personalidad. Da a quien segrega un sentido falso de superioridad, y al segregado, un falso sentido de inferioridad. La segregación, para utilizar la terminología del filósofo judío Martin Buber, sustituye la relación “Yo-Tú o Usted” por “Yo-eso” y termina relegando a las personas al mismo nivel de las cosas. [...] puedo moverlos a desobedecer las ordenanzas segregacionistas porque son moralmente equivocadas.

³⁹ Martin Luther King, www.colombia-noviolenencia.gov.co/html/carcel.htm. Esta carta fue escrita en prisión el 16 de abril de 1963. Constituía una respuesta a una carta de ocho sacerdotes cristianos y judíos de Alabama, que criticaban la posición de King.

⁴⁰ Martin Luther King era cristiano. Véase el ejercicio 9, al final del presente capítulo.

Consideremos un ejemplo más concreto de las leyes justas e injustas. Una ley injusta es un código por medio del cual un grupo mayoritariamente numérico o de poder obliga a obedecer a un grupo minoritario, pero que no se acoge a dicho código. Esto es la diferencia legalizada. Por la misma razón, una ley justa es un código por el cual una mayoría obliga a una minoría a que lo siga cuando está dispuesta a seguirlo ella misma. Esto es la igualdad legalizada.

Permítanme darles otra explicación. Una ley es injusta si es impuesta sobre una minoría que, como resultado de haberle denegado el derecho al voto, no participa en la promulgación o diseño de la ley. ¿Quién puede afirmar que la legislatura de Alabama, que fijó las leyes estatales de segregación, fue democráticamente elegida? A través de toda Alabama cualquier clase de métodos truculentos son utilizados para prevenir que los negros se conviertan en votantes registrados, y existen algunos condados en los cuales, aun cuando los negros constituyen una mayoría de la población, ni un solo negro está registrado. ¿Puede una ley promulgada bajo tales circunstancias ser considerada democráticamente estructurada?

Algunas veces una ley es justa en su faz e injusta en su aplicación. Por ejemplo, yo he sido arrestado bajo un cargo de marchar sin permiso. Ahora, no hay nada malo con una ordenanza que requiere un permiso para una manifestación, pero tal ordenanza se torna injusta cuando es utilizada para mantener la segregación y negarle a los ciudadanos el privilegio de la Primera Enmienda de reunión y protesta pacífica.

Espero que puedan ver la distinción que estoy tratando de señalar. En ningún sentido abogo por la evasión o desafío de la ley tal como el violento segregacionista. Eso conduciría a la anarquía. Quien quebranta una ley injusta debe hacerlo abierta y amorosamente y con la voluntad de aceptar la pena. Yo propongo que quien quebranta una ley que su conciencia le dice que es injusta y voluntariamente acepta la pena permaneciendo en prisión con el fin de despertar la conciencia de la comunidad sobre la injusticia, está en realidad expresando mayor respeto por la ley. [...]

Nunca debemos olvidar que todo lo que hizo Hitler en Alemania fue "legal" y que todo lo que los luchadores húngaros por la libertad hicieron, fue "ilegal". Era "ilegal" ayudar a un judío en la Alemania de Hitler. Aún más, estoy seguro que de haber vivido en Alemania en ese tiempo, hubiera auxiliado y confortado a mis hermanos judíos. [...]

Debo hacerles dos confesiones sinceras, mis hermanos cristianos y judíos. Primero, debo confesar que en los últimos años he estado gravemente defraudado de los blancos moderados. He llegado a la casi lamentable conclusión que el gran obstáculo para el negro en su camino hacia la libertad no es el concejal del ciudadano

blanco o el miembro del Ku Klux Klan,⁴¹ sino el blanco moderado que es más devoto del “orden” que de la justicia; quien prefiere una paz negativa que es la ausencia de tensión, a una paz positiva que es la presencia de la justicia; quien constantemente dice: “estoy de acuerdo con usted en la meta que busca, pero estoy en desacuerdo con sus métodos de acción directa”; quien en forma paternalista cree que puede fijar el cronograma para la libertad de otro hombre; quien vive por un concepto mítico de tiempo y quien constantemente aconseja al negro a esperar una “época más conveniente”. La comprensión superficial de la gente de buena voluntad es más frustrante que la absoluta incomprensión de la gente de mala voluntad. Una aceptación tibia es mucho más desconcertante que el absoluto rechazo.

Yo había esperado que los blancos moderados entendieran que la ley y el orden existen por el propósito de establecer justicia y que cuando fallan en sus propósitos, éstos se convierten en las peligrosas represas que bloquean el flujo del progreso social. [...]

Ustedes afirman en su declaración que nuestras acciones, aunque pacíficas, deben ser condenadas porque ellas precipitan la violencia. Pero, ¿es lógica esta afirmación? Es como condenar a un hombre a quien le han robado porque su posesión de dinero precipitó el malvado acto de deshonestidad. [...] Debemos concluir, como lo han afirmado consistentemente las cortes federales, que es erróneo impeler un individuo a cesar sus esfuerzos para obtener sus derechos constitucionales básicos porque su demanda puede precipitar la violencia. La sociedad debe proteger a quien ha sido robado y castigar al ladrón. [...]

Una actitud como ésta proviene de un trágico concepto erróneo del tiempo, de una noción extrañamente irracional de que existe algo en el mismo flujo del tiempo que inevitablemente curará todos los males. Realmente el tiempo es neutral. Puede ser usado constructiva o destructivamente. Más y más siento que la gente de mala voluntad ha utilizado el tiempo mucho más efectivamente de lo que lo ha hecho la gente de buena voluntad. Nosotros nos tendremos que arrepentir en esta generación, no sólo de las palabras odiosas y las acciones de la gente malvada, sino también del aterrador silencio de la gente buena. El progreso humano nunca rueda sobre las ruedas de lo inevitable; llega a pesar de los esfuerzos incansables de los hombres dispuestos a ser co-trabajadores de Dios, y sin esta dura palabra el tiempo en sí mismo se convierte en un aliado de las fuerzas de estancamiento social. [...]

Esperemos todos que las oscuras nubes del prejuicio racial se desvanezcan prontamente y que la profunda niebla de la compresión sea levantada de nuestras comunidades sumidas en el miedo y que en un no muy distante mañana las radian-

⁴¹ Grupos segregacionistas.

tes estrellas del amor y la hermandad brillen sobre nuestra nación con toda su centelleante hermosura.

Suyo por la causa de la paz y la hermandad,

MARTIN LUTHER KING, JR.

*Los estadios de desarrollo moral de Kohlberg
(última versión)⁴²*

El psicólogo Kohlberg distinguía los cinco siguientes estadios de desarrollo moral.

- Los estadios preconventionales (en que se adopta la perspectiva del individuo particular)
 - Estadio 1:* "Lo que está mal es aquello por lo cual podrían castigarme."
 - Estadio 2:* "Lo que está bien es lo que va en mi interés inmediato."
- Los estadios convencionales (en que se adopta la perspectiva de un individuo que es miembro de una sociedad determinada).
 - Estadio 3:* "Lo que está bien es hacer lo que la gente espera que se haga, respetar nuestros papeles de amigo, de padre, etc. 'Ser una buena persona' significa tener buenas intenciones y pensar en los demás."
 - Estadio 4:* "Lo que está bien es respetar los compromisos contraídos. Las leyes deben respetarse siempre, salvo en el caso de conflictos extremos con otros principios fundamentales."
- El estadio posconvencional (en que se adopta la perspectiva de un individuo que sigue los principios sobre los cuales *debiera estar fundada* una sociedad justa).
 - Estadio 5:* Perspectiva de los derechos humanos y del bienestar común.

Kohlberg comprobó que los estudiantes de primer año de la universidad a menudo pasaban por una fase relativista, durante la cual todo parecía lícito. En una época llamó a esta fase el estadio 4 y medio. Como para nosotros reviste

⁴² En la última versión de su teoría, Kohlberg reconoce que los estadios 6 y 7 que había postulado no fueron confirmados por sus investigaciones. Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, 1984, tomo 2, pp. 173-178, pp. 270-272 y pp. 634-635. Sobre el estadio 4 y medio, véanse pp. 440-444.

interés particular, dedicaremos todo el capítulo siguiente al relativismo. La perspectiva de los derechos humanos y del bienestar común, de los principios sobre los cuales debiera fundarse una sociedad justa, será la perspectiva en la cual nos situaremos en toda la obra.

EJERCICIOS

1. Relea el ejemplo de Natalia, que ve la televisión (p. 18). Luego, con ayuda de un diario, haga un ejercicio similar, identificando los artículos con dimensión moral o que suscitan en usted una reflexión moral, indicando brevemente, como lo hemos hecho en el ejemplo de Natalia, las reflexiones espontáneas que se le ocurran.
2. Relea la sección en que se trata de los diversos rasgos de una conciencia moral según Richard Brandt, y luego muestre cada uno de esos rasgos con ejemplos propios de usted.
3. ¿Qué responder a alguien que dice: “La ética se debe rechazar porque es una cuestión de principios, y la gente de principios es gente inflexible y dogmática”?
4. Presente un ejemplo de ley actual —distinta de las mencionadas en el capítulo— que usted considere personalmente injusta, y explique por qué le parece así.
5. ¿Qué responder a alguien que afirma: “Se debe rechazar la ética porque es un asunto de moral sexual represiva”?
6. Presente un ejemplo de comportamiento que le parezca inadmisibles y a propósito del cual querría usted que se legislara.
7. ¿Qué responder a alguien que afirme: “Los investigadores de ciencias humanas tienen valores. Por consiguiente, sus investigaciones no pueden ser rigurosas”?
8. ¿Cuáles son las dos ideas del texto de Thoreau que más le llamaron la atención (p. 48)? ¿Qué piensa usted de cada una de esas dos ideas? Justifique su respuesta.
9. ¿Cree usted que hay que ser cristiano para apoyar la posición moral de Martin Luther King (p. 51)? Justifique su respuesta. ¿Cree usted que es necesario ser negro para dejarse convencer por los argumentos de Martin Luther King? Justifique su respuesta.

¿Cuáles habían sido sus respuestas a las preguntas 1, 4, 5, 6 y 38 de la sección "Preguntas preliminares", p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿conserva usted, de todos modos, su posición? ¿La matiza usted? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

Brandt, Richard B., *A Theory of Good and Right*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Lyons, David, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

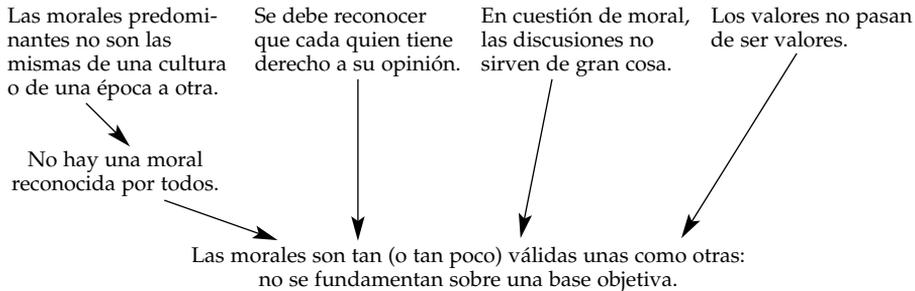
II. EL RELATIVISMO MORAL

EL RELATIVISMO MORAL

Todos estamos dispuestos a reconocer que no hay nada extraordinario o perturbador en el hecho de que ciertas prácticas varíen de una cultura a otra. Así ocurre especialmente con las diferencias significativas que hay en las costumbres de alimentación y vestido. Por el contrario, ciertas prácticas culturales diferentes de las nuestras nos escandalizan o nos desorientan. Pensemos, por ejemplo, en la esclavitud, en los sacrificios humanos, en la poligamia o en la negativa a conceder el derecho de voto a categorías enteras de ciudadanos. Pensemos asimismo en las culturas en que las mutilaciones sexuales son consumadas y aceptadas y en aquellas en que desigualdades económicas o políticas enormes no parecen escandalizar realmente a nadie. Ante tales prácticas, ¿es imaginable que se pueda hacer un juicio moral que tenga cierta objetividad, que sea reconocido o válido para cualquier persona capacitada para reflexionar rigurosamente en una perspectiva crítica? ¿Se debe, más bien, adoptar una posición relativista que se exprese en juicios como “La moral carece de fundamento real”, “Cada persona tiene su moral”, “No se debe juzgar a los demás porque la moral no tiene fundamento” o, asimismo, “Los juicios morales no son más que el reflejo de la cultura en que vivimos”?

Esos cuatro juicios se relacionan con la posición que se ha denominado *relativismo moral*. Tal vez un buen número de nosotros piense, a primera vista, que son relativistas morales. Tal vez les parezca a algunos que no se consideran relativistas, que lo racional sería serlo. En una primera etapa, vamos a distinguir cuatro argumentos en favor del relativismo moral. Enseguida, evaluaremos cada uno de ellos. Comprobaremos que son frágiles y, así, que la posición relativista, en la medida en que se apoya sobre esos argumentos, no es justificable. Ciertas ideas asociadas en la actualidad a la posición relativista son, sin embargo, totalmente válidas e interesantes, y aumentan el atractivo que ejerce esta posición. Los presentaremos de tal manera que conserven esos elementos válidos.

Nos explayaremos examinando desde ahora esta posición, y ello por dos razones. En primer lugar, esta posición seduce a muchas personas, en parte, tal vez, a causa del carácter iconoclasta y provocador que a menudo adopta su lla-

FIGURA II.1. *Argumentos en favor del relativismo moral*

mado a una mayor lucidez y al rechazo de ilusiones. En segundo lugar, esta idea aparentemente atractiva hace pensar que el sistema seguido en este libro no sería más que dar palos de ciego.

He aquí, pues, los argumentos que vamos a examinar. Son los que hemos encontrado con mayor frecuencia y que nos parecen las mejores defensas de la posición relativista en cuestión de moral.¹

Hagamos una breve precisión preliminar. Se llega a sostener que el valor moral de un acto es *relativo* a las circunstancias en las que se encuentra el individuo que realiza el acto. Así, un mismo acto —digamos, un robo— podrá ser juzgado bueno o malo según las circunstancias en que se comete. Por ejemplo, si el robo de una jeringa permite salvar una vida se dirá, desde luego, que ese robo era justificado y, acaso, que se tenía el *deber* de robar. Esta idea, según la cual el carácter moral de un mismo acto puede ser *relativo* a las circunstancias en las que se efectúa, generalmente se admite en ética. En el presente capítulo no se tratará de ese relativismo (véase la figura II.1).

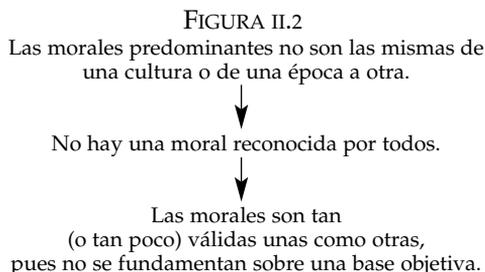
PRIMER ARGUMENTO EN FAVOR DEL RELATIVISMO MORAL:

“LAS MORALES PREDOMINANTES VARÍAN DE UNA CULTURA O DE UNA ÉPOCA A OTRA”

Presentación de la argumentación

Es un hecho que las morales varían de una cultura a otra. Hace ya mucho tiempo se ha comprobado y se considera que éste es un argumento de peso en fa-

¹ Evidentemente, podrían existir otros argumentos en favor del relativismo moral. Si así fuese, habría que hacer su evaluación y ver de que manera los resultados de esta evaluación modifican las conclusiones que defendemos al final de este capítulo.



vor del relativismo.² Esta argumentación parte de la comprobación de la diversidad de las morales según las culturas y las épocas, y concluye que no es correcto aplicar el propio código moral a las personas que viven en otras sociedades, porque no existe un código moral válido para todas las culturas (figura II.2).

Evaluación de la argumentación

Para que esta argumentación sea válida, es necesario que respete dos normas. En primer lugar, sus premisas deben ser *acceptables*. En segundo lugar, los nexos entre los elementos de la argumentación deben ser *suficientes*.

¿Es aceptable la primera premisa? Sí, y esto es muy fácil comprobarlo. Podríamos ofrecer centenares de ejemplos, pero bastarán dos:

Que las mujeres lleven el yidab es considerado un deber moral en ciertas culturas, pero es muy mal visto en la nuestra, por razones que no dependen de una diferencia de los hábitos de vestimenta. En Quebec, hace algunos decenios los hijos ilegítimos, nacidos fuera de matrimonio, eran objeto de cierto desprecio, como si estuviesen privados de una dignidad de que gozaban los demás. En nuestros días, desde luego, esto ya no se ve con los mismos ojos.

Pasemos ahora a examinar el nexo que hay entre la primera y la segunda premisas. ¿Es suficiente? Sí. El problema surge, más bien, del nexo entre la segunda premisa y la conclusión, que es insuficiente. Para demostrarlo, empleemos una analogía.

En el pasado, diversas culturas sostuvieron creencias diferentes en lo que respecta a la forma de la Tierra, o a las dimensiones de la Luna o del Sol. Des-

² En la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo, se reproducen un texto del filósofo Sexto Empírico (ca. 150-ca. 225) y otro del marqués de Sade (1740-1814), que defienden el relativismo sobre esta base. También se podrá leer allí un texto del filósofo chino Mo-tseu (479 a.C.-381 a.C.), quien utilizaba hábilmente la comprobación de la diversidad de las creencias morales para criticar el conservadurismo, más que para defender el relativismo.

pués las creencias concernientes a esos objetos físicos han variado y, *en ese sentido*, esas creencias eran igualmente relativas en lo cultural y en lo histórico. También las creencias científicas varían con frecuencia de una época a otra. Hace cincuenta años, los geólogos decían que los continentes eran estables; desde los años sesenta afirman que los continentes se desplazan. Sin embargo, sería un error concluir de ello que no hay ninguna verdad en la materia.

El filósofo William Stace formula así esta objeción: “Creemos que la Tierra es de forma esférica. Nuestros antepasados pudieron creerla plana. Eso no significa que *antao* fuera plana y que *ahora* sea esférica. Eso significa sencillamente que nuestros antepasados eran ignorantes en lo que se refiere a la forma de la Tierra, y que nosotros nos hemos enterado de cuál es la verdadera forma de la Tierra. De igual modo, si los griegos consideraban que la esclavitud era aceptable en el plano moral, eso no quiere decir que así ocurría en su época, sino, sencillamente, que ignoraban la verdad”.³

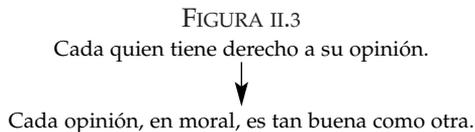
Puede verse, pues, que por sí sola la segunda premisa no debía bastar para hacernos admitir la conclusión: no porque se compruebe la diversidad de las creencias de una cultura o de una época a otra puede decirse que es insensato buscar la verdad o creer que ciertas ideas se justifican más que otras en el dominio de la ética.

SEGUNDO ARGUMENTO EN FAVOR DEL RELATIVISMO MORAL:

“CADA QUIEN TIENE DERECHO A SU OPINIÓN”

Presentación de la argumentación

El punto de partida de la argumentación es que cada persona tiene derecho a su opinión. Esta idea es aceptada ampliamente en nuestras sociedades. Hemos reformulado la conclusión sin traicionar su sentido, de tal manera que se ponga de manifiesto el vicio de la argumentación (figura II.3).



³ William Stace, *The Concept of Morals*, Macmillan, Nueva York, 1937, pp. 2-3.

FIGURA II.4. *Diálogo 1*

Evaluación de la argumentación

Examinemos la aceptabilidad de la premisa. Para hacerlo, en primer lugar hay que preguntarse lo que oculta esta idea tan difundida. Comprobamos entonces que esta expresión tiene varios sentidos distintos, que mostraremos con ayuda de unos breves diálogos.

En el diálogo 1 (figura II.4), el que enuncia la frase “Cada quien tiene derecho a su opinión”, la emplea en un sentido perfectamente aceptable. Para ser más precisos, diremos que la idea que expresa entonces es que “en cuestión de gustos no se discute”.

El contexto del diálogo 2 (figura II.5) es distinto. Aquí, igualmente, la expresión “Cada quien tiene derecho a su opinión” se utiliza en un sentido aceptable. Pero es un sentido muy diferente del anterior (“En cuestión de gustos no se discute”). En efecto, la expresión significa aquí: “Se debe respetar a las personas que tienen creencias distintas de las nuestras. No se deben negar a nadie sus libertades fundamentales, so pretexto de que sus creencias difieren de las nuestras”.

También el contexto del diálogo 3 (figura II.6) es distinto. Esta vez, la persona utiliza de manera inaceptable la idea de que cada quien tiene derecho a su opinión. En efecto, casi da a entender esto: “No tengo que explicar por qué no cambio de idea ante una argumentación opuesta a mi punto de vista. El hecho de que cada quien tenga derecho a su opinión basta para justificar que no

FIGURA II.5. *Diálogo 2*



modifique yo mi punto de vista y que ni siquiera lo defienda. Todos los puntos de vista equivalen, estén o no apoyados por razones”.

En cuanto al diálogo 4 (figura II.8), muestra de manera aún más clara una utilización inaceptable y caricaturesca de la idea según la cual cada quien tiene derecho a su opinión. Esta idea, tal como aparece en el contexto del diálogo 3 o del diálogo 4, significa que no se cambiará de opinión, cualesquiera que sean los argumentos del interlocutor. En realidad, tal es la señal de una actitud dogmática. Por otra parte, cuando un interlocutor da semejante uso a esta idea, por lo general se suele cambiar de tema o poner término a la discusión.

En resumen, la expresión “cada quien tiene derecho a su opinión” puede querer decir varias cosas (figura II.6).

FIGURA II.6

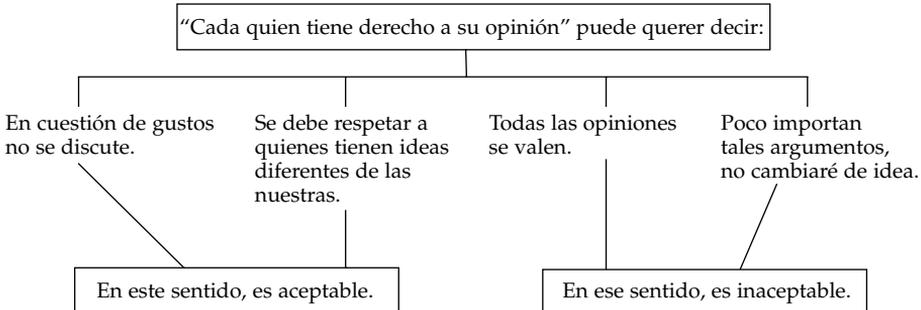


FIGURA II.7. Diálogo 3

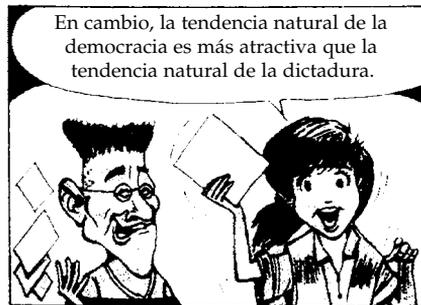


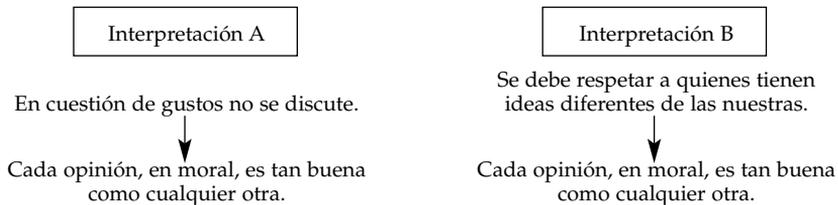
FIGURA II.8. *Diálogo 4*

Volvamos ahora a nuestro argumento en favor del relativismo moral. ¿A qué sentido de la frase “Cada quien tiene derecho a su opinión” corresponde la premisa de la argumentación? Supongamos que sea a uno de los sentidos aceptables, es decir, el primero o el segundo, y evaluemos esas dos posibilidades (véase la figura II.9).

Examinemos la interpretación A de la argumentación. ¿Es aceptable la premisa? Puede decirse que sí, si tenemos en cuenta que se trata de gustos parecidos a aquellos de que se hablaba en el diálogo 1. ¿Es suficiente el nexo entre premisa y conclusión? No, pues para partir de esta premisa y llegar a esta conclusión hay que dar por sentado que las opiniones morales no son más que juicios de gusto. Ahora bien, si se la interpreta así, esta argumentación equivale a la cuarta argumentación en favor del relativismo moral, según la cual “los valores no son más que valores”. Más adelante volveremos a esta argumentación (véase p. 71).

Evaluemos ahora la interpretación B. ¿Es aceptable la premisa? Parece que sí, ya que admitimos el principio según el cual es necesario ser tolerante. ¿Es

FIGURA II.9



suficiente el nexo entre premisa y conclusión? No, pues bien se puede respetar a una persona y considerar, al mismo tiempo, que está equivocada. Existe una diferencia fundamental entre respetar a una persona y respetar su opinión.

Por último, se podría hacer notar a quien de esta manera intentara justificar el relativismo, que resulta bastante torpe y contradictorio utilizar como premisa un principio moral, el principio de tolerancia, ¡para sostener la idea de que la moral es enteramente relativa!

En pocas palabras, si se la interpreta conforme al primer sentido posible, esta argumentación equivale a la cuarta argumentación en favor del relativismo. Si se adopta el otro sentido, no se respeta el criterio de suficiencia.

TERCER ARGUMENTO EN FAVOR DEL RELATIVISMO MORAL:
 “LOS DEBATES MORALES NO SON CONCLUYENTES”

Presentación de la argumentación

Otra razón para pensar que el relativismo moral es una posición válida reside en el hecho de que los debates morales no parecen concluyentes. Las personas no se ponen de acuerdo en el dominio de la ética como pueden hacerlo, por ejemplo, en el de la ciencia. Los desacuerdos morales parece que han de perpetuarse, sin que haya esperanza de resolverlos. En la práctica, en el dominio de la moral no hay aparentemente método para resolver los desacuerdos (figura II.10).

Evaluación de la argumentación

¿Es aceptable la premisa? Es cierto que varios debates morales no desembocan en ningún acuerdo. Pero, ¿debiera sorprendernos esto? Cuando están en juego creencias profundas, es difícil escuchar el punto de vista ajeno y más aún cambiar el propio. *Sin embargo, esto no es una característica privativa de la moral.* Basta pensar en las vigorosas reacciones que provocaron las teorías de Copérnico, Galileo o Darwin, para ver que lo mismo ocurre en la ciencia. Cuando ciertas

FIGURA II.10

En moral, las discusiones no sirven para gran cosa.



No hay mucho de racional en ese terreno, y todas las posiciones se valen.

personas están profundamente comprometidas con el estudio de problemas complejos, es difícil encontrar soluciones sencillas...

Una vez reconocido todo esto, queda en pie el hecho de que *hay consenso sobre buen número de cuestiones morales*. Por lo común se admite que el asesinato es malo, que la libertad es buena, que se debe evitar la mentira, que se debe fomentar la amistad, etc. La gente no siempre hace lo que es bueno ni evita siempre lo que es malo, pero en general, entiende sobre lo que debiera y lo que no debiera hacerse, al menos en el plano de los grandes principios. Pensemos —éste es un ejemplo entre tantos otros— en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas. Se llega a definir un terreno de entendimiento bastante extenso en los debates morales. Por tanto, no debemos cometer el error de tener en cuenta únicamente los ejemplos que muestran nuestra incapacidad actual para llegar a un acuerdo, como el del debate sobre la eutanasia. Así como los puntos de vista de Copérnico y Galileo acabaron por imponerse con el tiempo, varias creencias morales se han reconocido y aceptado ampliamente. En la época de Copérnico, y aun hace poco tiempo, la tortura de los criminales era una forma de castigo aceptada. Hoy se considera inmoral esta práctica. Por tanto, los debates sobre esta cuestión han sido concluyentes.⁴

Además, hay que distinguir entre el acuerdo o el consenso sobre las soluciones y el acuerdo o el consenso concernientes a los métodos o los pasos seguidos para encontrar las soluciones. Hagamos otra comparación con la ciencia. Los científicos intervienen constantemente en debates sobre numerosas cuestiones. Pensamos, por ejemplo, en los campos principales o, para ser más precisos, en todos los desacuerdos que subsisten entre los paleontólogos. Y sin embargo, estamos de acuerdo en decir que la ciencia aspira a la objetividad. La razón de ello es que los científicos tienen procedimientos bien establecidos para tratar de resolver las disputas y llegar a conclusiones, aunque éstas siempre son, en cierto sentido, provisionales, pues se les puede volver a poner en duda merced a nuevas observaciones o nuevas teorías. Lo que importa subrayar aquí es que la ciencia evita el relativismo gracias a un conjunto bien definido de procedimientos razonables que sirven para resolver los problemas o, al menos, para avanzar hacia su resolución. Y no se crea que es fácil encontrar respuestas en ese dominio, ni tampoco llegar a consensos, o que, una vez logrado un consenso, las conclusiones son permanentes. Ahora bien, en ética, como lo descubriremos gradualmente, también existe un método en el sentido lato, un

⁴ Esto no quiere decir, claro, que la tortura haya desaparecido. Sencillamente, ya no es tema de debate. Quienes la practican no intentan promoverla pretendiendo que es justa y deseable desde un punto de vista moral.

conjunto de procedimientos razonables para resolver las dificultades o al menos para acercarnos a una solución. Los abordaremos directamente por medio de discusiones teóricas, e indirectamente por medio del estudio de numerosos casos.

El relativista ético podría responder que si es posible utilizar este “método en el sentido lato” para discutir estos temas, es imposible, en un análisis final, resolverlos de manera absoluta y definitiva. Es verdad que si uno espera tener una certeza absoluta en el dominio de la ética, corre el gran riesgo de decepcionarse. Igualmente vano es esperar que las personas argumenten de modo meramente racional y que estén dispuestas a revisar sus creencias morales después de una discusión razonable. Se da por descontado que la gente siempre actúa de acuerdo con sus creencias.

Y sin embargo, en todos esos puntos, ¡el dominio de la moral no difiere del de la ciencia! Tampoco en ciencia existe una certidumbre absoluta. Por otra parte, la historia de las ciencias rebosa de ejemplos de científicos que, pese a la publicación de resultados nuevos que refutaban su teoría, se negaron a modificarla. Asimismo, pueden citarse numerosos casos de científicos que, ante problemas de dinero, de reputación, de envidia o por simple pereza, no supieron estar a la altura de las ideas de la comunidad científica. Sin embargo, *eso no nos impide pensar que la ciencia es objetiva o que tiende a la objetividad. Ello vale asimismo para el dominio de la moral.* Pues también en ética es legítimo decir que se progresa, o que al menos se hacen ciertos progresos...⁵

Terminaremos el examen de este argumento con la presentación de un extenso pasaje tomado de una obra del filósofo Samuel Scheffler. El comienzo del texto permite anticiparnos un poco en el examen del cuarto argumento en favor del relativismo. Luego Scheffler establece la comparación entre ética y ciencia,⁶ distinguiendo, sobre todo, el propio punto de vista científico de los conocimientos científicos reconocidos en una época dada.

⁵ El siguiente capítulo tratará de esta cuestión.

⁶ Debe advertirse que esas comparaciones no pretenden demostrar que la ética es una ciencia. Más bien las hemos utilizado hasta aquí para criticar ciertas argumentaciones en favor del relativismo moral, subrayando que también conducirían a rechazar la ciencia, lo que resulta bastante difícil. En cuanto a Scheffler, se sirve de ellas para establecer una distinción entre el propio *punto de vista moral* y el código moral particular aceptado por un individuo o en una cultura en una época determinada.

*El "punto de vista" moral y el "punto de vista" científico
según Samuel Scheffler⁷*

El juicio moral es más que la expresión de sentimientos

Decir que una acción es "correcta" o que "debiera" seguirse un plan determinado no es tan sólo expresar un gusto o una preferencia, sino también sostener cierto punto. Es dar a entender que ese juicio se apoya en razones y que se está dispuesto a hablar sobre esas razones. Y, por último, es sugerir que esas razones demostrarán ser sólidas si se las examina desde un punto de vista imparcial y objetivo. Es decir, un punto de vista que tome en cuenta todos los intereses y todos los hechos pertinentes, y que juzgue el asunto de la manera más equitativa posible. Cuando se hace un juicio moral, en principio, no sólo se limita uno a expresar sentimientos, dar órdenes o recurrir a la autoridad. Se reconoce, al menos en teoría, la validez del "punto de vista moral", es decir, la idea de que la acción que se recomienda está justificada, y que esta justificación puede quedar claramente establecida si se toma uno la molestia de examinar la situación de manera exhaustiva tomando en cuenta con empatía e imparcialidad los intereses en juego y respetando a las personas afectadas [...]

*Adoptar el punto de vista moral y adoptar un código moral particular
son dos cosas distintas*

Si la moralidad puede ser descrita como una institución, entonces es claro que cometemos un error si confundimos nuestra adhesión a un código moral particular con nuestro compromiso hacia la institución misma. Nos equivocamos, confundiendo el código moral adoptado en un momento dado con el propio punto de vista moral. Desde luego, habitualmente pensamos que nuestro código es justificable desde el punto de vista moral. Sin embargo, si tomamos en serio el punto de vista moral, debemos reconocer la posibilidad de que reflexiones adicionales, nuevos informes o cambios en nuestras condiciones de vida nos lleven a revisar nuestro propio código. Esta situación es, en todo, semejante a la que prevalece en la enseñanza de las ciencias. Nos equivocamos si confundimos nuestra adhesión a los conocimientos científicos actualmente admitidos con nuestra adhesión al método científico. Por supuesto, pensamos que las creencias científicas actuales son justificables por el méto-

⁷ Samuel Scheffler, *Reason and Teaching*, Hackert, Indianapolis, 1989, pp. 140-142.

do científico. Pero según este propio método, las teorías actuales son falibles y se les puede revisar a la luz de argumentos o de hechos nuevos. No se adoptan las teorías científicas sobre la base de preferencias arbitrarias sino, más bien, por razones precisas. Sostener una teoría científica es invitar a todos los que son competentes a examinar esas razones y a juzgarlas de manera exhaustiva y equitativa sobre la base de sus méritos [...]

Se comprueban así semejanzas significativas entre el punto de vista moral y el punto de vista científico, y no es sorprendente que en ambos casos sea cuestión de razones. Podemos abordar razonablemente las cuestiones prácticas relativas a nuestras acciones, así como aplicamos la razón en la resolución de las cuestiones teóricas. Podemos hacer una evaluación honrada de los elementos de prueba de una hipótesis en materia de ciencia, del mismo modo que podemos evaluar con probidad los intereses de cada quien en un conflicto. Tanto en un caso como en otro, nos vemos llamados a superar nuestras tendencias personales que favorecen la afirmación de nosotros mismos y la parcialidad para adherirnos a normas más fundamentales de juicio razonable que sean comprensibles por todos los que tienen competencia para juzgar la cuestión. A consecuencia de esta nueva fidelidad, nos vemos llamados a considerar la posibilidad de someter nuestras prácticas y nuestras creencias actuales a una revisión dirigida por la "voz de la razón". Entonces, rechazamos, en principio, lo arbitrario y aceptamos la responsabilidad de presentar una justificación crítica de las reglas y de las teorías que gobiernan nuestras conductas [...]

CUARTO ARGUMENTO EN FAVOR DEL RELATIVISMO MORAL:

"LOS VALORES NO PASAN DE SER VALORES"

Presentación de la argumentación

Esta argumentación parte del hecho de que la ética trata de valores. Se pretende que, como el dominio de los valores no depende de lo que es razonable sino más bien de elecciones puramente personales, el relativismo surge: una persona tiene tales valores, otra tiene otros, y es imposible pasar de allí (véase figura II.11).

FIGURA II.11

Los valores no pasan de ser valores.



No hay mucho de racional en ese terreno y todas las posiciones se valen.

Evaluación de la argumentación

¿Qué pensar de la aceptabilidad de la premisa? Desde luego, surge la idea de que no se puede justificar racionalmente un juicio de valor. Ésta es una idea fácil de refutar. Hagámoslo con la ayuda de un primer diálogo (cuadro II.1).

 CUADRO II.1. *El ejemplo del buen martillo*

- Ése es un buen martillo.
 - ¿Por qué dices eso?
 - La función de un martillo es clavar.
 - Evidentemente.
 - Un buen martillo es el que posee las características que le permiten cumplir bien su función.
 - De acuerdo.
 - Para clavar bien, es necesario que un martillo sea bastante pesado y que sea sólido. Este martillo es bastante pesado y es sólido. Por consiguiente, es un buen martillo.
 - Me has convencido.
-

El lector perspicaz habrá notado que la discusión trata de un juicio de valor y no de un juicio de valor *moral*. Así es, y los dos ejemplos que siguen (cuadros II.2 y II.3) tendrán dimensiones morales. Establecido esto, esta primera etapa es necesaria, pues la argumentación en favor del relativismo parte de la idea de que todos los juicios de valor están desacreditados. De hecho, si los partidarios del relativismo argumentaran partiendo del principio de que los juicios de valor *morales* no son sólidos, ¡caerían en un círculo vicioso!

Como lo muestran los tres ejemplos anteriores, *bien se puede argumentar de manera ilustrada y constructiva sobre los juicios de valor*.⁸ Por tanto, es inaceptable la premisa de esta argumentación.

La figura II.12 nos ofrece una vista de conjunto de nuestras críticas.

⁸ Notemos que un medio frecuentemente utilizado para justificar los juicios del tipo “Y es un buen (o un mal) X” consiste en mostrar, en una primera etapa, que la función de X es tal cosa y luego, en una segunda etapa, que Y tiene (o no tiene) las características que le permiten desempeñar bien su función. Así es como se ha procedido en los tres ejemplos antes presentados.

CUADRO II.2. *El ejemplo de las buenas leyes*

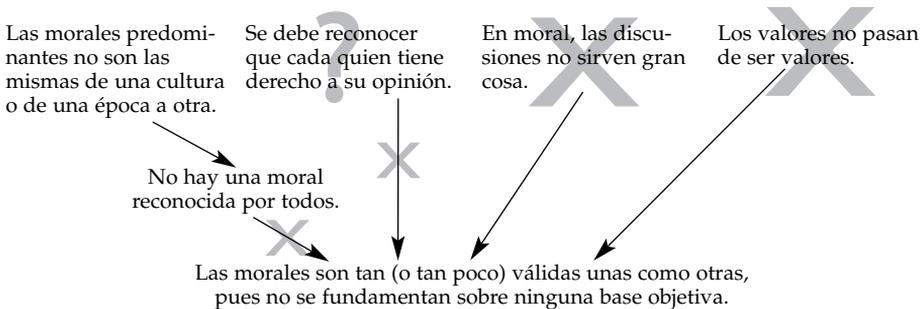
- Las leyes sobre conducir en estado de ebriedad son malas.
- ¿Por qué?
- ¿Estás de acuerdo con la idea de que una ley es buena si reúne las características que le permiten cumplir bien su función?
- No. Si un gobierno desea adoptar medidas discriminatorias contra un grupo de ciudadanos y promulga una ley que permite hacerlo, no diré que ésa es una buena ley, aunque tenga las características que le permiten cumplir bien su función.
- Estoy de acuerdo contigo. Bueno... ¿Estarías de acuerdo con la idea de que una ley es buena si reúne las características que le permiten cumplir bien su función y si su finalidad es aceptable?
- Creo que no... ¿Estarías tú de acuerdo en decir que es buena una ley que permita que se torture a los ciudadanos para disuadirlos de golpear a los niños?
- No, evidentemente... Debo modificar mi análisis. ¿Se podría decir que una ley es buena si reúne las características que le permiten cumplir bien su función, si su finalidad es aceptable y si los medios que preconiza también son aceptables?
- Creo que sí. Pero, ¿cuál es la función de la ley de la que hablamos?
- En el caso que nos ocupa, la ley tiene como finalidad disuadir a la gente de conducir en estado de ebriedad.
- De acuerdo.
- ¿Te parece que esa finalidad es aceptable?
- Sí, claro.
- Según yo, la ley actual no cumple su función porque no es lo bastante severa. Si fuese más severa, la gente tomaría mayores precauciones antes de poner en peligro la vida de otro.
- Creo que tienes razón. A la mayoría de los conductores se les ha ocurrido conducir en estado de ebriedad. Yo mismo lo he hecho. Si las penas fuesen más severas, seríamos más prudentes.
- Exactamente.
- Antes decíamos que los medios adoptados a propósito de una ley para disminuir la delincuencia deben ser aceptables. ¿Habría maneras aceptables de infligir penas más severas a los conductores?
- Sí, por ejemplo, se podría retirar la licencia de conducir, por cinco años, a la primera infracción.
- ¡Uf, eso es muy severo!
- Sí, pero conducir debiera ser un privilegio acordado tan sólo a quienes no ponen en peligro la vida de otros.
- No estoy seguro.
- Sería difícil para los conductores culpables, pero las víctimas de los conductores ebrios sufren perjuicios mucho más grandes. No puedes atribuir la misma importancia al hecho de salvar vidas humanas que a los inconvenientes que causa el retiro de la licencia de conducir.
- En efecto...
-

CUADRO II.3. *El ejemplo de la buena negociación*

En la primavera de 1990, hubo en Quebec un enfrentamiento entre un grupo de amerindios y un municipio situado al norte de Montreal, a propósito de un terreno reclamado por las dos partes. El conflicto degeneró hasta tal punto que ciertos amerindios, provistos de poderosas armas de fuego, en junio decidieron ocupar el terreno en cuestión. Al lugar fue enviado el ejército canadiense a fin de vigilar y contener la situación mientras comenzaban las negociaciones. En el curso de una entrevista televisada, una periodista trató de hacer reconocer al ministro de la Seguridad Pública de Quebec que la negociación estaba siendo mal llevada, y que incluso era un fracaso completo, ya que después de más de un mes el asunto no estaba resuelto. El ministro respondió, poco más o menos, de la manera siguiente:

“Su evaluación es incorrecta. Esta negociación no tiene por objetivo único hacer evacuar el territorio reivindicado. Tiene otro, que es muy importante, si no el más importante: evitar que este enfrentamiento termine en un baño de sangre, que fácilmente podría producirse en tales circunstancias. Esto se ha visto claramente varias veces en diversas épocas y aún ocurre en nuestros días en ciertos países. Ahora bien, semejante eventualidad tendría consecuencias nefastas sobre las relaciones entre los blancos y los autóctonos. Hasta ahora, nuestra negociación ha permitido, en una situación explosiva, calmar los ánimos e impedir que sobrevenga semejante catástrofe. Si se toma en cuenta lo que está en juego, no puede decirse que la negociación sea un fracaso, como lo dice usted. Evidentemente, tampoco es un éxito total, ya que el problema no se ha resuelto, pero tampoco es un fracaso”.

FIGURA II.12. *Vista de conjunto de nuestras críticas*



FUERZAS Y DEBILIDADES DEL RELATIVISMO

Se comprueba la diversidad de los códigos morales. Si se es probo y humilde, se reconocerá que los códigos de otros podrían ser tan buenos como los nuestros. Algunos relativistas se detienen aquí y concluyen que, por tanto, no es posible juzgar.

La probidad y la humildad asociadas a la actitud crítica debieran llevarnos, me parece a mí, a comprobar que otros códigos no solamente son tan buenos como los nuestros, sino que a veces pueden resultar superiores, o estar compuestos de elementos superiores a los de nosotros. *Reconocer esto es abrirse a la posibilidad de comparar los respectivos méritos de las posiciones morales y a la de modificar el propio código.*

Los relativistas pueden replicar que esta comparación de los méritos relativos siempre se hace a partir del código propio; que, por tanto, no se hace la comparación de manera objetiva y que siempre se es esclavo del código moral inicial. A ello se puede contestar que:

- las normas según las cuales se juzga el valor de los códigos morales no son todas morales (por ejemplo, se puede criticar los juicios de hecho asociados a un código moral, su coherencia lógica, etcétera);
- la discusión con personas que tienen códigos diferentes del nuestro a menudo hace evolucionar nuestro punto de vista; nos revela, por ejemplo, aspectos de nuestro propio código que no habíamos notado;
- cada uno de quienes se toman la molestia de reflexionar sobre problemas éticos ve evolucionar su visión moral a medida que añade o que suprime elementos de su sistema de creencias, casi del mismo modo en que se transforman las ideas de alguien que se inicia en una nueva disciplina científica;
- el mañoso argumento de “eso no tiene ninguna pretensión de objetividad, porque siempre se juzga a partir de un punto de vista” no sólo pone en duda la ética, sino también nuestros conocimientos generales y la ciencia, ya que los científicos, cuando evalúan una teoría o una hipótesis, también lo hacen a partir de un punto de vista previo.

Retomemos ahora los elementos válidos y positivos asociados a la posición relativista:

Puntos fuertes del relativismo:

- el reconocimiento de la diversidad de los códigos morales (favorece el *distanciamiento* respecto del código propio);
- el reconocimiento del hecho de que no necesariamente se tiene razón (neutraliza la tendencia al *dogmatismo*);
- el respeto al derecho de otro a la diferencia (neutraliza la tendencia al *egocentrismo* y al *etnocentrismo*, que incitan a querer reducirlo todo al punto de vista propio o al del grupo al que se pertenece).

Puntos débiles del relativismo:

- la negativa a reconocer que el otro puede tener razón;
- la negativa a reconocer que el otro puede convencernos de nuestros errores;
- la negativa a reconocer que uno mismo, con mayor reflexión, puede darse cuenta de las debilidades de la posición propia o de sus errores.

En este capítulo hemos mostrado las debilidades de varios argumentos frecuentemente invocados en favor de la posición relativista. Desde luego, no hemos mostrado que no existe más que una sola moral justificable racionalmente. Nuestro análisis tendería, más bien, a abrir el camino a una reflexión racional en el dominio de la ética. Hemos evocado un “método en el sentido lato” que permite resolver los problemas o hacer avanzar la discusión en el dominio de la ética. Nos tocará, en los capítulos siguientes, hacer la demostración de la existencia de semejante método y de ejemplificar su aplicación.

RESUMEN

1. A veces oímos decir que “la moral no tiene un fundamento real”, que “cada quien tiene su moral”, que “no se debe juzgar a los demás porque la moral no tiene fundamento” o, incluso, que “los juicios morales no son más que el simple reflejo de la cultura en que vivimos”. Esas cuatro ideas definen la posición que se llama *relativismo moral*.

2. Se debe distinguir el relativismo moral de la idea ampliamente admitida según la cual el valor moral de un acto dado está en relación con las circunstancias en las cuales se realiza el acto.
3. No se puede decir que todos los puntos de vista se valen en materia de moral porque unos juicios morales muy diferentes han sido considerados aceptables en diferentes épocas o en distintas culturas.
4. "Cada quien tiene derecho a su opinión" puede querer decir cosas muy diferentes.
5. No se puede decir que todos los puntos de vista se valen en materia de moral invocando la idea de que cada quien tiene derecho a su opinión.
6. No se puede decir que todos los puntos de vista se valen en cuestión de moral invocando el hecho de que los debates sobre las cuestiones morales no parecen concluyentes.

Análisis de Scheffler

7. El juicio moral es más que la expresión de sentimientos.
 8. El punto de vista moral difiere de la adhesión a un código moral particular.
9. No se puede decir que todos los puntos de vista se valen en cuestión de moral invocando la idea según la cual "los valores no pasan de ser valores".
 10. El relativismo tal vez presente ciertos aspectos atractivos a primera vista, pero también incluye otros menos atractivos o abiertamente malos. Sea como fuere, hemos examinado los argumentos más frecuentemente esgrimidos para sostenerlo y hemos visto que no resisten el análisis.

TEMAS DE REFLEXIÓN

Comprobación de la diversidad de las creencias morales en el marqués de Sade

Marqués de Sade (1740-1814), escritor francés cuya obra pone en escena el erotismo, la pornografía, la crueldad y muchas otras formas de violencia. Sus personajes apelan a la razón para poner en duda la moral dominante de la época, que, por cierto, se presta a la crítica. También intentan apelar a la razón para mostrar que no se puede condenar, desde un punto de vista moral, prácticas como la tortura o el asesinato. Sade pasó casi la mitad de su vida en prisión.

*Fragmento de La philosophie dans le boudoir*⁹

DOLMANCÉ: No dividamos esta porción de sensibilidad que hemos recibido de la naturaleza: esto es aniquilarla y no desplegarla. ¡Qué me importan a mí los males de los demás! ¿No tengo bastante con los míos para afligirme de los que me son ajenos? ¡Que el fuego de esta sensibilidad no ilumine nada más que nuestros placeres! Seamos sensibles a todo lo que los halaga, absolutamente inflexibles ante todo lo demás. Resulta de este estado del alma una especie de crueldad que no deja de tener delicias. No se puede hacer siempre el mal. Privados del placer que nos da, compensemos al menos esta sensación por la pequeña maldad picante de no hacer nunca el bien.

EUGÉNIE: ¡Ah! ¡Dios mío! ¡Cómo me inflaman vuestras lecciones! ¡Creo que antes me matarían que obligarme a hacer una buena acción!

Mme DE SAINT-ANGE: Y si se presentara una mala, ¿estarías dispuesta a comerla?

EUGÉNIE: ¡Cállate, seductora! No responderé sobre eso hasta que hayas terminado de instruirme. Me parece que, según todo lo que me decís, Dolmancé, nada es tan indiferente, sobre la tierra, que cometer el bien o el mal. ¿Sólo se deben respetar nuestros gustos y nuestro temperamento?

DOLMANCÉ: ¡Ah! No lo dudes, Eugénie; esas palabras, vicio y virtud, no nos dan sino ideas puramente locales. No hay ninguna acción, por muy singular que podáis suponerla, que sea verdaderamente criminal; ninguna que pueda realmente llamarse virtuosa. Todo está en razón de nuestras costumbres y del clima en que habitamos; lo que aquí es crimen a menudo es virtud unas cien leguas más allá, y las virtudes de otro hemisferio bien podrían ser, reversiblemente, crímenes para nosotros. No hay horror que no haya sido divinizado, no hay virtud que no haya sido violada. De esas diferencias puramente geográficas nace el poco caso que debemos hacer a la estima o al desprecio de los hombres, sentimientos ridículos y frívolos, por encima de los cuales debemos ponernos, hasta el punto de preferir sin temor su desprecio, por poca voluptuosidad que nos produzcan las acciones que nos lo merezcan.

EUGÉNIE: Y sin embargo, me parece que debe haber acciones bastante peligrosas, bastante malas en sí mismas para haber sido generalmente consideradas como criminales, y castigadas como tales, de un extremo a otro del universo.

Mme DE SAINT-ANGE: Ninguna, mi amor, ninguna, ni siquiera la violación y el incesto, ni siquiera el asesinato ni el parricidio.

⁹ En este pasaje, Dolmancé y Mme de Saint-Ange tratan de hacer que la joven Eugénie comparta su punto de vista sobre el bien y el mal. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Gallimard, París, 1976 (1795), pp. 78-80.

EUGÉNIE: ¡Qué! ¿Han podido excusarse esos horrores en alguna parte?

DOLMANCÉ: Han sido honrados, coronados, considerados como acciones excelentes, mientras que en otros lugares la humanidad, el candor, la beneficencia, la castidad, en fin, todas nuestras virtudes, eran consideradas monstruosidades.

Comprobación de la diversidad de las creencias morales en Sexto Empírico

Sexto Empírico (ca. 150-ca. 225). Filósofo cuya vida nos es muy poco conocida. Fue griego, egipcio o romano, que hizo escuela en Atenas, en Alejandría o en Roma. La escuela de los escépticos se remontaba al menos 500 años antes de Sexto. Las obras de Sexto son las únicas que nos han llegado de esta escuela de pensamiento.

*Fragmento de las Hipotiposis Pirrónicas*¹⁰

I. Diversidad de los estilos de vida

He aquí el décimo modo,¹¹ que trata principalmente de los problemas éticos: se funda sobre las morales, las costumbres, las leyes, las creencias legendarias y las convicciones dogmáticas.

Una moral es la elección de un estilo de vida o de una acción particular, propia de uno solo o de varios hombres; por ejemplo, la de Diógenes o la de los lacedemonios. Una ley es un contrato escrito aceptado por los ciudadanos: su infracción entraña castigo. Una costumbre o un hábito (los términos son equivalentes) es la adopción común por cierto número de hombres de una cierta práctica: quien la infringe no es castigado en absoluto; por ejemplo, una ley prohíbe el adulterio, pero es una costumbre no tener comercio con una mujer en público. Una creencia legendaria es una opinión relativa a acontecimientos irreales y ficticios; por ejemplo, entre otras, las de Cronos, en las que, precisamente, muchos ponen fe. Una convicción dogmática es una opinión que se cree establecida por un razonamiento por analogía o por alguna demostración; por ejemplo, que los átomos son elementos homogéneos, infinitamente pequeños, u otra cosa más.

¹⁰ Tomado de *Les sceptiques grecs*, textos escogidos y traducidos por Paul Dumont, PUF, París, 1966, pp. 72-76.

¹¹ Modo: en este contexto, el término "modo" equivale a "argumentación".

II. Sus oposiciones mutuas

Los oponemos, mutuamente al principio, recíprocamente después.

Así, por ejemplo, oponemos la costumbre a la costumbre: ciertos etíopes tían a sus hijos, nosotros no. A los persas les parece elegante llevar una vestimenta abigarrada y que cae hasta los pies, pero a nosotros eso nos disgusta. Los indios tienen relaciones con sus mujeres en público, pero la mayor parte de los otros pueblos piensan que eso es vergonzoso.

Nosotros oponemos una ley a una ley. Entre los romanos, el que renuncia a la herencia de su padre no es responsable de las deudas de su padre, pero entre los rodios sigue siendo responsable. En Táuride, la ley escita exigía que se sacrificara a los extranjeros a Artemisa, pero entre nosotros está prohibido matar a un hombre en un templo.

Oponemos una moral a otra cuando enfrentamos la moral de Diógenes y la de Aristipo o la de los lacedemonios a la de los italianos. Una creencia legendaria a una creencia legendaria cuando enfrentamos el mito de Zeus, "*padre de los hombres y de los dioses*" al mito de Océano, diciendo:

Los dioses tienen por padre a Océano y por madre a Tetis.

Oponemos entre sí las convicciones dogmáticas cuando decimos que para unos no hay más que un elemento, y para otros, una infinidad; que para unos el alma es mortal, y para otros, inmortal; que para unos las cosas que dependen de nosotros están regidas por la Providencia Divina, y para otros, no hay Providencia.

III. Sus oposiciones recíprocas

Nosotros oponemos la costumbre a otros estilos de vida: a la ley, por ejemplo, cuando decimos que entre los persas la homosexualidad es una costumbre, mientras que entre los romanos la ley lo prohíbe; que entre nosotros está prohibido el adulterio, mientras que entre los masajetas la costumbre al respecto es indiferente, tal como nos lo relata Eudoxo de Cnido en el primer libro de su *Viaje alrededor del mundo*; que entre nosotros está prohibido el incesto, mientras que entre los persas la costumbre impone a menudo casarse con la propia madre; y que entre los egipcios los hermanos casan con las hermanas, mientras que entre nosotros la ley lo prohíbe.

La costumbre se opone a la moral: cuando, contrariamente a la costumbre más difundida de retirarse a la propia casa para tener relaciones con su mujer, Crates lo hizo en público con Hiparquía; Diógenes se paseaba con una túnica de una sola manga, mientras que nosotros seguimos en ello la costumbre. También es oponerla a las creencias legendarias decir, como nos informan las leyendas, que Cronos devoró a sus propios hijos, mientras que entre nosotros la costumbre quiere que los protejamos. Entre nosotros es costumbre reverenciar a los dioses como buenos e ignorantes del mal, mientras que los poetas los representan como víctimas de pasio-

nes y celosos unos de otros. Y la oponemos a la concepción dogmática cuando tenemos la costumbre de rogar a los dioses que nos envíen beneficios, mientras que, según dice Epicuro, la divinidad no nos presta ninguna atención; y cuando Aristipo considera que le da lo mismo ponerse vestidos de mujer, mientras que nosotros lo consideramos vergonzoso.

Por último, oponemos una moral a la ley cuando, mientras que la ley prohíbe golpear a un hombre libre y bien nacido, nosotros le oponemos a los pancracistas,¹² que mutuamente se asestan golpes conforme a su moral profesional; y cuando, mientras que matar a un hombre está prohibido, los gladiadores se estrangulan unos a otros, también ellos por profesión.

Oponemos una creencia legendaria a una moral cuando decimos que las leyendas de Onfalo y de Hércules nos pintan al héroe

hilando la lana y reducido a la servidumbre

y realizando tareas que nadie habría realizado por elección razonable, mientras que la moral de la vida de Hércules era noble. Una moral a una convicción dogmática, cuando los atletas se esforzaban por conquistar el renombre que consideraban un bien y se imponían una moral de privaciones, mientras que muchos de los filósofos tienen la convicción de que el renombre es cosa vana.

Oponemos una ley a una creencia legendaria cuando los poetas nos representan a los dioses entregándose a amores adúlteros y contra natura, mientras que la ley nos prohíbe tales acciones. Y a una convicción dogmática, como cuando Crisipo declara indiferente el incesto cometido con la madre o la hermana, mientras que la ley lo prohíbe.

Oponemos una creencia legendaria a una convicción dogmática cuando los poetas dicen que Zeus descendía del Olimpo para tener relaciones con mortales, mientras que los dogmáticos consideran esto imposible; y también cuando Homero dice que Zeus, en duelo por Sarpedón,

hizo caer sobre la tierra una gran lluvia de sangre,

mientras que la impasibilidad de la divinidad es dogma para ciertos filósofos; y cuando esos mismos filósofos destruyen el mito de los hipocentauros y nos proponen al hipocentauro como ejemplo de ficción.

Podrían multiplicarse los ejemplos de oposiciones comparables, mas, para abreviar, éstos bastarán. Teniendo en cuenta la inconstancia de las acciones que acaba de mostrarnos ese modo, no será posible decir qué es por naturaleza el objeto sensible, y deberemos limitarnos a decir lo que es su representación, que varía en función de tal moral, de tal ley, de tal costumbre, etc. Por tanto es necesario, visto de ese modo, suspender nuestro juicio sobre la naturaleza de los objetos exteriores afectados por nuestras acciones.

¹² El pancracio era un deporte que combinaba la lucha y el pugilismo.

Comprobación de la diversidad de las creencias morales en Mo-tseu

Mo-tseu (ca. 479 a.C.-381 a.C.). Filósofo chino importante que vivió en el periodo de las “Cien escuelas de pensamiento”. Su escuela y la de Confucio fueron las más notables en su época. Su posición ética era de tipo utilitarista (véase el capítulo VII). También era pacifista. Dícese que habiendo oído decir que un Estado vecino se preparaba a entrar en guerra, decidió dirigirse allí. Habiendo caminado durante 10 días y 10 noches, llegó al palacio del rey con el rostro quemado por el sol y los pies sangrantes. Obtuvo entonces una audiencia con el ingeniero en jefe y después con el rey, y los convenció de no emprender la guerra.

*Fragmento de De la moderación en los funerales*¹³

Los que preconizan unos funerales solemnes y un largo periodo de duelo afirman: “Si los funerales solemnes y un largo periodo de duelo son, efectivamente, contrarios a los principios de los reyes sabios, entonces ¿por qué los señores de China conservan esas prácticas en lugar de abandonarlas?”

Dice Mo-tseu: Porque no establecen la distinción entre lo que es habitual y lo que es apropiado, entre la costumbre y el bien. En los tiempos antiguos, al oriente del Estado de Yue vivía la gente del país de Kái-chou. Cuando nacía su primer hijo lo destazaban y lo comían, afirmando que este acto sería benéfico para su siguiente hijo. Cuando su padre moría, cargaban a su madre sobre sus espaldas, la llevaban lejos y la abandonaban, diciendo: “¡No se puede vivir en la misma casa con la esposa de un fantasma!” Los dirigentes consideraban esas costumbres como principios de gobierno, y la gente creía que ésa era la manera correcta de actuar. Continuaban, pues, ciñéndose a esas costumbres en lugar de renunciar a ellas, respetándolas en lugar de abandonarlas. Y sin embargo, ¿podemos realmente decir que son conformes a la benevolencia y a la virtud? He aquí lo que ocurre cuando se confunde lo que es habitual con lo que es apropiado, la costumbre con el bien.

En el sur de Tch’ou vive la gente del país de Yen. Cuando sus padres mueren, raspan la carne sobre los huesos del difunto y la tiran. Luego entierran la osamenta, y consideran haber cumplido así con su deber de hijos respetuosos.

Al oeste de K’in vive la gente del país de Yi-K’iu. Cuando sus padres mueren, recogen ramas y queman el cuerpo y, al elevarse el humo, dicen que sus padres han “subido al cielo”. Creen haber cumplido así con su deber de hijos respetuosos. En esos paí-

¹³ Traducción hecha al francés a partir de Mo-tseu, *Basic Writings*, trad. de Burton Watson, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1963. Un fragmento más importante de ese texto se cita en la segunda edición de nuestra *Logique de l’argumentation* (ERPI, 1994, p. 322).

ses los dirigentes consideran esas costumbres como principios de gobierno, y la gente cree que tal es la debida manera de actuar. Continúan, pues, ciñéndose a esas costumbres en lugar de renunciar a ellas, respetándolas en lugar de abandonarlas. Y sin embargo, ¿podemos realmente decir que son conformes a la benevolencia y a la virtud? He aquí lo que ocurre cuando se confunde lo que es habitual con lo que es apropiado, la costumbre con el bien.

EJERCICIOS

1. ¿Cuáles de las afirmaciones siguientes son ciertas?
 - a) Si creo que la Tierra es plana, eso quiere decir que la Tierra es plana.
 - b) Si en una época dada todos los especialistas creen que la Tierra es plana, eso quiere decir que la Tierra es plana.
 - c) Si en una época dada todos los especialistas creían que la Tierra era plana, eso quiere decir que entonces era razonable creer en esta afirmación.
 - d) Si la gente perteneciente a una cultura dada cree que la Tierra es plana, eso quiere decir que en esa cultura la Tierra es plana.
 - e) Si la gente perteneciente a una cultura dada cree que la Tierra es plana, eso quiere decir que según esa gente la Tierra es plana.
 - f) Si la gente, en una época dada, creía que la Tierra era plana, eso quiere decir que en esa época la Tierra era plana.
2. ¿Qué responder a alguien que afirma: "Cada persona tiene derecho a su opinión. Por consiguiente, no hay que juzgar a los demás"?
3. ¿Qué responder a alguien que afirma: "Los debates en materia de moral no conducen a nada"?
4. Alguien nos dice: "Los valores no son más que valores. Eso es puramente personal". Muéstrenle que está equivocado, con ayuda de un diálogo de su invención sobre un tema de su elección. Inspírense en la crítica del cuarto argumento en favor del relativismo moral.
5. ¿Qué significa: "Hay una diferencia fundamental entre respetar a una persona y respetar una opinión"?
6. ¿Qué quiere decir: "Nos equivocamos si confundimos nuestra adhesión a los conocimientos científicos actualmente admitidos con nuestro compromiso con el método científico"?
7. ¿Qué piensa usted de las frases del ministro en el diálogo intitulado "El ejemplo de la buena negociación"? (p. 73).
8. Hemos subrayado que el relativismo sufre al menos de tres debilidades: 1) la negativa a reconocer que el otro pueda tener razón, 2) la ne-

gativa a reconocer que el otro pueda convencernos de nuestros errores, 3) la negativa a reconocer que nosotros mismos, reflexionando más, podemos darnos cuenta de las debilidades de nuestras propias posiciones o de nuestros errores. Muestre una de esas posibilidades presentando con todo detalle una ocasión en que usted personalmente haya sido llevado a cambiar de idea sobre una cuestión moral.

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 3, 21 y 32 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿mantiene usted de todos modos su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

- Fishkin, James S., *Beyond Subjective Morality*, Yale University Press, New Haven, 1984.
- Midgley, Mary, *Can't We Make Moral Judgements?*, St. Martin's Press, Nueva York, 1991.
- Satris, Stephen, "Student Relativism", *Teaching Philosophy*, vol. 9, núm. 3, sept. 1986, pp. 193-204.
- Stace, William T., *The Concept of Morals*, Macmillan, Nueva York, 1937, caps. 1 y 2.
- Wong, David B., *Moral Relativity*, Universidad de California Press, Berkeley, 1984.

III. LA CUESTIÓN DEL PROGRESO MORAL

UNA IDEA MUY DIFUNDIRA:

“ANTES HABÍA CONSENSO EN MATERIA DE MORAL, HOY YA NO LO HAY”

El presente capítulo agrega una dimensión histórica a nuestra reflexión, ya que aquí tratamos la pregunta siguiente: “¿Puede decirse que existe progreso en materia de moral cuando se toma en consideración la historia reciente de la humanidad?”. Se oye decir a menudo, habitualmente con tono de amargura: “En nuestros días, ya no hay moral”, o bien “antes había consenso en materia de moral, pero hoy ya no lo hay”. Algunos, sin pensar necesariamente que ha habido una *regresión*, subrayan que el episodio del Holocausto —entre otras atrocidades del siglo xx— invalida toda concepción de la historia según la cual habría habido progreso moral. ¿Puede esperarse que se responda a una pregunta tan importante sin dejarse llevar a hacer generalizaciones apresuradas o afirmaciones sin ningún matiz? En lo que sigue, criticaremos algunas de las ideas difundidas concernientes al problema del progreso moral y presentaremos un análisis según el cual efectivamente ha habido progreso en el plano moral. Nuestro análisis, aunque elemental, es interesante porque permite examinar ciertas ideas comunes al respecto y sacar a luz hechos, ideas y principios que nos serán útiles posteriormente.

En nuestros días, la idea de la pérdida del consenso en materia de moral es transmitida por doquier: por la televisión y la radio, en los periódicos, en los salones de clase y en los cafés. Como resulta fácil poner un ejemplo de comportamiento que antaño no planteaba problemas y que hoy los plantea, nos vemos llevados a creerlo verdadero. La nostalgia resulta reconfortante. Como cantaba Brassens, “siempre es bonito el tiempo pasado”. Y aunque no nos pongamos nostálgicos, siempre resulta tranquilizador atribuir a una fuente anónima, a una *fuerza* cultural que imaginamos tan invencible como la de gravedad, la responsabilidad de una buena parte, si no es que de todas nuestras desdichas. Así nos vemos aliviados del peso de nuestras propias responsabilidades, sin tener que hacer el examen detallado y laborioso de las fuentes auténticas de los problemas sociales. Dicho todo esto, no porque la idea de la pérdida de consenso concuerde con algunas de nuestras tendencias psicológicas o con ciertas ideo-

logías religiosas o políticas es falsa. Muchas ideas que, por otra parte, son verdaderas pueden así aumentar su credibilidad porque armonizan con algunas de tales tendencias o de tales ideologías. Comencemos, pues, nuestro análisis, preguntando, en primer lugar, si es verdad que en nuestros días ya no existe consenso en materia de moral. En segundo lugar, nos preguntaremos si es cierto que antaño existía tal consenso.

¿ES VERDAD QUE HOY YA NO HAY CONSENSO EN CUESTIÓN DE MORAL?

Se debe reconocer que hoy nos enfrentamos a cuestiones espinosas, en especial a ciertos problemas que nos parecen enteramente inéditos. Pensemos, por ejemplo, en los problemas asociados a las nuevas tecnologías de reproducción, o los relativos a la protección del ambiente. Por el contrario, hoy existen consensos sobre cuestiones antes controvertidas. Por ejemplo, nos entendemos sobre el carácter inaceptable de la tortura, sobre la necesidad de una forma de régimen democrático y del sufragio universal, sobre el carácter inadmisibles de la violencia contra las mujeres y los niños, sobre la necesidad de ayudar a las víctimas de la violencia familiar, especialmente rompiendo la conspiración de silencio que rodeaba estas acciones. Además, se ha logrado consenso sobre la importancia de promover la igualdad de oportunidades en la sociedad y sobre el principio de la red de seguridad para los menesterosos. Asimismo, todos estamos de acuerdo, al menos en teoría, en que existen ciertos derechos fundamentales que se deben respetar, y hasta se ha llegado a un acuerdo sustancial sobre la definición de esos derechos fundamentales. También estamos de acuerdo en la necesidad de proteger a los trabajadores de los abusos de los patronos y sobre la necesidad de controlar los efectos nefastos de la economía de mercado sobre el ambiente. Y podríamos continuar enumerando. Por tanto, debemos reconocer que en nuestros días existe un verdadero acuerdo sobre gran número de cuestiones morales. Y en muchos casos —debemos subrayarlo— esos acuerdos son *muy recientes*.

A veces divertimos a los niños preguntándoles si, en su opinión, los peces saben que están en el agua. En efecto, puede ser difícil cobrar conciencia o apreciar en su justo mérito los elementos de nuestra cotidianidad. Tal vez sea éste el caso del consenso moral en que estamos inmersos. Las cuestiones resueltas pasan a segundo término y parecen disiparse de nuestra conciencia, mientras que los problemas surgen en nuestra mente y nos obligan a tomar una “actitud reflexiva”. Tal vez sea ésta una de las razones que nos mueven a

pensar que en nuestros días no existe consenso en materia de moral. Lo cierto es que se debe reconocer, después de reflexionar, que a pesar de los numerosos puntos de desacuerdo que subsisten sobre cuestiones de ética, existen consensos importantes sobre gran cantidad de problemas morales. Por tanto, no es aceptable afirmar, sin precisión o sin matiz adicional, que en nuestros días no existe ya consenso en materia de moral.¹

¿ES VERDAD QUE ANTES HABÍA CONSENSO EN CUESTIÓN DE MORAL?

En primer lugar, desconfiemos de la idea según la cual se vivió, en otros tiempos, en un universo sencillo y sin problemas en el plano moral. Evoquemos, por ejemplo, la cuestión de las políticas económicas concernientes a la pobreza en el siglo XIX. A finales del siglo XVIII, Adam Smith, profesor de moral y economista, echó las bases de la teoría económica moderna. Poco tiempo después, el reverendo Thomas Malthus, economista y demógrafo, se puso a estudiar el problema de la pobreza y creó el modelo “malthusiano”, el cual produjo las recomendaciones que todos conocemos.² Al mismo tiempo, ocurrió la formulación del socialismo utópico y marxista, corriente progresista inspirada por el utilitarismo de John Stuart Mill y un enfoque que aliaba anarquismo y socialismo, elaborado sobre todo por William Godwin. Los partidarios de esas diversas corrientes se oponían entre sí y discutían continuamente acerca de las maneras de mejorar la sociedad, de la responsabilidad del Estado, los individuos y los grupos de individuos, de su capacidad o incapacidad de actuar colectivamente en su propio interés. Además, surgieron discusiones sobre la abolición de la esclavitud, sobre la legitimidad del colonialismo, sobre el derecho de voto de las mujeres y sobre la crueldad con los animales. Todas esas cuestiones representaban problemas espinosos para las mentes de la época. En pocas palabras, en el siglo XIX, para no mencionar más que esta época, la gente no vivía en el confort intelectual, y no todas las respuestas estaban dadas en los libros...

¹ Podría decirse siempre, evidentemente, que en cuanto se reconoce que no hay consenso perfecto, ya no hay consenso en materia de moral. De todas maneras, si se adopta esta interpretación, queda uno obligado a aceptar que nunca ha habido consenso en ninguna sociedad en ninguna época y que, por consiguiente, no se puede afirmar que “*hoy* no existe ya consenso en materia de moral”.

² Malthus creía que, abandonada a sí misma, la población aumentaría cada vez más rápidamente que la producción agrícola y que, por tanto, en cierto sentido, la pobreza y el hambre serían naturales. Preconizó una lucha contra la natalidad, tendiendo a atacar las medidas directas de ayuda a los pobres que les llevaban a tener cada vez más hijos, perpetuando así la pobreza.

Además, hay que notar que los “problemas nuevos” de que hablamos al principio de este apartado, o sea los problemas relativos a las tecnologías de la reproducción y la protección del ambiente, tuvieron su equivalente en el pasado. Controversias bioéticas memorables sobre las “nuevas técnicas médicas” tuvieron lugar después del descubrimiento de la anestesia y la vacuna y del fomento de la higiene.³ En cuanto a la conservación del ambiente, mencionemos tan sólo que Inglaterra, después de estudios realizados por las comisiones de investigación, adoptó una primera ley nacional contra la contaminación en 1388. Las condiciones de trabajo de los mineros y los efectos sobre el ambiente de las explotaciones mineras también fueron analizados mucho antes del siglo xx.⁴ En suma, un examen un poco atento de la historia nos hará cobrar conciencia de que los siglos anteriores también presenciaron debates éticos y que éstos, al parecer, fueron tan serios y tan desconsoladores como los debates contemporáneos.⁵

Observemos, en segundo lugar, que ciertos problemas éticos tradicionales *ya no son tema de debate en nuestros días*. Lo aceptable del duelo o la legitimidad de la tortura, de la esclavitud o de la pena de muerte son ejemplos de ello. Si los filósofos Condorcet, Mary Wollstonecraft y John Stuart Mill⁶ pudiesen echar una ojeada a nuestras sociedades, quedarían estupefactos al ver que hoy se otorga el derecho de voto a las mujeres. Probablemente verían esto como algo maravilloso, como una conquista inaudita. En cuanto a nosotros, a menos que hagamos un esfuerzo de reflexión sobre la historia, no vemos en ello nada extraordinario. De hecho, más bien tenderíamos a encontrar extraordinario que en el pasado la gente viese en ello algo discutible. ¿El derecho de voto a las mujeres? Eso es natural... Muchos problemas que ocupaban el centro de los manuales de ética de los años sesenta, como la moralidad del divorcio, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el acceso de las mujeres al mercado de trabajo, la homosexualidad o la igualdad de las razas, ya no forman parte de las

³ Véase, por ejemplo, Martín S. Pernick, *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anesthesia in Nineteenth-Century*, Columbia University Press, Nueva York, 1995.

⁴ En nuestra obra *Connaissance et argumentation* (ERPI, 1992, pp. 449-454) hay un texto de Agrícola, que data del siglo XVI, sobre esta cuestión.

⁵ Pensemos también en los debates concernientes al pacifismo, la obediencia a la autoridad y a las tradiciones que, en China, opusieron los confucianos y los moístas varios siglos antes de la era cristiana.

⁶ Condorcet: filósofo francés (1743-1794), escribió *Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía*. Mary Wollstonecraft: filósofa británica (1759-1797) célebre por sus escritos *Vindicación de los derechos del hombre* (1790) y *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). John Stuart Mill: filósofo británico (1806-1873), considerado uno de los fundadores del utilitarismo, del que se hablará en el capítulo VII. Entre muchas obras importantes, escribió *Sobre la esclavitud de las mujeres* (1869).

cuestiones graves que hoy agitan a las sociedades occidentales. En pocas palabras, todos esos problemas —y se podrían citar otros— *en cierto sentido* han quedado arreglados.⁷ *Antes no había consenso a propósito de ellos, y ahora sí lo hay.*

La idea de que antes existía consenso en el plano moral a menudo se basaba en casos aislados. Ahora bien, ya hemos visto antes que su examen no nos llevaba muy lejos: *en todas las épocas ha habido consenso sobre ciertos valores, y ausencia de consenso sobre otros.*

Sin embargo, la idea de que antaño existía consenso en el plano moral también puede apoyarse en otras consideraciones, particularmente en el hecho de que la religión tenía entonces mucha mayor importancia que en nuestros días. Habría existido, así, unanimidad en el plano religioso y, por tanto, consenso en el plano moral. ¿Qué hemos de pensar de esta forma de argumentación?

Sin duda, es verdad que en siglo XIX o en la primera parte del XX, en nuestras sociedades, la gente conocía de memoria los mandamientos religiosos, y en su mayor parte creía en la existencia de una divinidad. ¿Basta eso para admitir la existencia de un gran consenso, cuya existencia y aplicación no plantea ningún problema? No. En primer lugar, no es cierto que, basados en los mandamientos religiosos, se podían deducir fácilmente recomendaciones aplicables a todos los problemas éticos. Ante muchas situaciones, esos mandamientos *a)* entraban en conflicto unos con otros, *b)* eran demasiado vagos, o *c)* no decían palabra al respecto. Además, la autoridad de la Iglesia —especialmente, entre los católicos— causaba, a su vez, tensiones en el plano ético cuando las recomendaciones de los religiosos (de los sacerdotes, de los obispos o del Papa),⁸ el comportamiento de los representantes de la Iglesia⁹ o la política oficial de la Iglesia¹⁰ chocaban con el sentido moral de las personas. En suma, no se puede decir que todo fuera miel sobre hojuelas.

Pasamos ahora al examen de otra idea, según la cual se ha producido un debilitamiento deplorable del consenso moral.

⁷ Desde luego, la tortura, la pena de muerte y ciertas formas de esclavitud existen aún en ciertos países. Sin embargo, su carácter ilegítimo suele admitirse implícitamente, incluso por quienes adoptan esas prácticas. En nuestros días no se ve a personas cultas ejercer esas prácticas, con excepción de la pena de muerte en los Estados Unidos. Y en los estados americanos en que es lícita, es diferente de lo que era antes porque su aplicación queda reservada a casos muy particulares.

⁸ Pensamos en la idea de que “no hay que reducir la familia”.

⁹ Pensamos en el papa Alejandro VI (1431-1503), que tuvo hijos ilegítimos de dos mujeres, o en los religiosos que han cometido abusos sexuales.

¹⁰ Pensamos en el caso en que la Iglesia se mantuvo insensible ante injusticias o incluso sostuvo prácticas o regímenes políticos dudosos (por ejemplo, durante la segunda Guerra Mundial).

SI HUBIESE HABIDO UN DEBILITAMIENTO DEL CONSENSO EN MATERIA DE MORAL,
¿HABRÍA QUE DEPLORARLO?

Los defensores de la idea según la cual no existe ya el consenso de antaño en materia de moral, suelen deplorar ese cambio. Ahora bien, si ese consenso hubiese verdaderamente existido —y ya hemos indicado las razones que nos permiten dudarlo—, no es seguro que estuviese fundado sobre la autonomía intelectual, sobre la reflexión crítica y sobre lo mejor que pueden ofrecernos los valores humanos. Es posible que un gran consenso revele, de hecho, tan sólo la falta de perspectiva crítica o la sumisión a la autoridad. La idea de que “antes todo era mejor” en que se basa la existencia de un consenso anterior, debe tomarse con precaución. Puede expresar sencillamente una tendencia a valorar la uniformidad de los puntos de vista, aun cuando fuese el fruto de una falta de crítica o de un control de la opinión pública. Para deplorar la pérdida de ese consenso habría que poder indicar, al menos, qué tenía de atractivo.

En resumen, el carácter complejo de ciertos problemas éticos contemporáneos no debe hacernos perder de vista el impresionante consenso que hoy existe en el plano ético en nuestras sociedades. Por otra parte, un examen, así sea muy somero, de las concepciones morales de épocas anteriores nos lleva a poner en duda la visión de una edad de oro en que la ética se basaba en un gran consenso y en que todas las soluciones a los problemas morales se imponían por sí solas en virtud de los mandamientos religiosos. A menos que se llegue a apoyar la idea con argumentos profundos, esta concepción parece, por tanto, bastante frágil.

Todo el que sostenga que existía un consenso moral, hoy desaparecido, para sostener sus ideas debería mostrar, con datos auxiliares, que las divergencias de opinión sobre las cuestiones éticas son mayores en la actualidad de lo que eran antes. No se deberá contentar con citar algunos casos particulares o emitir afirmaciones vagas a propósito de la desaparición casi completa de la religión. Por lo demás, esta pérdida de consenso, si se le reconociera, no debería ser considerada deplorable automáticamente.

Es claro que no hemos demostrado que el consenso sobre las cuestiones morales sea tan grande o mayor que antes. Nos hemos contentado con subrayar las importantes dificultades con que tropiezan los argumentos tendientes a sostener la idea de que antaño había consenso sobre cuestiones morales, y que ese consenso ya no existe en nuestros días.¹¹

¹¹ Desde luego, podrían existir otras argumentaciones en favor de esta idea. Si así fuera, habría que hacer su evaluación y ver de que manera los resultados a los que se llegara modificarían nuestras propias conclusiones.

¿SE PUEDE DEFENDER LA IDEA DE PROGRESO EN EL PLANO MORAL?

En las páginas siguientes presentaremos el análisis del progreso moral propuesto por el filósofo y sociólogo Morris Ginsberg, quien sostiene que al correr de los siglos ha habido progreso moral. Aun cuando su argumentación no nos convence por completo —lo que no es sorprendente, dada la complejidad de la cuestión—, sí parece lo bastante sólida para merecer un examen atento. Además, tiene la cualidad de ser estimulante y de poner de manifiesto elementos de reflexión importantes que nos servirán conforme avancemos.

*El análisis de Morris Ginsberg*¹²

Ginsberg comienza afirmando que el progreso moral puede incluir múltiples aspectos. Así, bien podría ser que con el tiempo:

- a) aclaremos nuestras ideas morales. Podemos pensar aquí en el desarrollo de la propia filosofía ética;
- b) eliminemos las incoherencias que hay entre las reglas morales, lo cual se traduciría en un afinamiento de nuestra conciencia moral;
- c) adquiramos mejor comprensión de nuestras necesidades y nuestras metas. Esto se basaría en el desarrollo de la ética y de las ciencias humanas;
- d) adoptemos comportamientos que respeten más las exigencias de nuestros propios códigos morales;
- e) descubramos nuevos principios morales. Ginsberg cita como ejemplo la idea de igualdad de todos ante la ley, las tentativas de precisar y de establecer los derechos fundamentales, las experiencias tendientes a conciliar la libertad personal con el orden social,¹³
- f) obtengamos nuevos derechos y nuevos deberes como respuesta a circunstancias nuevas, dando prueba, así, de flexibilidad y de apertura de

¹² Morris Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, William Heinemann, Londres, 1956, vol. 1, pp. 97-129 y 240-257; vol. 2, pp. 298-324.

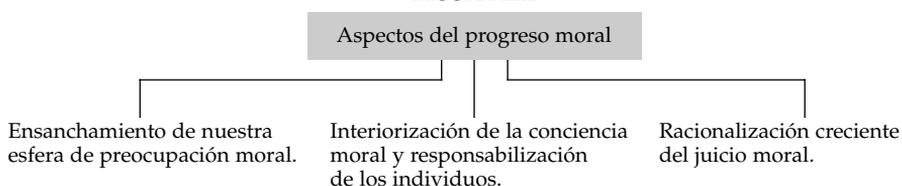
¹³ "Es falso afirmar que no ha habido descubrimientos en el campo de la ética. La elaboración del concepto de igualdad ante la ley en el sentido de una aplicación imparcial de las reglas y en el sentido de una igualdad de los derechos mismos, los diversos esfuerzos que se han hecho para definir los derechos y universalizarlos así como los experimentos que se han intentado para conciliar la libertad y el orden debieran considerarse como realizaciones importantes en la historia del pensamiento." Morris Ginsberg, *op. cit.*, vol. 1, p. 103.

criterio. Ginsberg habría podido poner aquí el ejemplo de los cambios provocados por la anticoncepción moderna;¹⁴

- g) creemos una tradición que haga posible la transmisión de generación en generación de las nuevas adquisiciones, de modo que se pudiese allanar el camino al futuro. En otro tiempo, el carácter rígido de la transmisión de la moral garantizaba su transmisión, pero no su evolución;
- h) ensanchemos “nuestra esfera de preocupación moral”;¹⁵
- i) interioricemos y personalicemos la conciencia moral;
- j) atribuyamos cada vez mayor importancia a la reflexión en la formación de nuestro juicio moral.

Desde luego, Ginsberg no sostiene que hemos logrado un progreso en todos los aspectos. De hecho, en lo que concierne a algunos de ellos resulta difícil determinar si se ha progresado o si se ha sufrido una regresión. Por ejemplo, ¿cómo podríamos juzgar el progreso logrado en lo que toca a la conformidad de nuestro comportamiento con nuestras propias reglas morales (aspecto *d*)? ¿Cómo saber si “con el tiempo tendemos a respetar más nuestros propios códigos morales”? Ginsberg tampoco afirma que el progreso sea, en cada caso, constante e inevitable. Bien puede ser que sea el resultado de cierto número de avances y retrocesos. Sin embargo, el autor considera que ha habido progreso en lo relacionado con algunos de esos aspectos y que tal progreso basta para que sea legítimo decir que, globalmente, puede comprobarse un cierto progreso en el plano moral. ¿Bajo qué aspectos se presenta ese progreso? Ginsberg menciona tres (figura III.1). Examinémoslos, por turnos.

FIGURA III.1



¹⁴ Tal es la posición de la filósofa Sara Ruddick, que ya hemos citado en el capítulo I, según la cual “hasta el descubrimiento de medios anticonceptivos psicológicamente aceptables y biológicamente eficaces hemos tenido que refrenar los deseos sexuales en interés del bienestar de los hijos”.

¹⁵ Los aspectos *h*) y *j*) serán precisados más adelante.

El ensanchamiento de nuestra esfera de preocupación moral

Para empezar, ¿qué se entiende por “ensanchamiento de nuestra esfera de preocupación moral”?

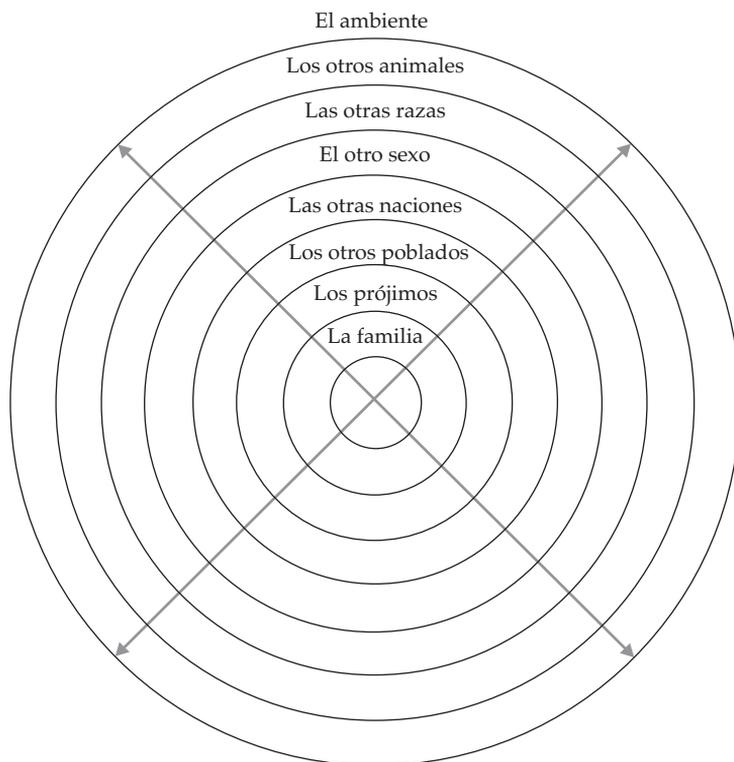
La idea de un ensanchamiento de la esfera de preocupación moral se refiere a los casos en que ciertos seres antes no tomados en consideración en las reflexiones morales porque estaban excluidos u olvidados, van volviéndose gradualmente objeto de esas reflexiones. El filósofo T. H. Green evocaba ese fenómeno diciendo que en el transcurso de los siglos no es tanto nuestro sentido del deber hacia nuestro prójimo el que ha cambiado sino, más bien, la respuesta a la pregunta: “¿Quién es mi prójimo?” Mientras que antes se mantenían nexos privilegiados únicamente con los miembros de nuestra familia, poco a poco se ha reconocido e integrado en el ámbito de nuestras consideraciones morales a nuestros prójimos, después a las personas pertenecientes a nuestro medio, luego a las personas de otras nacionalidades, las mujeres, los individuos de otras razas, etc. En pocas palabras, se trata de la idea de que con el tiempo se extienden nuestras consideraciones morales a unos seres que tienen cada vez menos nexos de semejanza o de proximidad con nosotros, de que se eliminan las diferencias no pertinentes y que de esta manera nos volvemos más objetivos e imparciales en nuestras reflexiones morales.

Se trata, ahora, de determinar si tenemos buenas razones para creer que realmente ha habido un ensanchamiento de nuestra esfera de preocupación moral.

La figura III.2 muestra de manera esquemática algo a lo que podría asemejarse este ensanchamiento de la esfera de preocupación moral. El orden de aparición de los diversos elementos es difícil de representar en un esquema y simplifica la realidad,¹⁶ pero de todas maneras, la idea general es clara.

En nuestros días, en los países occidentales se reconocen a las mujeres derechos iguales a los de los hombres en nuestras deliberaciones morales. Pero tal es una conquista reciente. Asimismo, se reconocen a las personas de todas las razas derechos iguales en nuestras deliberaciones morales. Pero también éste es un avance reciente, lo que se manifiesta, en especial, por el hecho de que subsisten muchas desigualdades implícitas en el sistema judicial, que afectan a los miembros de esos grupos y por el hecho de que las mujeres —y los negros, por ejemplo en los Estados Unidos— reciben ingresos inferiores a los de los blancos. En el pasado, muchas personas consideraban normal que las mujeres

¹⁶ Sobre todo el orden entre “sexo” y “raza”. Este esquema da a entender que en nuestros días las personas tienden mayormente a ser racistas que sexistas, y que se les ha contenido, antes, de tener en más el sexo que la raza en sus consideraciones morales. Esto es discutible.

FIGURA III.2. *El ensanchamiento de la esfera de preocupación moral*

“contaran menos” que los hombres, o que los no blancos “contaran menos” que los blancos. Gradualmente, se han reconocido los intereses y la autonomía de los miembros de esos grupos, que han sido *plenamente* integrados a la esfera de preocupación moral, es decir al grupo de aquellos a quienes hay que tomar en cuenta cuando se reflexiona sobre una cuestión moral.

Desde luego, esto hay que matizarlo... Las mujeres no fueron ninguneadas siempre, en todas las épocas y por doquier. Por lo contrario, no es necesario hacer un catálogo exhaustivo de las necesidades que se han dicho o se han escrito en el pasado sobre las mujeres, los negros, los autóctonos o los extranjeros, para percibir que ha habido progreso y que en la actualidad hay más consideración para ellos. Desde luego, aún subsiste discriminación contra las mujeres o los negros, *pero en nuestros días casi todos reconocen que esto constituye un problema*. También es cierto que todavía se cometen atrocidades en guerra, contra solda-

dos enemigos o contra civiles, pero sus autores en general no se jactan de ello, o si lo hacen, rara vez son considerados héroes. Tal vez no habría ocurrido así en otro tiempo. *El simple hecho de reconocer que existe un problema representa ya un paso hacia su solución.* Hasta es un preámbulo necesario.

Según Ginsberg, continúa este ensanchamiento de nuestra esfera de preocupación moral. Al respecto podemos citar nuestra actitud hacia los animales y hacia el ambiente. En todas las épocas, ciertas personas se han levantado contra los sufrimientos que los seres humanos infligen a los animales. De todas maneras, para muchos esos sufrimientos carecían de importancia. Algunos fundaban su indiferencia en la idea, tomada de la Biblia, de que una divinidad había creado a los animales únicamente para *satisfacer nuestras necesidades*. Otros, como el filósofo Kant (1724-1804), decían que los animales no razonan y que por consiguiente se puede hacer con ellos lo que se quiera. En el siglo XIX, en Inglaterra, el filósofo radical Jeremy Bentham contestó a Kant con una máxima célebre (y su argumento sigue siendo una de las posiciones fundamentales de los movimientos contemporáneos en favor de la protección de los animales): “Lo importante no es saber si los animales razonan o no, sino si sufren”. Ahora bien, como los animales superiores sufren, sigue diciendo Bentham, se les debe incluir en nuestras reflexiones morales. En nuestros días es comúnmente reconocido que se deben tener en cuenta los sufrimientos de los animales en nuestras reflexiones morales,¹⁷ y por ello la mayoría de las personas se ofusca ante las condiciones en las cuales a menudo se practica la cría de animales. De todas maneras, no siempre hay un entendimiento sobre la actitud que debe adoptarse cuando hay que decidir entre el interés de los animales y el de los seres humanos, especialmente en la investigación médica. Por último, algunos integran hoy en sus reflexiones morales, además de los seres vivos individuales propiamente dichos, el propio “bien del ambiente”, aparte del bienestar que de él pudiesen obtener los seres humanos. Se trata de consideraciones que aún no son generalmente aceptadas... y que acaso no lo serán jamás.¹⁸

Estas observaciones nos llevan a pensar que existe una tendencia de fondo a ensanchar nuestra esfera de preocupación moral. Pero debemos saber mati-

¹⁷ Algunos consideran que no debemos tener en cuenta el sufrimiento de los animales. Puede pensarse que su opinión proviene de una reacción a las frases, a veces exageradas, de los partidarios de los derechos de los animales. Para mostrarles que en el fondo les atribuyen cierta importancia, se puede preguntar: “¿Sería usted capaz de permanecer indiferente ante un niño que martiriza a un perro?” ¿Quién respondería afirmativamente?

¹⁸ No nos estamos refiriendo aquí a la conciencia de la importancia de la protección del medio *con vistas a asegurar el bienestar del género humano* —lo que hoy se acepta—, sino a la protección del medio por el “bien del medio” mismo.

zar. En primer lugar, nuestro examen ha sido muy sucinto. No debemos olvidar que la historia es muy compleja y rica en tendencias, a menudo contradictorias. No menos importante es recordar que las sociedades son muy diversas y que, de todas maneras, hay una diferencia entre lo que se dice que habría que hacer y lo que en realidad se hace. En segundo lugar, reconociendo que existe esta tendencia de fondo, no hemos mostrado, en absoluto, que sea irreversible y que un proceso ineluctable nos lleve, querámoslo o no, en la buena dirección. De hecho, semejante idea podría fomentar la pasividad. Las victorias de los adversarios del racismo, de los feministas, de los militantes opuestos a las injusticias cometidas contra los ciudadanos de origen extranjero o los pobres han sido obtenidas frecuentemente tras una ardua lucha. Algunas personas han pagado en su persona la defensa de esas causas: han sufrido los sarcasmos, la desaprobación, la exclusión, la cárcel y algunas incluso la muerte. Ha ocurrido que se logren progresos después de la publicación de obras escritas por intelectuales, que por sí solos han hecho diagnósticos y propuesto remedios a los problemas sociales. Pero muy a menudo el progreso exige la intervención de portavoces que estén dispuestos a sufrir los inconvenientes, o la intervención de personas que tengan el valor de defender cotidianamente sus convicciones en el terreno.¹⁹ Es el movimiento de las ideas y el compromiso de las personas lo que hace cambiar las cosas, y no una ley ineluctable. Todo ello es frágil. En algunas sociedades se prohíben los debates y se intenta que las personas no se comprometan con el cambio social.

La interiorización de la conciencia moral y la responsabilización de las personas

El segundo aspecto del progreso moral podría traducirse en la formulación de la idea de que lo que es bueno en el plano moral puede aprehenderse desde el interior, independientemente de las sanciones, es decir de los castigos y de las recompensas de origen externo. Ginsberg informa que los antropólogos describen culturas en que las sanciones contra las faltas al código moral son externas, ya se trate del juicio de otros o de la venganza de divinidades. La interiorización de la conciencia moral se traduce en el paso gradual del juicio del tipo “está

¹⁹ Pensemos en Henry Morgenthauer, habitante de Montreal, y en su lucha por la legalización y el acceso al aborto, o en Taslima Nasreen, de Bangladesh. Esta última, cuya vida se ve amenazada porque defiende el ateísmo y el feminismo en su país, tuvo que ser escoltada por 1 200 policías durante su viaje a Francia en noviembre de 1994.

moralmente mal, puesto que si lo hago se me va a castigar o a desaprobar”, a juicios como “si me hago castigar o si se me desaprueba es porque esto es moralmente malo”, o bien “se me castigue o no, se me desapruebe o no, de todas maneras esto es moralmente malo”. El hecho de que en nuestras sociedades se ofrezcan hoy religiones “a la carta”, también muestra la interiorización de la conciencia, según Ginsberg: hasta personas religiosas pasan por el filtro de su reflexión moral a las religiones que adoptan, conservando algunos de sus elementos y rechazando otros. Al proceder así, dan pruebas de autonomía intelectual.

La responsabilización de los individuos remite a la importancia creciente del concepto de responsabilidad individual en materia de justicia. En otros tiempos se podía castigar a los padres o a los amigos de una persona a quien se consideraba culpable de una falta. De este modo, los padres de una persona que se había suicidado o que había cometido un asesinato podían ser castigados por esta falta. En Quebec, no hace mucho tiempo, los hijos llamados *ilegítimos*, es decir, nacidos fuera del matrimonio, a menudo eran tratados de manera degradante, como si estuviesen manchados por la falta atribuida a sus padres. Además de encontrar bastante absurda la idea de que los padres hayan cometido una falta teniendo relaciones sexuales fuera del matrimonio, hoy se considera totalmente insensato haber castigado a los hijos nacidos de esta unión, cuando no tenían nada que ver en ella. En esta opinión se puede reconocer un ejemplo de responsabilización de los individuos: ya sea que los padres hayan cometido una falta o no, es totalmente insensato hacer pagar a los hijos.

La racionalización creciente del juicio moral

Según Ginsberg, el tercer aspecto del progreso moral incluye los elementos siguientes:

- una eliminación gradual de los elementos mágicos,
- una mejor diferenciación de las reglas rituales y de las reglas morales,
- una crítica continua de la moral predominante y de las instituciones,
- tentativas de reconstrucción deliberada de nuestras actitudes y de nuestras instituciones, efectuadas a la luz de principios que se pueden defender racionalmente.

¿Qué pensar del conjunto del análisis de Ginsberg? Me parece muy interesante, pero no por completo convincente. La existencia de progreso moral me

parece más plausible que la de estancamiento o regresión, pero es claro que este análisis se fundamenta en elementos difíciles de evaluar, y que personas razonables bien podrían no reconocerlo. Dicho todo esto, a mi parecer el análisis está suficientemente bien apoyado para preocupar a los partidarios de la hipótesis del estancamiento o de la regresión moral. Los dos primeros textos y el anuncio que figuran en la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo también sacan a luz la existencia de cambios que, indiscutiblemente, constituyen un progreso.

Terminemos haciendo dos precisiones. En primer lugar, no porque se reconozca cierto progreso en el plano moral se justifica cruzarse de brazos. Como lo hemos dicho antes, el creer en un progreso posible no puede justificar, en absoluto, la pasividad: si algunas personas no hubiesen puesto su inteligencia y su valor al servicio de un ideal, no habría habido ningún progreso en el plano moral. De hecho, la idea de que semejante progreso es automático e inevitable es no sólo ingenua, sino también peligrosa, porque fomenta precisamente la pasividad. Si todo el mundo creyera en un progreso inevitable, eso haría aún más difícil el mejoramiento de la sociedad. En segundo lugar, no se debe pensar que el deseo de transformar las cosas nos exige pintar de rosa el pasado para pintar de negro el presente. Ya lo es bastante.

RESUMEN

1. Los argumentos tendientes a demostrar, mediante casos particulares, que el consenso de antaño en cuestión de moral ya no existe, no resiste el análisis.
2. El argumento según el cual el consenso moral de antaño se basaba en una adhesión unánime a la moral religiosa no puede sostenerse.
3. La idea de que un debilitamiento del consenso en materia de moral es necesariamente deplorable no es válida ya.

Análisis de Ginsberg

4. El progreso en el plano moral puede revestir diferentes aspectos.
5. El progreso comprobado en tres de estos aspectos justifica la afirmación de que el progreso moral global es una realidad. Se trata de:
 - el ensanchamiento de la esfera de preocupación moral,
 - la interiorización de la conciencia moral y la responsabilización de las personas,
 - la racionalización creciente del juicio moral.
6. La idea de que ha habido progreso en el plano moral no puede justificar, en absoluto, la pasividad.
7. La idea de que el deseo de transformar las cosas nos exige pintar de rosa el pasado para pintar de negro el presente no se justifica.

TEMAS DE REFLEXIÓN

¿El derecho de voto de las mujeres? Hum...

Las citas siguientes se remiten a la obtención del derecho de voto de las mujeres en Canadá en 1918 y en Quebec en 1940. Como referencia, mencionemos que el derecho de voto fue otorgado a las mujeres en 1883 en Nueva Zelanda, en 1906 en Finlandia, en 1913 en Noruega, en 1917 en la URSS, en 1920 en Estados Unidos, en 1928 en el Reino Unido y en Alemania, en 1971 en Suiza y en 1976 en Portugal. En 1922, las mujeres de todas las provincias canadienses tenían el derecho al voto en el plano provincial, salvo las quebequenses, que recibirían ese derecho en 1940. Las opiniones siguientes nos ofrecen un atisbo de las creencias y los razonamientos de los adversarios al derecho de las mujeres al voto.²⁰

La principal función de la mujer es y seguirá siendo la maternidad, la santa y fecunda maternidad, que hace de la mujer verdaderamente igual al hombre y, en muchos aspectos, superior a él.

HENRI BOURASSA
director del diario *Le Devoir* (1918)

²⁰ Citas tomadas del expediente "El quincuagésimo aniversario del derecho al voto de las quebequenses", en el número del 21 de abril de 1990 del diario *La Presse*.

La diferencia de los sexos entraña la diferencia de las funciones sexuales, y la diferencia de las funciones sexuales crea la diferencia de las funciones sociales. El pretendido 'derecho' al sufragio no es más que una forma de las funciones, de las cargas sociales que incumben al hombre, ya sea por su conformación física y mental, ya sea, sobre todo, por su situación y sus deberes de cabeza de familia.

HENRI BOURASSA (1918)

Aún hay entre nosotros cierto número de personas que tienen una madre, una verdadera madre; que tienen una esposa, una verdadera esposa; que tienen hijas de las que quieren hacer verdaderas madres y verdaderas mujeres. Ésos no tienen el derecho de dejar que un grupillo de políticos en busca de una popularidad malsana envilezca a sus madres, sus hermanas, sus mujeres y sus hijas al contacto con unas enajenadas y unas emancipadas que se han propuesto consumir la caída moral de la mujer y la desorganización del orden social.

HENRI BOURASSA (1918)

No estamos en favor del sufragio político femenino porque va en contra de la unidad y de la jerarquía familiar; porque su ejercicio expone a la mujer a todas las pasiones y a todas las aventuras del electoralismo y porque nos parece que la gran mayoría de las mujeres de nuestra provincia no lo desea.

CARDENAL VILLENEUVE
arzobispo de Quebec (1940)

¿Ir a Funtown? Hum...

Durante una entrevista publicada en 1965, un periodista preguntó al defensor de los derechos de los negros Martín Luther King, si sus hijos comprendían la importancia del combate entablado por su padre. King le narró entonces la historia siguiente.²¹

Mi familia tenía la costumbre de acompañarme frecuentemente al aeropuerto de Atlanta, y de camino pasábamos delante de Funtown, una especie de Disneylandia en miniatura, con carruseles y ese tipo de cosas. Y Yolanda [la hija de King] no dejaba nunca de decirme: "Quiero ir a Funtown", y yo siempre evitaba responderle directamente. En realidad, no sabía yo cómo explicarle por qué ella no podía ir allí.

²¹ Martin Luther King, *Je fais un revé*, Le Centurion, París, 1987, pp. 68-69.

Luego un día, en la casa, ella sube a decirme que en la televisión hay un anuncio que invita a todo el mundo a ir a Funtown. Entonces mi esposa y yo tuvimos que sentarnos con ella, colocarla entre los dos y tratar de explicarle las cosas. Yo he tenido cierto éxito como orador, pero se me trababa la lengua y me enredaba en mi discurso tratando de explicar a mi hijita de seis años por qué esta invitación hecha al público por la televisión no se dirigía ni a ella ni a otros niños como ella. Una de las experiencias más dolorosas de mi vida fue verla llorar cuando le dije que Funtown estaba cerrado a los niños de color, pues comprendí que en ese momento, la primera nube negra de un sentimiento de inferioridad se había puesto a flotar en ese pequeño cielo mental, y que en ese momento su personalidad empezaba a deformarse bajo el efecto de un primer sentimiento inconsciente de amargura hacia los blancos. Era la primera vez que había habido que explicarle los prejuicios fundados sobre el color de la piel. Pero era de suprema importancia para mí que ella no creciera en la amargura. Así, le dije que si muchos blancos se oponían a que ella fuera a Funtown, había muchos otros que *deseaban* admitir allí a los niños de color. Eso me permitió arreglar un poco las cosas.

El ensanchamiento de nuestra esfera de preocupación moral según Darwin

A medida que el hombre avanza en civilización y que las pequeñas tribus se reúnen en comunidades más grandes, la simple razón indica a cada quien que debe extender sus instintos sociales y su simpatía a todos los miembros de la misma nación, aun cuando no los conozca personalmente. Una vez alcanzado ese punto, sólo una barrera artificial puede impedir que sus simpatías se extiendan a todos los hombres de todas las naciones y de todas las razas. La experiencia nos muestra, desdichadamente, cuánto tiempo falta para que consideremos como nuestros semejantes a los hombres que difieren demasiado de nosotros por su aspecto exterior y por sus costumbres. La simpatía extendida fuera de los límites de la humanidad, es decir la compasión hacia los animales, parece ser una de nuestras últimas adquisiciones morales. Es desconocida entre los salvajes, salvo en el caso de sus animales favoritos. Los abominables combates de gladiadores muestran qué escaso era ese sentimiento en los antiguos romanos. Hasta donde yo puedo juzgar, la idea de humanidad es desconocida de la mayor parte de los gauchos de las pampas. Esta virtud, una de las más nobles de que está dotado el hombre, parece provenir, incidentalmente, de que nuestras simpatías, al volverse más delicadas a medida que se extienden más, terminan por aplicarse a todos los seres vivos. Esta virtud, una vez honrada y cultivada por

algunos hombres, se extiende entre los jóvenes por la instrucción y por el ejemplo, y luego se propaga por medio de la opinión pública.²²

Un pequeño anuncio aparecido en La Gazette de Montreal en 1788

EN VENTA DIRECTA

Una muchacha panisa* esclava, de cerca de 20 años, tiene todas las cualidades necesarias de una buena doméstica, estando instruida en toda clase de obras del hogar; ya ha pasado las enfermedades de la viruela y del sarampión. Fue criada en esta ciudad desde la edad de 11 años y pertenecía a madame la viuda Waddin. Para más informes, hay que dirigirse al impresor.

Montreal, 27 de octubre de 1788.

EJERCICIOS

1. Hemos escrito antes (p. 85): “Y podríamos continuar enumerando. Por tanto, debemos reconocer que en nuestros días existe un verdadero acuerdo sobre gran número de cuestiones morales”. Presente otros ejemplos de tal acuerdo.
2. ¿Qué responder a alguien que afirma: “Esto va mal, pues hay más divorcios que antes”?
3. ¿Qué responder a alguien que afirma: “En nuestros días, la gente ya no tiene valores”?
4. Reflexione sobre la actitud de las personas con respecto al reciclaje de los desechos domésticos. ¿Puede verse allí un signo de progreso en el plano moral?
5. Haga una breve lista de fenómenos ocurridos en los últimos 30 años que, según usted, constituyen elementos de *progreso* moral. Repítalo, buscando ahora los elementos de *recaída* moral.
6. Haga una breve lista de fenómenos ocurridos durante los tres siglos úl-

²² Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, trad. de J. J. Moulinié, revisada por M. E. Barbier, 2ª. ed., C. Reinwald et Cie, París, 1873, pp. 109-110.

* En el vocabulario de la época, “panisa” designaba a una esclava amerindia.

timos que, según usted, constituyen elementos de *progreso* moral. Repítalo, buscando esta vez los elementos de *recaída* moral.

7. Relea las dos primeras citas de Henri Bourassa en la sección *Temas de reflexión* de este capítulo. ¿Qué idea central utiliza el autor en esas dos argumentaciones, para justificar su posición?
8. Según usted, ¿qué argumentos podrían utilizarse para refutar la conclusión de Ginsberg?

¿Cuáles habían sido sus respuestas a las preguntas 11 y 41 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿mantiene usted de todos modos su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

Ginsberg, Morris, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, vol. 1: *On the Diversity of Morals*, William Heinemann Ltd., Londres, 1956.

———, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, vol. 2: *Reason and Unreason in Society*, William Heinemann Ltd., Londres, 1956.

Smart, J. J. C., "Ethics and Science", *Philosophy*, núm. 56, 1981, pp. 449-465.

IV. NOCIONES Y HERRAMIENTAS DE REFLEXIÓN UTILIZADAS EN LA ÉTICA

LA IMAGEN DE LA BRÚJULA

Se puede utilizar la imagen de una brújula para mostrar algunos elementos fundamentales de la reflexión ética. Desde luego, no se trata más que de una imagen, pero resulta útil porque permite sacar ciertas cosas a la luz. Nuestra brújula imaginaria tendría como función indicar lo que está bien y lo que está mal en el plano moral.

Imaginemos a una persona que no tiene conciencia moral, en el sentido dado en el capítulo I (pp. 25-28). Ésta no juzgaría nunca que algo esté bien o mal en el plano moral y no experimentaría los sentimientos morales que acompañan esos juicios, como la indignación o el resentimiento.¹ Podría decirse entonces que tal persona no posee brújula, que no tiene ninguna sensibilidad moral.

Imaginemos ahora a una persona que tenga una conciencia moral defectuosa, incoherente o incompleta. Esta persona haría juicios morales, pero éstos serían a veces, o incluso frecuentemente, poco sólidos. Podría decirse entonces que semejante persona posee una brújula, aunque descompuesta o mal arreglada. En suma, sus *juicios morales* están mal fundados o se basan en un análisis o una teoría implícita defectuosa.

Imaginemos, por último, a una persona que tenga una conciencia moral (en el sentido dado en el capítulo I) bastante sólida, pero que atribuye poca importancia a las consideraciones morales en su vida. Se podría decir entonces que semejante persona posee una buena brújula, pero que no se guía —o se guía poco— por ella. En suma, sus juicios morales son válidos, pero propende a no dar gran lugar a la moral en su vida, no tiende a *actuar conforme* a lo que le parece moral.

La imagen de la brújula permite poner en relieve tres deficiencias posibles, muy diferentes unas de otras: la insensibilidad moral, el fundamento trunco de los juicios morales y la negativa a actuar conforme al juicio moral. Mostremos la primera insuficiencia con ayuda de un caso trágico célebre.

¹ Sobre el resentimiento como sentimiento moral, véase la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo.

La historia de Catherine Genovese

En 1964, en Estados Unidos, a las 3:20 de la mañana, una mujer de 28 años volvía a su casa después del trabajo. Administraba un bar de la región. Ante su domicilio, en la acera, fue apuñalada por un hombre. Varios residentes de los edificios vecinos observaron la escena. Desde el balcón de un departamento, enfrente, un hombre gritó: “¡Déjela en paz!” El asaltante se alejó durante unos instantes, pero pronto volvió a apuñalarla, mientras que ella pedía socorro. Otras luces se encendieron en los inmuebles de enfrente, pues los gritos de la víctima habían despertado a otros vecinos. El atacante subió a su automóvil y se alejó. Catherine Genovese se arrastró hasta su casa y logró abrir la puerta exterior de su departamento. En ese momento, su atacante volvió sobre sus pasos y le dio el golpe fatal.

A las 3:50, la policía recibió un llamado de los vecinos. En dos minutos, los policías estuvieron en el lugar. De las 36 personas que habían presenciado el asesinato, sólo un hombre, una mujer de 70 años y una joven acudieron a hablar con los policías. El hombre explicó que al ver la agresión no había sabido qué hacer y había llamado a uno de sus amigos, un abogado. Después, atravesó la azotea de su inmueble para ir a decir a la señora de 70 años que telefonara. Murmuró que no quería verse enredado en el asunto.

Seis días después fue detenido el homicida, un hombre de 29 años sin antecedentes penales. El hombre confesó haber cometido otros dos asesinatos.

Hoy, la gente de ese barrio, constituido principalmente por casas unifamiliares que valían de 35 000 a 69 000 dólares en 1964, no comprende bien por qué nadie llamó a la policía. Una madre de familia dijo vagamente que creía que se había tratado de un pleito de enamorados. Una pareja confesó: “Francamente, tuvimos miedo”. Una mujer dijo esto: “Nos acercamos a la ventana para ver lo que ocurría, pero se veía mal a causa del reflejo de la luz de nuestra habitación. Por ello mi marido fue a apagar la lámpara para que pudiésemos ver mejor”. Cuando se les preguntó por qué no habían llamado a la policía, respondieron que no lo sabían. Un hombre narró cómo Catherine Genovese fue apuñalada por segunda vez. Cuando se le preguntó por qué no había llamado a la policía, respondió sencillamente: “Estaba cansado, y me volví a dormir”.²

Algunos de los testigos impasibles de ese asesinato parecen haber sido víctimas del primer tipo de deficiencia, pues se comportaron como si estuviesen

² Sobre este caso, véase Leo Katz, *Bad Acts and Guilty Minds*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 135-153.

desprovistos de sensibilidad moral o, en otros términos, como si no tuviesen brújula. Acaso pueda decirse lo mismo del lector que no se sintiera escandalizado ni alarmado por el relato de ese caso patente de no prestar ayuda a una persona que estaba en peligro.³ Evidentemente, no se trata de exigir a los testigos que se precipiten sobre el agresor, a riesgo de su propia vida: en este caso, una simple llamada telefónica habría salvado la vida de la víctima.

Se puede mostrar el segundo tipo de deficiencia evocando a fanáticos religiosos o políticos. Poseen una brújula y, además, siguen sus indicaciones, pero su brújula está descompuesta. También pueden mencionarse los principios que están en el origen de sanciones desproporcionadas. Pensemos, por ejemplo, en el pobre capitán Kimble, quien, en la época de las colonias de la Nueva Inglaterra, fue condenado a la picota por conducta lasciva, porque había besado a su esposa en público, en el dintel de su casa, ja su regreso de un viaje de tres años!⁴

Por último, en lo tocante al tercer tipo de deficiencia, la de la negativa a actuar de acuerdo con el propio juicio moral, se puede poner el ejemplo de un testigo del asesinato de Catherine Genovese, quien diría algo como: "Sí, reconozco que está muy mal desde el punto de vista moral presenciar un asesinato sin hacer nada, pero tenía sueño y fui a acostarme, y eso es todo". Para mostrar un ejemplo más común, podríamos pensar en alguien que se dijera: "Sí, está muy mal no dar dinero para ayudar a los menesterosos cuando se tienen los medios. Yo tengo los medios y no doy nada, y, por consiguiente, reconozco hacer algo malo". Citemos también el caso del jefe de personal de una gran empresa, que dijera: "Ya sé que es inmoral dar este empleo a mi cuñado, habiendo candidatos mucho mejor calificados que él, pero de todos modos voy a dárselo".

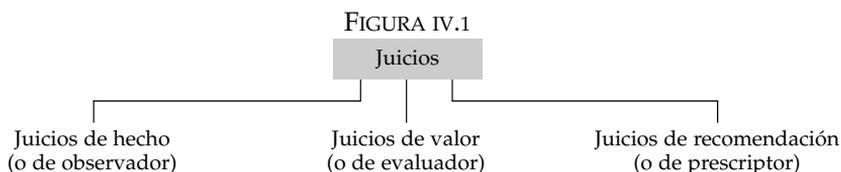
LOS TIPOS DE JUICIOS

Hasta aquí nos hemos valido de la expresión "juicio moral" en un sentido habitual, familiar. Vamos a distinguir ahora varios tipos de juicios para tratar de situar entre ellos al juicio moral.

Un juicio es un acto de pensamiento por el cual se afirma algo, es decir, por el cual se afirma o se niega algo. También es un enunciado o una parte de enun-

³ Afirmando que la insensibilidad ante este drama indica una insensibilidad moral total, doy por sentado que si una persona permanece insensible ante una situación semejante, no hay gran cosa que hacer para despertar su sensibilidad moral.

⁴ Christopher Hibbert, *The Roots of Evil. A Social History of Crime and Punishment*, Boston, Little, Brown, 1963, p. 32.



ciado, escrito u oral, que expresa el resultado de dicho acto de pensamiento.⁵ Se puede subrayar que algunos enunciados como “¿Qué hora es?” o “¡Vete!” no contienen juicios porque no afirman nada, y que un mismo enunciado puede contener un solo juicio o varios juicios.⁶

Se pueden distinguir tres tipos de juicios, que corresponden a tres tipos de operaciones mentales distintas (figura IV.1). Son:

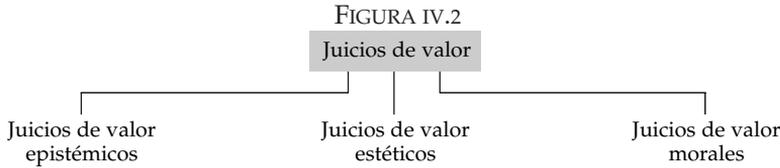
- los juicios de hecho (también llamados juicios de observador),
- los juicios de valor (también llamado juicios de evaluador),
- los juicios de recomendación (también llamados juicios de prescriptor).

Los *juicios de hecho* (también llamados “juicios de observador”) *pretenden describir* la realidad, ya se trate de cosas, acontecimientos, personas, estados o relaciones entre tales elementos. Un ejemplo típico es: “La pena de muerte está prohibida en el país”. El ejemplo siguiente proviene de las ciencias: “Antes había dinosaurios sobre la tierra”. Observemos que los juicios de hecho pueden tener un carácter hipotético, como “Se podría resolver el desempleo adoptando políticas de formación de mano de obra similares a las que existen en Suecia” o “Si no se reparte mejor la riqueza del país la sociedad va a escindirse”. Subrayemos, asimismo, que juicios falsos como “El desempleo de los jóvenes disminuye constantemente en el país desde hace veinte años” o “La criminalidad es mayor en Canadá que en los Estados Unidos” también deben ser considerados juicios de hecho porque pretenden describir la realidad.⁷ Ade-

⁵ El contexto suele permitirnos discernir fácilmente el sentido en el cual se emplea el término “juicio”. La distinción entre los dos sentidos se percibe sin dificultad cuando se establece el paralelo con la palabra “decisión”, que también puede significar la actividad (“La decisión ha sido difícil”) o el resultado de la actividad (“La decisión ha sido favorable”).

⁶ El enunciado “Peter Kropotkin ha muerto” contiene un solo juicio, mientras que el enunciado siguiente contiene varios: “Peter Kropotkin, príncipe ruso, fue un científico y anarquista importante del siglo XIX”.

⁷ Se dirá entonces que se trata de juicios de hechos falsos o, para ser más explícitos, de juicios falsos pero que tratan de hechos.



más, algunos de esos juicios de hecho son “privados”, como “Me duele la cabeza”, “Me gustó la película *El fantasma de la libertad* de Buñuel” o “Trabajar ya no me dice nada”. Por último, hay que mencionar que los juicios *pueden tratar de* los valores morales o de evaluaciones morales, sin dejar por ello de ser juicios de hecho. Pensemos, por ejemplo, en “Natalia considera que llevar el velo islámico es algo bueno” o “La mayoría de los quebequenses consideran inmorral que se restablezca la pena de muerte”.⁸ Una persona que hace tales juicios pretende describir la realidad, sin más. No dice que juzgue los juicios de valor de Natalia o de la mayoría de los quebequenses.

Los *juicios de recomendación* (también llamados “juicios de prescriptor”) son aquellos por los cuales se aconseja (o se desaconseja) hacer algo, se recomienda hacer o no hacer algo. Así, “Deberías aprender dibujo, y no música” y “Deberías ir a ver la película *El asunto Norman William*, en lugar de *Los hijos de las normas*”, son dos ejemplos. Cuando la recomendación se hace desde el punto de vista moral, como en “Deberías participar en el programa de reciclaje de los desechos domésticos”, el juicio de recomendación es entonces un juicio de recomendación moral. Este último se basa siempre en un juicio de valor moral.

Los *juicios de valor* (también llamados “juicios de evaluador”) están en el meollo de nuestro propósito. Se pueden distinguir al menos tres tipos (figura IV.2):

Los juicios de valor epistémicos tratan del valor o el mérito de teorías o de hipótesis. Así, “Esta teoría es mejor que tal otra” o “Esta hipótesis es deficiente” son juicios de valor epistémicos. Conviene notar que los juicios de valor epistémicos, cuando son positivos, entrañan la presunción de que “se debiera creer en ellos”. Así, decir que una teoría es la mejor permite suponer que se debiera adoptarla.⁹

⁸ Los juicios de hecho son aceptables, especialmente porque *están de acuerdo con algunas de nuestras observaciones personales*, porque *se basan en el testimonio de alguien*, porque *derivan de las mejores teorías científicas pertinentes*, porque *se derivan de nuestra experiencia del comportamiento humano* o porque *se basan en un recurso a la autoridad*. Para conocer las condiciones de validez de cada uno de esos tipos de justificación, véanse el capítulo II y el capítulo VI de la segunda edición de nuestra *Logique de l'argumentation* (ERPI, 1994).

⁹ Se encontrará un examen detallado de los juicios de valor epistémicos en los capítulos 7 y 8 de nuestra obra *Comnaissance et argumentation* (ERPI, 1992).

Los juicios de valor estéticos se hacen sobre la belleza y la fealdad, sobre la apreciación artística. Así, “Los primeros discos de Génesis son mejores que los últimos”, “Bach es un compositor mejor que Vivaldi” o “La novela *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin es tan buena como la novela *El Zen y el arte de mantener motocicletas* de Robert Pirsig” son juicios de valor estético.

Los juicios de valor moral, como lo hemos dicho en el capítulo 1, tratan del valor moral de acciones, intenciones, personas e instituciones políticas, económicas o jurídicas. Afirman o niegan que tal o cual cosa es justa o injusta, que es buena o mala desde el punto de vista moral. Los juicios de valor morales, cuando son positivos y tratan de acciones, incluyen la presunción de que “se debería hacerlas” o, por lo menos, “que se les debiera tener en cuenta cuando se toma una decisión”. Para retomar la imagen de la brújula, esto es suponer que debemos dejarnos guiar parcial o totalmente por nuestra brújula moral.

Debe observarse que los desacuerdos morales entre las personas tienen a menudo su origen en desacuerdos sobre juicios de hecho. Por ello es muy útil identificar bien *la fuente* de los desacuerdos para hacer avanzar una discusión sobre una cuestión moral. Al aclarar un desacuerdo y distinguir los problemas que surgen de los juicios de hecho de los que provienen los juicios morales, con frecuencia se logra aclarar un desacuerdo sobre una cuestión moral. El método descrito en la figura IV.3 no necesariamente permite llegar a un acuerdo de todos los participantes en una discusión, pero sí nos asegura que esta discusión avanzará en lugar de girar sobre sí misma, como tan a menudo ocurre. Consiste esencialmente en distinguir los juicios de hecho problemáticos de los otros juicios, y después, en tratar de entender su verdad. Se logra llegar a esto examinando las diversas estrategias utilizadas para justificar juicios de hecho, determinando si se han respetado las normas que hacen válidas esas estrategias. Se tiene entonces buen cuidado de hacer, para empezar, una lista de todos los puntos sobre los cuales se está de acuerdo, y luego otra de los puntos que quedan todavía por considerar. Esta última lista comprende, especialmente, los puntos en desacuerdo que van a tratarse. Son los que “se han dejado congelados” porque se había decidido acordar la prioridad a una cuestión en particular. También se trata de las investigaciones necesarias para determinar si es válido tal o cual argumento. Repitamos que la aplicación de este método en las discusiones no asegura la obtención automática de un consenso. No obstante, permite hacer avanzar el debate pues, al término de una discusión que no produce consenso, que termina por el agotamiento de los protagonistas o por un desacuerdo insuperable, los intercambios de opiniones a menudo han aportado aclaraciones, han precisado los puntos que iban a verificarse y los puntos

de entendimiento, y también han permitido precisar la fuente profunda del desacuerdo.

Vayamos un poco más lejos e intentemos precisar más lo que es un juicio de valor moral. Retomemos un pasaje de S. Scheffler, ya citado en el capítulo II:

Decir que una acción es “correcta” o que “se debiera seguir” un plan, no es tan sólo expresar un gusto o una preferencia, sino también sostener cierto punto. Es dar a entender que ese juicio se apoya en razones y que se está dispuesto a hablar sobre esas razones. Y, por último, es sugerir que esas razones demostrarán ser sólidas si se las examina desde un punto de vista imparcial y objetivo. Es decir, un punto de vista que tome en cuenta todos los intereses y todos los hechos pertinentes, y que juzgue el asunto de la manera más equitativa posible. Cuando se hace un juicio moral, en principio, no sólo se limita uno a expresar sentimientos, dar órdenes o recurrir a la autoridad. Se reconoce, al menos en teoría, la validez del “punto de vista moral”, es decir, la idea de que la acción que se recomienda está justificada, y que esta justificación puede quedar claramente establecida si se toma uno la molestia de examinar la situación de manera exhaustiva tomando en cuenta con empatía e imparcialidad los intereses en juego, y respetando a las personas afectadas.¹⁰

El filósofo finlandés Westermarck añade, por su parte:

Un juicio moral siempre tiene un carácter desinteresado. Cuando digo que una acción es buena o mala, quiero decir que lo es independientemente de todo nexo que pudiera tener conmigo. Si una persona condena una acción que la perjudica, ¿cómo puede justificar el valor moral de su juicio? Sólo podrá hacerlo indicando que su condena no va ligada al hecho de que es ella la perjudicada, que su juicio sería el mismo si algún otro, en circunstancias similares, hubiese sido la víctima; dicho de otro modo, que su juicio es desinteresado.¹¹

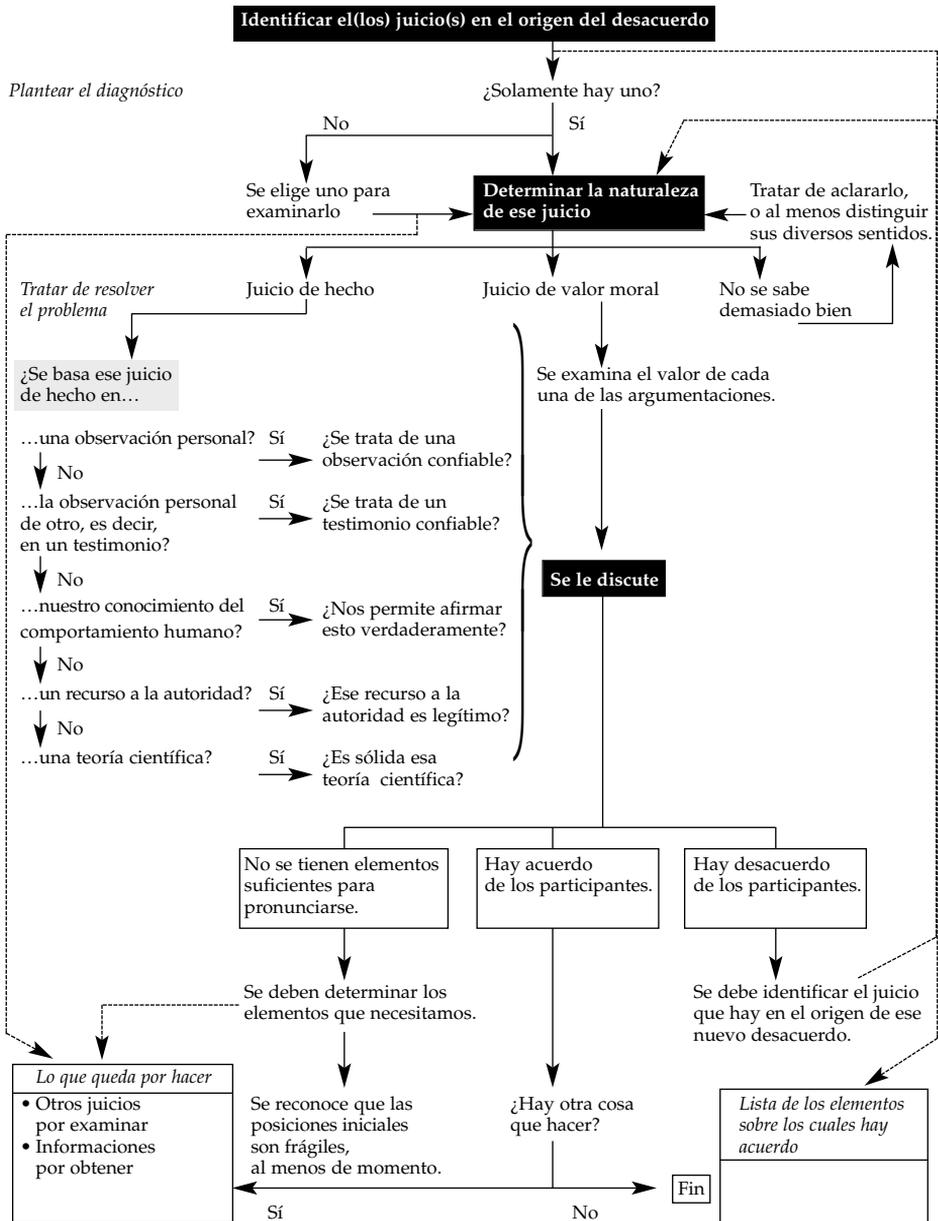
Se puede decir, pues, de los juicios de valor morales:

- que no sólo indican una preferencia o un gusto personal del tipo de los que se tienen en mente cuando se dice: “En gustos se rompen géneros”;
- que están sostenidos por razones y el que los formula abre la puerta a una discusión sobre esas razones;

¹⁰ Samuel Scheffler, *Reason and Teaching*, Hackett, Indianapolis, 1989, pp. 140-141.

¹¹ E. Westermarck, *Ethical Relativity*, Littlefield, Adams & Co., Paterson, NJ, 1960, p. 91.

FIGURA IV.3. Método para hacer avanzar una discusión



- que son objetivamente justificados, es decir, que las razones en que se fundan deben probar ser sólidas, a la luz de una mirada *imparcial* y objetiva, que tome en cuenta todos los intereses y todos los hechos pertinentes, y que juzgue el asunto de la manera más equitativa posible;
- que tienen un carácter desinteresado. Eso no significa que no tomen en cuenta intereses de las personas (si los seres humanos no tuvieran intereses, tal vez no tendría mucho sentido hablar de evaluaciones morales), ni que la persona que los formula no experimente satisfacción cuando se realizan o se evitan las acciones que considera moralmente buenas o malas. Por lo contrario, una persona que tenga un escrúpulo moral experimentará satisfacción si tales acciones se realizan o se evitan.¹² “Desinteresado” aquí significa “imparcial”.

En lo que sigue, trataremos de precisar mejor el concepto de “carácter desinteresado”.

LA PRUEBA DEL ESPECTADOR IMPARCIAL DE ADAM SMITH

El carácter desinteresado de los juicios morales ha quedado plasmado, a través de los siglos, por una idea a la cual suele asociarse el nombre del filósofo y economista escocés Adam Smith (1723-1790), quien la formuló de manera particularmente sencilla y elegante en su *Teoría de los sentimientos morales*. Ésta es la idea del “espectador imparcial”.¹³

El espectador imparcial

No puede haber ningún motivo fundado para dañar al prójimo, no puede haber ninguna incitación a hacer mal a otro que la humanidad apruebe, si no es la justa indignación por el mal que otro nos hace. Dañar la felicidad de otro simplemente porque obstaculiza la nuestra, tomarle algo que en realidad le es útil tan sólo porque nos sería igualmente o aún más útil, o dar libre curso, a expensas de otros, a la preferencia natural que cada quien tiene por su dicha propia respecto de la de otro, es algo que no podría aprobar ningún espectador imparcial [...]

¹² Véase el breve texto de David Hume en la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo.

¹³ En el siglo XIX se la vuelve a encontrar, por ejemplo, en Roderick Firth (“Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12, 1952, pp. 317-345).

Pero aunque la ruina de nuestro vecino pueda afectarnos mucho menos que un pequeñísimo infortunio que nos ocurra a nosotros, no debemos arruinar a nuestro vecino para impedir que se produzca ese pequeño infortunio, y ni siquiera para prevenir nuestra propia ruina. En ese caso como en los otros, debemos considerarnos no como podemos naturalmente vernos a nosotros mismos, sino, más bien, tal como nos ven los demás. Ahora bien, aunque cada quien pueda, como dice el proverbio, ser el mundo entero a sus propios ojos, para el resto de la humanidad no es más que una parte insignificante. Aunque su dicha personal pueda tener mayor importancia para él que la del mundo entero, para los demás no es más que la de cualquier otro hombre. *Aunque pueda ser cierto, por consiguiente, que cada individuo, en el fondo, se prefiera naturalmente a toda la humanidad, no se atrevería a mirar a la cara a la humanidad y confesar que actúa sobre la base de ese principio.*¹⁴ Siente que la humanidad nunca podría aprobar esta diferencia y que, aun si le parece natural a él mismo, siempre parecerá excesiva y extravagante a los demás. Cuando se considera en la perspectiva que sabe que es la de los demás, ve que para ellos sólo es uno más en la multitud y que no es mejor, en nada, a cualquier otro.¹⁵

La idea de desinterés o de imparcialidad se manifiesta aquí en la posibilidad que tenemos de vernos desde el exterior gracias a nuestra imaginación, de observarnos a nosotros mismos como un ser humano entre otros. Se trata de ser el espectador imparcial de nuestros propios juicios, de nuestras intenciones y de nuestras acciones.

LA PRUEBA DE REVERSIBILIDAD Y LA “REGLA DE ORO”

El carácter desinteresado de los juicios morales también se pone de manifiesto en la “prueba de reversibilidad”, inseparable de lo que la tradición llama la “regla de oro”. A la prueba de reversibilidad suele asociarse el nombre del filósofo de origen austriaco Kurt Baier, cuya obra *The Moral Point of View* (El punto de vista moral) marcó un hito en los años sesenta. Según esa prueba, un juicio moral es desinteresado si permanece inmutable aun cuando se inviertan los roles de las personas implicadas. La regla de oro se remonta, por su parte, mucho más atrás. En las *Analectas* de Confucio (ca. 555 a.C.-ca. 479 a.C.), podemos leer: “Cuando Zigong le preguntaba si conocía una palabra que mereciera dirigir la

¹⁴ Las cursivas son nuestras.

¹⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianapolis, 1976, pp. 161-162.

conducta de toda una vida, el Maestro respondía: ‘¿No será la palabra manse-dumbre? No infligir a otro lo que no quisiéramos que nos hicieran’’.¹⁶ La misma idea se encuentra en la Biblia: “Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselos también vosotros a ellos”.¹⁷ Todos conocemos la prueba de reversibilidad porque en nuestra infancia, nuestros padres se sirvieron de ella para inculcarnos algunas lecciones. ¿Quién de nosotros no ha oído a sus padres decir —o gritar—: “¿Te gustaría que te hicieran eso a ti?” También hemos leído, siendo niños, cuentos o fábulas que mostraban la prueba de reversibilidad.

He aquí otro ejemplo en esta historia que data del siglo XVI. El cirujano Ambroise Paré, médico militar, narra el acontecimiento siguiente, ocurrido durante una campaña:

Ambroise Paré y la eutanasia en el siglo XVI

Una vez tomada la ciudadela, nos llevaron a un establo, donde se encontraban alieneados contra la pared tres heridos, cuyo rostro estaba enteramente desfigurado y que no veían ni oían ni hablaban, y sus ropas todavía brillaban por la pólvora de cañón que las había quemado. Un viejo soldado preguntó al cirujano [al que yo acompañaba] si había algún medio de curarlos, y a una señal negativa de éste, se acercó a ellos y les cortó el cuello, suavemente y sin cólera. Viendo esta gran crueldad, le dije que era un hombre malo. Me respondió que él rogaba a Dios que si se encontrara en tal estado hubiese alguien que le hiciera lo mismo, a fin de no consumirse tan desdichadamente.¹⁸

LA PRUEBA DE UNIVERSABILIDAD DE IMMANUEL KANT

La idea de desinterés también es puesta de manifiesto en la prueba de universalizabilidad, que se atribuye al filósofo Immanuel Kant (1724-1804) y, más cerca de nosotros, al filósofo británico Richard Hare. La prueba de universalizabilidad dice que un juicio hecho en una situación determinada es moral si, y solamente si, se está dispuesto a recomendar a cualquiera que se encuentre en una si-

¹⁶ Confucio, *Entretiens avec ses disciples*, traducidas y anotadas por André Levy, Flammarion, París, 1994, p. 107.

¹⁷ Mateo 7, 12.

¹⁸ Ambroise Paré, *Textes choisis*, presentados y comentados por Louis Delaruelle y Marcel Sendrail, Société Les Belles lettres, París, 1953, p. 27.

tuación esencialmente similar, juzgar del mismo modo. Para retomar la formulación de Kant, actuar moralmente es actuar de tal modo que se pueda también desear que el principio de nuestra acción se convierta en una ley universal.

Kant propone la aplicación siguiente de la prueba de universalizabilidad: “¿Puede ser moral si encontrándome en situación difícil, hago una promesa que no tengo la intención de cumplir?”

Kant y la promesa

Sea, por ejemplo, la pregunta: ¿me es lícito, encontrándome en un aprieto, hacer una promesa con la intención de no cumplirla? Creo fácil diferenciar el sentido que puede tener la pregunta, sobre si hacer una falsa promesa es astuto o es debido. Lo primero tendrá sin duda lugar con más frecuencia. Ciertamente, veo claro que no basta con salir de una dificultad presente por medio de este subterfugio, sino que debo considerar con detención si no surgirán de esta mentira mayores inconvenientes que aquellos de los que ahora me libro y que las consecuencias, con toda mi presunta *astucia*, no son tan fácilmente previsibles que el perder la confianza ajena no pudiera traer más cola que lo que suponen todos los males que de momento pretendo evitar; quizá sea obrar más *sabiamente*, proceder en este caso conforme a una máxima general y hacerse a la costumbre de no prometer nada sino con la intención *de* cumplir la promesa. Sólo que en seguida se me hace aquí evidente que una máxima tal no puede menos de tener siempre como base la preocupación por las consecuencias. Ahora bien; es muy distinto ser veraz por deber, a serlo por preocupación hacia las consecuencias [...]

Para dar, no obstante, considerando la responsabilidad de esta tarea, una orientación en la forma más corta y sin embargo infalible, me pregunto: ¿estaría contento con que mi máxima (utilizar una promesa no veraz para salir de una dificultad) pudiera servir como ley general (tanto para mí como para los demás)? ¿Y podría yo decirme: todo el mundo puede hacer una promesa falsa de encontrarse en dificultad de la que no puede salir de otro modo? Pronto me imbuiré de la certeza de que puedo querer la mentira pero en absoluto una ley general de mentir; pues siguiendo una ley tal no habría en realidad promesa alguna, ya que sería inútil comprometer mi voluntad, en vista de mis futuras acciones, a los demás, quienes no creen en este compromiso o que, si precipitadamente lo creyeran, me pagarían en la misma moneda; con lo cual mi máxima, tan pronto fuera convertida en ley general, se destruiría a sí misma.¹⁹

¹⁹ Immanuel Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, traducción y prólogo de Carlos Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires, 1968, pp. 80-82. (Biblioteca de iniciación filosófica, núm. 71.)

En ese pasaje se ve que es lógicamente imposible querer universalizar el principio que nos veríamos tentados a seguir, pues entonces se “destruiría” a sí mismo.

LA PRUEBA DEL VELO DE IGNORANCIA DE JOHN RAWLS

Por último, otro concepto ligado al de desinterés, el “velo de ignorancia”, fue elaborado por el filósofo norteamericano John Rawls en una obra que dejó su huella en los años setenta, *Teoría de la justicia*. Según Rawls, un juicio es moral si corresponde al que haríamos en la situación hipotética en que un “velo de ignorancia” nos ocultara especialmente nuestro lugar en la sociedad, nuestra clase social, nuestros talentos naturales, nuestras fuerzas y nuestras debilidades y la generación a la cual pertenecemos.²⁰ *Semejante velo de ignorancia nos quitaría la posibilidad de hacer el juicio que favorecería al tipo de personas que somos; en pocas palabras, nos obligaría a ser desinteresados.* De ese modo, si se pide a una persona su opinión sobre las políticas de acceso a la igualdad en el empleo con respecto a las mujeres, su opinión podría ser influida por el hecho de que pertenezca a un sexo y no a otro, y se considere como una víctima o como un beneficiario eventual de tales programas. Colocándose tras el “velo de ignorancia” para reflexionar sobre esta cuestión, se proyecta uno a una situación hipotética en que no se conocería ni nuestro propio sexo.

Si las ideas de reversibilidad, de universalizabilidad, de espectador imparcial y de velo de ignorancia tienen una especie de aire de familia es porque todas ellas intentan precisar el desinterés asociado a los juicios de valor morales.

LOS PRINCIPIOS “A PRIMERA VISTA” SEGÚN DAVID ROSS

En el capítulo I hemos mostrado con numerosos ejemplos toda la variedad de preguntas éticas. Las respuestas a tales preguntas son juicios morales, y en las secciones anteriores hemos enumerado algunas características de ese tipo de juicios. Un primer acercamiento entre esta multiplicidad de preguntas y la naturaleza de las respuestas que esperábamos, puede hacerse gracias a la noción de *principios “a primera vista”*²¹ propuesta por el filósofo David Ross (1877-

²⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 151-152.

²¹ También se les conoce con denominación de “deberes *prima facie*”, en que *prima facie* significa “a primera vista”, en latín. Ross presentó este concepto en una obra clásica, *The Right and the Good*, publicada en 1930.

FIGURA IV.4. Los principios "a primera vista" según D. Ross



1971). Se trata de principios generales caracterizados por el hecho de que lo que cae bajo uno de ellos (por ejemplo, una acción) es *a primera vista*, es decir, antes de todo examen profundo, supuestamente "bueno" en el plano moral. Presentamos esos principios "a primera vista" en la figura IV.4.

Desde luego, esos principios no son absolutos. Son muy generales y, en sí mismos, no dicen nada sobre lo que se debe hacer cuando entran en conflicto, es decir cuando una misma acción es "buena a primera vista" según uno de estos principios y "mala a primera vista" según otro principio. Tomemos el ejemplo del principio "Se deben respetar los compromisos". Si tal acción nos parece, a primera vista, que respeta ese principio, juzgaremos que en el plano moral es bueno cumplirla. De todos modos, reflexiones ulteriores podrían hacernos cambiar de opinión. Tal sería el caso, por ejemplo, si nos damos cuenta de que el hecho de respetar un compromiso, en el marco de la situación en que nos encontramos, tendría por consecuencia perjudicar a otro y, así, contravenir otro principio "a primera vista" y es precisamente ese conflicto de principios el que debe permitir resolver el análisis de Hare presentado en la sección siguiente.

Según Ross, son los diferentes códigos morales transmitidos por las culturas los que dan un sentido a esos principios "a primera vista" detallándolos y precisando, por ejemplo, el contenido de nuestros compromisos y los comportamientos que deben adoptarse para ser justos. Así, cada uno de nosotros tiene una idea intuitiva de lo que significa "perjudicar a otro", "ser benévolo", "ser agradecido" o "ser justo". Esta concepción transmitida por nuestra cultura nos ayuda a determinar hasta dónde se puede o se debe ir para respetar nuestros compromisos.

EL NIVEL INTUITIVO Y EL NIVEL CRÍTICO DE LA REFLEXIÓN MORAL
SEGÚN RICHARD HARE

El renombrado filósofo Richard Hare ha presentado recientemente una distinción iluminadora entre dos componentes, o dos niveles de la reflexión moral, a los que bautizó como el *nivel intuitivo* y el *nivel crítico*.²²

El nivel intuitivo o espontáneo

Comencemos con una situación hipotética. Espera usted a alguien y está sentado en una banca de un parque. Su mirada se posa en dos niños que juegan. El primero muestra al otro una extraña moneda que acaba de encontrar en el suelo. El otro se apodera de ella y afirma que ahora es suya. Pasan cerca de usted disputando; la moneda cae a los pies de usted, que la recoge. Usted la examina. Se trata efectivamente de una pieza extraña, que tal vez sea valiosa. Cada uno de los niños le pide la moneda, afirmando que les pertenece. ¿Qué hace usted? Puede devolverla a quien quiera. ¿Dejará que el azar determine a quién devolverá la pieza? ¿La dará al que le parezca más simpático? ¿Al niño más cortés? Probablemente, no. Es probable que, sin siquiera reflexionar, devuelva usted la moneda al niño que la halló. Si el otro protesta, podrá usted decirle: “Él fue quien la encontró. Yo lo he visto”. En un caso como éste, usted habrá recurrido a uno de los principios “a primera vista”: el de la justicia. Las cosas son, pues, muy sencillas.

Consideremos ahora el caso siguiente, más complejo. Despierta usted. Lentamente, se despabila. Un pensamiento surge en su conciencia: le ha prometido a su hermana llevarla esta mañana al aeropuerto. Ella debe volar al extranjero. ¡Nada de dormir! Usted se levanta. Hasta aquí, todo ha ocurrido como en el caso anterior. Recuerda usted que ha prometido algo a su hermana, sigue el principio “a primera vista” según el cual hay que cumplir los compromisos. Ninguna otra consideración moral interviene, y el punto de vista moral tiene suficiente peso, esa mañana, para dirigir sus acciones. En pocas palabras, la brújula moral le indica a usted algo y usted se deja guiar por ella. Al dirigir-

²² Esta distinción permite ver bajo una luz diferente un buen número de problemas que se planteaban en ética, y hace avanzar mucho las cosas, liquidando debates falsos. Esta distinción ya había sido señalada por otros autores, especialmente por John Rawls en su artículo “Two Concepts of Rules”. Presentaremos, en lo que sigue, el análisis que hace Hare en los capítulos 2 y 3 de su obra *Moral Thinking* (Oxford University Press, Oxford, 1983). Los ejemplos son nuestros.

se a casa de su hermana, las cosas se complican. Circula usted por un camino vecinal y ve de lejos que el auto que le precedía acaba de atropellar accidentalmente a un ciclista. Éste ha caído en la cuneta. El conductor del auto reduce un poco la velocidad, y luego huye pisando el acelerador. *La aguja de la brújula moral de usted parece enloquecer*. Según uno de sus principios “a primera vista” debe usted ser benévolo con los demás, y es claro que esto se aplica a ayudar a una persona herida. Sin embargo, según otro de los principios “a primera vista”, debe usted respetar sus compromisos, y es evidente que esto se aplica a la promesa hecha a su hermana. Ahora bien, no tiene usted tiempo de hacer las dos cosas: si se detiene para ayudar al ciclista, su hermana va a perder su avión, y si sigue usted a casa de su hermana, el ciclista tal vez morirá o sufrirá graves secuelas del accidente. La aguja de la brújula enloquece, como si estuviese usted en el Polo Norte o próximo a varios poderosos campos magnéticos orientados en direcciones distintas. ¿Qué hacer?

En un caso como éste, si nos mantenemos en el plano de los principios “a primera vista” de Ross, somos incapaces de determinar lo que se debiera hacer. Nos encontramos entonces en el nivel que Hare llama *intuitivo* o *espontáneo*. Para tomar una decisión hay que superar, pues, el simple examen o la aplicación espontánea de esos principios. Pero, antes de pasar al examen del otro nivel, el *reflexivo*, volvamos a la caracterización que Hare da del nivel intuitivo.

- El nivel intuitivo o espontáneo es aquel en que se aplican los principios “a primera vista” de Ross y principios asociados, que son fruto de la educación y de la experiencia de cada persona. Es el nivel de las reglas sencillas que catalogan ciertas acciones como morales, inmorales o indiferentes.
- La violación de esos principios engendra culpabilidad. De hecho, reconocer esos principios “a primera vista”, en gran parte fruto de nuestra educación, es estar inclinado a sentir culpabilidad cuando no se les respeta.
- La existencia de esos principios nos permite apoyarnos sobre hábitos de conducta para orientar bastante fácilmente nuestro comportamiento en las situaciones cotidianas. Si no poseyéramos tales principios, el menor problema moral podría transformarse en cuestión existencial compleja. Se puede mostrar, de manera más general, la utilidad de esas reglas directrices en las situaciones sencillas pensando en la pesadilla en que se convertiría conducir automóviles si no nos fuera posible *aprender* a manejar un automóvil, es decir, sobre todo, a adquirir reglas de comportamiento

y costumbres que se vuelven inconscientes y permiten, por ejemplo, pensar en otra cosa que en la conducción, mientras se está al volante.²³

Es cierto que esas reglas no permiten resolverlo todo, como se complacen en subrayarlo quienes exigen que se reconozcan la diversidad y la riqueza de las situaciones morales. Pero esa objeción no es válida, pues es en otro nivel, en el nivel crítico, donde se toman en cuenta la diversidad y la riqueza de las situaciones.

- Esos principios facilitan la transmisión de los valores porque se encuentran allí un conjunto de reglas sencillas que pueden transmitirse directamente o por intermediación de cuentos, fábulas, leyendas, etcétera.
- Por último, esos principios permiten contrapesar nuestra tendencia natural a imaginar, al calor de la acción o en el instante de la toma de decisión, unas razones supuestamente morales que, en el fondo, ocultan el interés personal. Por ejemplo, es muy fácil creer, equivocadamente, que una mentira que nos saca de un apuro no hace daño a nadie.

Pasemos ahora al examen del segundo nivel, el nivel crítico.

El nivel crítico

En el nivel crítico utilizamos todos nuestros “útiles” intelectuales; a saber: nuestro arsenal de teorías, de principios lógicos generales, nuestra comprensión de lo que constituye un punto de vista moral, nuestro conocimiento de la psicología y de la realidad humana. A partir de todos esos elementos, intentamos resolver los dilemas morales a los que debemos hacer frente, ya sea como actores o como espectadores. Por ejemplo, pensemos en un médico que se pregunta si debe decir la verdad a un paciente. Si se queda en el nivel intuitivo, el médico deberá ser benévolo y, por tanto, no perjudicar de manera inútil al paciente. También debe respetar sus compromisos: y un médico se compromete implícitamente, ante sus pacientes, a decirles la verdad. ¿Qué hacer? Si se mantiene en el nivel crítico, el médico deberá determinar cuáles son las consideraciones que “pesan más” en ese caso particular, recurriendo a todos los elementos de reflexión que puedan serle útiles.

²³ Sobre el proceso de automatización, en un contexto que no depende de cuestiones morales, véase la historia de la mujer desencarnada en *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau, et autres récits cliniques*, de Oliver Sacks (Éditions du Seuil, París, 1988), reproducido en nuestra obra *Connaissance et argumentation*, pp. 6 y 7.

En el nivel crítico, también podemos examinar nuestro propio funcionamiento intuitivo para ajustar, eventualmente, nuestros principios “a primera vista”. Retomando la imagen de la brújula, se trata entonces de efectuar unos ajustes de este instrumento a la luz del pensamiento crítico del segundo nivel. Estos reajustes de las brújulas individuales se producen especialmente cuando una sociedad experimenta cambios de mentalidad en el plano moral. Por ejemplo, si comparamos la sociedad quebequense de los años cincuenta con la de los años noventa, observaremos los mismos grandes principios “a primera vista”, pero podremos ver que se les interpreta de otra manera: ya no son los mismos comportamientos los que nos parecen justos o nocivos, y ya no se asocian los mismos deberes a la idea de benevolencia. Como lo sugería Morris Ginsberg en el capítulo anterior, nuestra benevolencia se aplica, tal vez ahora de manera más igualitaria, a todos los seres humanos. La reflexión crítica ha llevado a muchas personas a cambiar de idea sobre no pocas cosas, lo que ha modificado sus reacciones espontáneas. Mediante la discusión, la reflexión crítica también ha podido contribuir a modificar progresivamente las reacciones espontáneas de sus conciudadanos y, gracias a la educación que se da a los niños o que reciben en la escuela, las de generaciones siguientes.²⁴

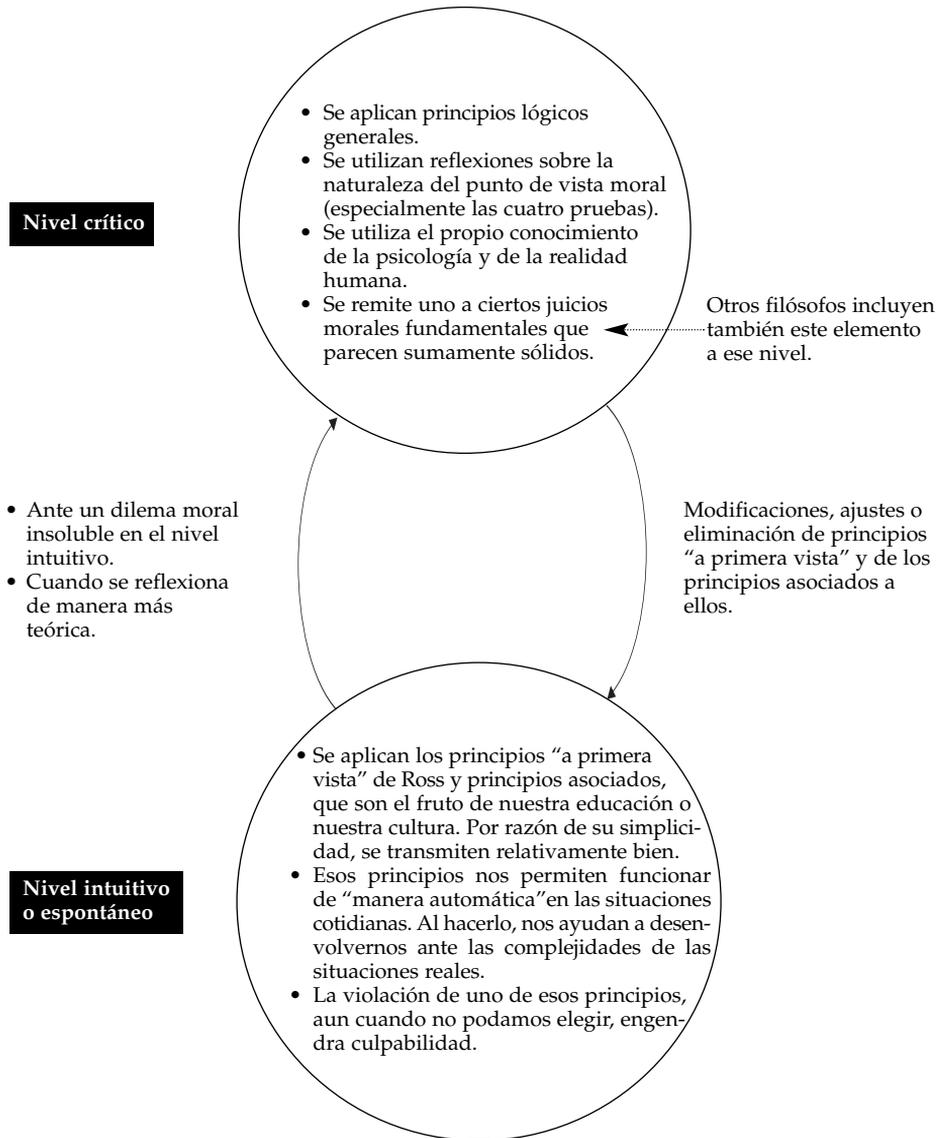
Los niveles crítico e intuitivo no deben percibirse como puntos de vista rivales u opuestos. Cada nivel es un componente importante y esencial de una estructura más global. Si fuésemos arcángeles, es decir seres imaginarios dotados de conocimientos infinitos, de una memoria infalible, de una capacidad de razonamiento perfecta e instantánea, podríamos prescindir del nivel intuitivo. Y, a la inversa, si fuésemos proles, esos personajes imaginados por el escritor George Orwell en su novela *1984*, es decir, seres incapaces de pensamiento crítico, deberíamos contentarnos con el nivel intuitivo. Pero el ser humano se sitúa entre los dos: ni arcángel ni prole, pasa fácilmente de un plano a otro, del nivel intuitivo al nivel crítico.²⁵

La figura IV.5 retoma el examen que hemos hecho de los dos niveles de la reflexión moral.

²⁴ Podemos observar, a manera de ilustración, que en nuestros días ya no se hace leer a los niños los mismos libros de antes. Es sabido que buen número de ellos transmitían valores tradicionales, sobre todo con respecto a las mujeres, valores que ya no se quiere inculcar a los niños.

²⁵ Los filósofos *intuicionistas*, como Ross, no reconocían sino la existencia del nivel espontáneo. Según ellos, lo único que se podía hacer cuando se presentaban dilemas en que entraban en conflicto principios “a primera vista”, era recurrir a la intuición. Y, a la inversa, los *utilitaristas de las acciones* tienden a reconocer sólo el nivel crítico y a considerar que cada acción debería ser juzgada a partir de una reflexión crítica completa. Según Hare, cuya posición acabamos de exponer, los dos niveles tienen, por lo contrario, un papel que desempeñar.

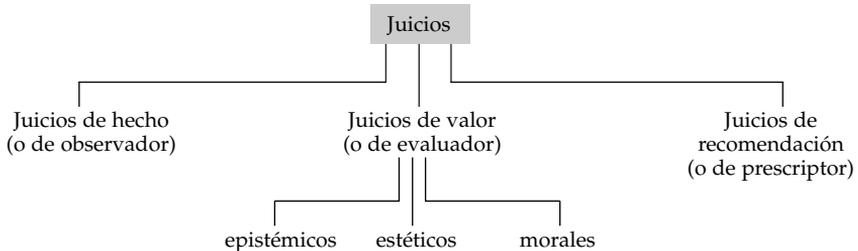
FIGURA IV.5. *Los dos niveles de la reflexión moral según Richard Hare*



RESUMEN

1. Se puede utilizar la imagen de la brújula para mostrar algunos elementos fundamentales de la reflexión ética, en especial tres debilidades:
 - la falta de sensibilidad moral (falta de brújula),
 - juicios morales mal fundados (brújula descompuesta), y
 - la negativa a actuar de acuerdo con la moral (brújula desdeñada).
2. Los juicios morales, o más precisamente los juicios de valor morales, se sitúan en una constelación de juicios de diferentes tipos. Son juicios sobre el valor *moral*, más que sobre el valor *epistémico* o *estético*, y son juicios de *valor*, más que juicios de *hecho* o de *recomendación* (figura IV.6).
3. Los juicios de valor morales tienen, en especial, un carácter *desinteresado*, *imparcial*.
4. El carácter desinteresado e imparcial de los juicios de valor morales se ha mostrado, a través de todas las edades, por la prueba del espectador imparcial, la prueba de reversibilidad (de la regla de oro), la prueba de universalizabilidad y la prueba del velo de ignorancia.
5. Los principios “a primera vista” son principios generales que tienen en particular que lo que cae bajo uno de ellos (una acción, por ejemplo) es, supuestamente, “bueno” en el plano moral.
6. Se pueden distinguir dos niveles en la reflexión moral: el nivel intuitivo y el nivel crítico. Ambos se completan en el sentido de que desempeñan roles diferentes.

FIGURA IV.6



TEMAS DE REFLEXIÓN

La satisfacción de actuar bien según David Hume

David Hume (1711-1776). Filósofo e historiador escocés del Siglo de las Luces. Su obra más importante, *Tratado de la naturaleza humana*, tiene como temas la ética y el conocimiento en general. Hume la publicó cuando sólo tenía 28 años y se ha convertido en una obra clásica. En el fragmento que sigue, el autor pone de manifiesto el carácter sospechoso del placer que se puede experimentar al actuar moralmente.

[...] Desde siempre se ha observado que las personas virtuosas distan mucho de ser indiferentes al elogio; se les ha representado, pues, como un conjunto de personas ávidas de alabanza, que sólo tenían en la mira los aplausos de los demás. Pero también esto es un error. Es muy injusto, cuando se encuentra un toque de vanidad en una acción loable, despreciarla por esta razón o ver en él el móvil único. La vanidad no es como las otras pasiones. Cuando entran en juego la avaricia o la venganza en una acción aparentemente virtuosa, nos resulta difícil determinar en qué medida intervienen, y es natural suponer que son el motor único. Pero la vanidad está tan estrechamente ligada a la virtud, y el deseo de una reputación de buenas acciones está tan cerca del verdadero amor a las acciones loables, que esas pasiones son más susceptibles de mezclarse que cualquier otro tipo de sentimientos y que es casi imposible tener éste sin cierto grado de aquél. Por consiguiente, encontramos que esta pasión por la gloria adopta siempre la forma de la disposición y del gusto particular del espíritu de los individuos. Nerón tenía la misma vanidad conduciendo un carro que Trajano²⁶ gobernando el imperio con justicia y competencia. Gustar de la gloria de acciones virtuosas es prueba segura del amor a la virtud.²⁷

¿Es buena la culpabilidad?

Al presentar el nivel intuitivo de la reflexión hemos evocado la idea de que la violación de principios “a primera vista” nos llevaba a experimentar culpabilidad. Interroguémonos, pues, sobre la culpabilidad. ¿Es justificable el hecho de experimentar culpabilidad? Eso depende. Fácil es imaginar situaciones en que

²⁶ Nerón fue emperador de Roma de 54 a 68. Trajano lo fue de 98 a 117.

²⁷ David Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, Liberty Classics, Indianapolis, 1985, p. 86.

es injustificado un sentimiento de culpa o de remordimiento y en que se tienen deseos de decir a la persona que lo experimenta: “No te culpes, no tienes razón para sentir culpa por ello...” Tal sería el caso, por ejemplo, de los niños cuyos padres se divorcian y que imaginan ser la causa de esa separación. Pero también es fácil imaginar situaciones en que se justifica un sentimiento de culpa o de remordimiento, y en que no se tienen deseos de reconfortar a la persona que lo sufre. Hasta se pueden tener deseos de provocarlo o acentuarlo diciendo algo como “Habrías debido ver más allá de tus narices, francamente, ¿cómo se te ocurrió hacer esto? ¿Cómo es posible que eso no te preocupe más?” Tal sería sin duda el caso, imagino yo, si encontrara usted a un conductor que no sintiera ningún remordimiento después de haber matado a alguien accidentalmente, conduciendo en estado de embriaguez. El examen de nuestro propio comportamiento y del de otro nos hace ver que la culpabilidad o el remordimiento pueden ser justificados o no, que ocurra que experimentemos culpabilidad aun si no es justificada y que también ocurra que no sintamos culpabilidad cuando debiéramos sentirla. En esos casos, las razones aportadas por los demás —o que nos damos a nosotros mismos— pueden atenuar, hacer desaparecer, crear o acentuar un sentimiento de culpa o de remordimiento.

Esta capacidad de experimentar sentimiento de culpa o remordimiento, ¿es, en suma, algo positivo para el ser humano? El filósofo francés La Mettrie (1709-1751) estimaba que no, pues, según él, era un sentimiento del que había que tratar de librarse. Según él, los remordimientos nunca servían de brújula antes de un crimen; después del crimen era demasiado tarde, y culparse no podía ya cambiar nada.²⁸ Me parece, por lo contrario, que la posibilidad de experimentar culpa y remordimiento constituye una característica estimable del ser humano. Sin duda es verdad, como lo dice La Mettrie, que el remordimiento va orientado, ante todo, a la evaluación del pasado. Reflexionando sobre el pasado es como se experimenta culpa o remordimiento, percibiendo que no se estuvo a la altura de las circunstancias, que se fue negligente en las reflexiones o hasta indiferente respecto de los demás, de manera inexcusable.²⁹ Esas reflexiones pueden llevarnos a aprovechar nuestra experiencia, a mejorarnos, a reconocer, por ejemplo, que hemos sido cegados por impulsos momentáneos, a contracorriente de tendencias más duraderas.³⁰ Tal vez pudiéramos hacer todo

²⁸ La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, citado en Jacques Doménech, *L'éthique des Lumières —Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Vrin, París, 1989, p. 175.

²⁹ Si fuera excusable, se experimentaría más pesar que remordimiento.

³⁰ Me ha ocurrido encontrar a personas que creían que el acto de culpar a los demás era siempre injustificado, que todo “discurso culpabilizador” era necesariamente falso. Asociaban ese dis-

ello de manera puramente intelectual, sin que interviniera el *sentimiento* de culpa, pero el sentimiento refuerza la motivación. A menos que pensemos que ese proceso no ayuda al ser humano a transformarse, habrá que reconocer que el remordimiento nos cambia. Si ocurre así, no se puede decir, como La Mettrie, “que antes del crimen el remordimiento no sirve nunca de brújula”, pues “antes del crimen” la brújula que se utiliza es el producto, en parte, de nuestras reflexiones y nuestra experiencia y, por tanto, en cierta medida, de sentimientos de culpa y remordimiento, ya sean experimentados o previstos.

La culpabilidad y el remordimiento son, en cierto modo, el contrapeso de la indignación, pero aquéllos se refieren a nuestras propias acciones.

Un sentimiento moral: el resentimiento según John Rawls

John Rawls (1921). Filósofo estadounidense cuya obra intitulada *Teoría de la justicia*, aparecida en 1971, marcó la ética de los últimos decenios.

En esta obra centramos nuestra atención, en los juicios morales. Desde luego, a tales juicios pueden asociarse sentimientos que son típicamente morales. Tal es el caso del resentimiento, según John Rawls:

[...] Debe tenerse cuidado, pues, de no excitar simultáneamente la envidia y el resentimiento. Porque el resentimiento es un sentimiento moral. Si experimentamos resentimiento por el hecho de tener menos que otros, puede ser porque consideramos que su mejor situación es el resultado de instituciones injustas, o de un comportamiento personal indigno. Los que expresan resentimiento deben estar preparados para demostrar por qué ciertas instituciones son injustas, o cómo les han perjudicado los otros. Lo que distingue la envidia de los sentimientos morales es [...] el tipo de perspectiva desde el cual se observa la situación.³¹

curso al de la religión cristiana que favorecía —y que tal vez favorece aún— unos sentimientos de culpa que no estaban justificados en el caso de prácticas perfectamente aceptables. Hasta decían que los ecologistas, que a menudo sostienen un discurso moralizador sobre nuestra conducta nociva para el ambiente, reproducen fundamentalmente las actitudes cristianas. Me parece que no hay que mezclarlo todo. Antaño, como hoy, había concepciones religiosas y no religiosas que se basaban en la culpa de los individuos. ¡No porque una concepción religiosa mantenga una culpabilidad injustificada, frases que tienen un efecto culpabilizador deben ser automáticamente consideradas injustificadas o “cristianas”!

³¹ John Rawls, *op. cit.*, pp. 481-482.

¡Una situación que pone a prueba las convicciones!

FIGURA IV.7. Caricatura que muestra el dilema de los adversarios de la vacunación en el siglo XIX*



* Caricatura de George du Maurier, aparecida en *Punch* el 9 de abril de 1893 y reproducida en *Great Drawings and Illustrations from Punch 1841-1901*, Stanley Appelbaum y Richard Nelly (dirs.), Dover, Toronto, 1981.

EJERCICIOS

1. ¿De qué tipo³² es cada uno de los juicios siguientes?
 - a) Las mutilaciones sexuales son aceptadas en ciertas regiones de África.
 - b) Los valores de los canadienses difieren de los valores de los franceses en el plano de la percepción del acoso sexual.
 - c) En el fondo, la pena de muerte es buena.
 - d) La esclavitud es una práctica difundida, en nuestros días, en Canadá.
2. ¿De qué tipo es cada uno de los juicios siguientes?
 - a) Es injusta la prohibición de fumar en ciertos lugares públicos.
 - b) Las leyes debieran obligar a quienes pueden hacerlo a ayudar a las personas menesterosas.
 - c) Debiera pedirse a quienes reciben asistencia social que hagan trabajos comunitarios.
 - d) A la llegada de los europeos a Canadá se practicaba la esclavitud entre los amerindios.
3. ¿De qué tipo es cada uno de los juicios siguientes?
 - a) Diariamente se hacen evaluaciones morales.
 - b) Las revistas y las películas de “pornografía cruda” son inaceptables.
 - c) Se debieran prohibir las revistas y las películas de “pornografía cruda”.
 - d) La legislación en materia de pornografía no es igual en todos los países.
4. ¿De qué tipo es cada uno de los juicios siguientes?
 - a) Es repugnante masacrar ballenas.
 - b) La película tomada del libro de Farley Mowat *Matemos la ballena* es bastante buena.
 - c) Es peor negar la entrada a un país a un refugiado que a un inmigrante.
 - d) La violencia en la televisión es una de las causas de la violencia que se observa en la sociedad.
5. ¿De qué tipo es cada uno de los tres juicios contenidos en la frase siguiente? “Antes, en Quebec, la esclavitud era legal; la libertad de expresión y la libertad religiosa estaban limitadas.”
6. ¿De qué tipo es el juicio siguiente? “Es muy sólida la hipótesis según la cual la violencia en la televisión haría menos sensibles a los niños a la violencia.”

³² Véase la figura IV.7, que agrupa los diversos tipos de juicios que hemos precisado.

7. ¿De qué tipo es cada uno de los tres juicios contenidos en la argumentación siguiente? “En varias clases de puestos de trabajo, las diferencias salariales fundadas sobre la antigüedad van en contra del principio según el cual ‘a trabajo igual, salario igual’. En esos puestos, son injustas las diferencias salariales. Se debiera denunciar esta forma de injusticia.”
8. Las cuatro pruebas presentadas en el capítulo se pueden dividir en dos grupos de dos pruebas que se asemejan. ¿Cuáles son?
9. ¿Qué reflexiones se le ocurren a usted al releer el texto sobre la culpabilidad que aparece en la sección *Temas de reflexión* de ese capítulo?
10. Hace unos cinco años, un concursante en el programa televisado *La carrera alrededor del mundo* hizo un reportaje sobre una prisión de los Estados Unidos. Presentó una entrevista con un hombre condenado por asesinato. Ese preso se dedicaba a una actividad particular que había intrigado al concursante: pasaba buena parte del día corriendo alrededor del patio de la prisión. No era para mantenerse en buena forma ni por placer, pues se trataba de una actividad más agotadora que otras a las que podía dedicarse en prisión. ¿Por qué corría así? Porque había encontrado unos clientes que le pagaban cierta cantidad por cada kilómetro recorrido. Este dinero era entregado a una asociación de ayuda a los niños. El reo ya había corrido millares de kilómetros en ese espacio minúsculo. En cierto modo, eso parecía absurdo. Cuando el concursante preguntó al preso por qué hacía aquello, éste le respondió: “¿Sabe usted? Estoy encarcelado por asesinato... pero el hecho de correr así, para ayudar a los niños... me hace sentir bien”.
Podría pensarse que este hombre practicaba tal actividad ante todo por su propia satisfacción y que no se trataba, realmente, de un comportamiento admirable en el plano moral. Pero, a la luz del texto de David Hume presentado en la sección *Temas de reflexión*, se puede refutar esta manera de ver las cosas. ¿Cómo?
11. Una persona reflexiona así: “Me parece justificado hacer eso. Pero, pensándolo bien, si alguien me obligara a ello, esta acción me parecería verdaderamente inmoral”. ¿Cuál de las pruebas del carácter desinteresado ha empleado esta persona?
12. Una persona reflexiona así: “No sé si yo debiera hacer eso pero, pensándolo bien, estoy seguro de que alguien, ajeno a la situación, juzgaría que debo hacerlo”. ¿Cuál de las pruebas del carácter desinteresado ha empleado esta persona?
13. Una persona reflexiona así: “No sé si yo debiera hacer eso pero, pen-

sándolo bien, creo que recomendaría hacer lo mismo a cualquiera que estuviese en esta situación". ¿Cuál de las pruebas del carácter desinteresado ha empleado esta persona?

14. Una persona reflexiona así: "De entrada, me inclino a pensar que esta medida es injusta, pero aun si yo no supiera que puede dañarme, estaría en contra". ¿Cuál de las pruebas del carácter desinteresado ha empleado esta persona?
15. Discutiendo con alguien, muestre usted un desacuerdo sobre una cuestión de ética. Luego, con ayuda del esquema "Método para hacer avanzar una discusión" (p. 110), trate de hacer avanzar la discusión. Resuma el conjunto de la discusión, indicando a qué conduce y cuál fue su desarrollo, haciendo referencia al esquema.

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 8, 24, 29, 47 y 51 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? En caso contrario, ¿mantiene usted su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

- Bond, E. J., "The Justification of Moral Judgments" en Douglas Odegard (dir.), *Ethics and Justification*, Academic Printing & Publishing, Edmonton, 1988, pp. 55-63.
- Hare, Richard M., *Moral Thinking – Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Pollock, John L., "A Theory of Moral Reasoning", *Ethics*, vol. 96, abril de 1986, pp. 506-523.
- Potter, Nelson T., y Mark Timmons (dir.), *Morality and Universality, Essays on Ethical Universalizability*, Reidel, Dordrecht, 1985.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Seanor, Douglas, y N. Fotion (dir.), *Hare and Critics-Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Singer, Marcus G., *Generalization in Ethics*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1961.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Press, Indianapolis, 1976 [Hay traducción al español del FCE].

SEGUNDA PARTE

LOS FUNDAMENTOS
DE LOS JUICIOS MORALES

V. EL RECURSO AL MANDAMIENTO DIVINO Y SUS CRÍTICOS

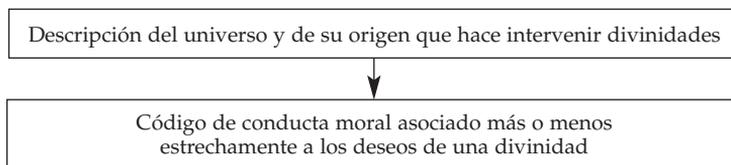
EL RECURSO AL MANDAMIENTO DIVINO

El recurso al mandamiento divino consiste en apoyarse sobre los mandamientos de una divinidad para determinar el bien y el mal en el plano moral. Así, lo que está bien es lo que recomienda la divinidad; lo que está mal, es lo que prohíbe la divinidad.

Antes de analizar ese punto de vista, precisemos, para empezar, dos cosas. Existe una falsa concepción respecto del fundamento de los juicios morales por mandamiento divino, concepción que el orden de los capítulos de este libro puede, por lo demás, fomentar. Se trata de la idea de que la moral ha estado esencialmente ligada, a lo largo de la historia, a la teoría del mandamiento divino, y que ésta, desde hace poco, digamos en los tres últimos siglos, ha sido atacada por análisis *nuevos* que apelan a lo que es natural y al bienestar común (véanse los capítulos VI y VII). Ahora bien, de hecho, recurrir a lo que es natural también es algo antiguo: se remonta, al menos, a la Antigüedad griega. En cuanto al recurso al bienestar común, ciertamente es tan antiguo como el anterior, pues era defendido por la escuela del filósofo chino Mo-tseu, cinco siglos antes de comenzar la era cristiana.

Según otra concepción errónea, todo el que cree en una divinidad está, en cierto modo, obligado a reconocer que los juicios morales se basan pura y simplemente sobre los mandamientos divinos. Se pueden formular al menos dos objeciones contra esta posición. En primer lugar, si es verdad, como lo hemos subrayado en el capítulo I, que la mayor parte de las religiones incluyen los dos componentes ilustrados en la figura v.1, existen personas que creen en la exis-

FIGURA V.1. *Dos elementos presentes en las religiones*



tencia de una divinidad pero que consideran que esta divinidad es incognoscible o, incluso, que no se le puede “hacer decir algo” concerniente a las cuestiones morales.

Esta concepción, que se llama *deísmo*, reconoce la existencia de una divinidad, pero rechaza las religiones organizadas, tal como se las conoce.¹ En el deísmo, la moral difícilmente puede basarse en el mandamiento divino, pues la divinidad no ha transmitido un mensaje oral u escrito en que hubiese expresado sus deseos, y tampoco entra en contacto directo con los individuos para dictarles su conducta. En suma, el deísmo reconoce su fe en la existencia de una divinidad, pero refuta la fe en la existencia de “mandamientos divinos”.

Se puede, asimismo, objetar a esta falsa concepción que aun en las religiones tradicionales varía considerablemente la importancia que se atribuye a los escritos de origen divino. Ciertamente se encuentran grupos de creyentes fundamentalistas, por ejemplo entre judíos, cristianos y musulmanes, que consideran que se deben leer y seguir al pie de la letra los textos sagrados. Por lo contrario, también existen grupos de creyentes que interpretan esos textos a la luz de su razón y de su reflexión moral,² o, incluso, que los completan con ayuda de elementos teóricos basados sobre otros análisis del fundamento de los juicios morales.³ Para ellos, los juicios morales no son una simple aplicación de mandamientos divinos. Reconocen la existencia de esos mandamientos, mas para ellos sólo son un componente entre otros muchos, que sirven de elementos a la reflexión moral.

Una vez hechas estas puntualizaciones, podemos abordar el examen de la posición misma. Los mandamientos divinos suelen provenir de documentos escritos que relatan una comunicación divina, de un testimonio oral, de la idea de un representante de la divinidad o de una experiencia de comunicación personal con la divinidad. Se puede representar esquemáticamente en la figura v.2 la posición según la cual los juicios morales se basan en mandamientos divinos.

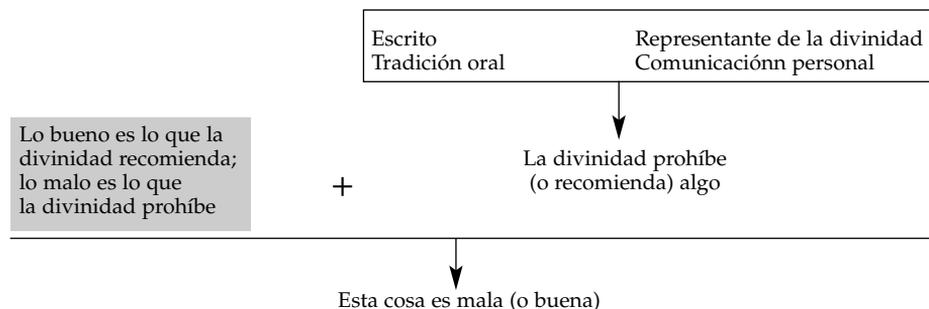
Los cuatro ejemplos de la figura v.3 constituyen casos particulares de la aplicación de ese esquema general en tres religiones importantes.

¹ Se encuentra una presentación de una posición deísta en el primero de los textos de Thomas Paine citados en la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo.

² Los miembros de los grupos “fundamentalistas” a menudo reprochan a los miembros de grupos “reformistas” no ser verdaderos creyentes. En cambio, estos reprochan a aquéllos olvidar el “mensaje” fundamental, no adaptando a contextos modernos algunas de las prácticas tradicionales que ya no tienen razón de ser.

³ Así, entre los católicos muy a menudo se recurre a fundamentos que se apoyan sobre la “ley natural”, especialmente en los documentos del Vaticano, así como a fundamentos de tipo utilitarista (como lo veremos en los capítulos siguientes).

FIGURA V.2. Prototipo de una argumentación que se basa en el recurso al mandamiento divino



LAS CRÍTICAS

Ahora que sabemos en qué consiste recurrir al mandamiento divino, pasemos al examen de las críticas que se pueden hacer contra esta concepción del fundamento de los juicios morales.

En primer lugar, se nota claramente que este análisis se basa por completo en la existencia de una divinidad. Si no se tienen buenas razones para creer en la existencia de un ser que posee propiedades absolutamente extraordinarias y que ha creado el universo, se desploma toda idea de mandamiento divino.⁴ La objeción es, sin duda, de importancia y, para muchos, lo bastante seria para que resulte inútil tratar de hacer notar otras debilidades de esta concepción. Sin embargo, llevaremos adelante nuestro análisis, pues ciertos filósofos han elaborado críticas al recurso al mandamiento divino que, en su opinión, deberían llevar *incluso a los creyentes* a conceder que esta concepción no se sostiene o que plantea grandes dificultades. Los creyentes tendrán, pues, la ocasión, si son partidarios de la teoría del mandamiento divino, de hacer sus objeciones a esas críticas. En cuanto a quienes consideren que la primera crítica basta para refutar esta posición, les será igualmente útil reflexionar sobre esas críticas adicionales, al menos por dos razones. Para empezar, permiten resumir todas las dificultades lógicas de esta posición, lo que constituye un buen ejercicio intelectual. Pero, ante todo, pueden ayudar a mostrar a un creyente fundamentalista la debilidad de su punto de vista. En efecto, más que atacar de frente su fe en la existencia de una divinidad, se trata así, tan sólo, de mostrarle que su fe no lo obliga

⁴ Desde luego, no podemos presentar aquí los argumentos tendientes a sostener o a criticar la existencia de una divinidad.

FIGURA V.3

Ejemplo a)

Para un judío o un cristiano

Yahveh habló a Moisés, diciendo: "Si alguno causa una lesión a su prójimo, como él hizo así se le hará: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente". (Biblia, Levítico 24, 19-20)

Lo bueno es lo que la divinidad recomienda; lo malo es lo que la divinidad prohíbe.

+ La divinidad recomienda que se siga la regla "ojo por ojo, diente por diente" cuando alguien lesiona a otro.

La divinidad recomienda que se siga la regla "ojo por ojo, diente por diente" cuando alguien lesiona a otro.

Ejemplo b)

Para un musulmán

"No matéis a vuestros hijos por temor a la pobreza. Cuando se anuncia a un incrédulo el nacimiento de una hija, su rostro se ensombrece. [...] ¿No es detestable su juicio?" (Corán, sura vi)

Lo bueno es lo que la divinidad recomienda; lo malo es lo que la divinidad prohíbe.

+ La divinidad prohíbe que se mate a las hijas al nacer (como a menudo se practicó a lo largo de la historia).

Es moralmente inaceptable matar a las hijas al nacer.

Ejemplo c)

Para un cristiano

"En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido" (Biblia, Corintios 1, 7, 10)

Lo bueno es lo que la divinidad recomienda; lo malo es lo que la divinidad prohíbe.

+ La divinidad recomienda que se siga la regla "una mujer [cristiana] casada no debe separarse de su marido".

Lo bueno en el plano moral es seguir la regla "Una mujer [cristiana] casada no debe separarse de su marido".

Ejemplo d)

Para un musulmán

"Cortad las manos del ladrón o de la ladrona" (Corán, sura v)

Lo bueno es lo que la divinidad recomienda; lo malo es lo que la divinidad prohíbe.

+ La divinidad recomienda cortar las manos de los ladrones.

Lo bueno en el plano moral es cortar las manos de los ladrones.

a adoptar la teoría del mandamiento divino, lo que probablemente sea más fácil. Esas críticas adicionales tienen tanta mayor importancia cuanto que el fundamentalismo, así como la intransigencia y la intolerancia que se les suelen achacar, parecen mantenerse e incluso, en ciertos aspectos, progresar en nuestros días.

Presentaremos esas críticas apelando a un célebre diálogo del filósofo griego Platón (428 a.C.-348 a.C.), intitulado *Eutifrón*. Se encuentra allí una crítica no menos célebre de la teoría del mandamiento divino.

El diálogo comienza con un encuentro entre dos personajes: el filósofo Sócrates y un tal Eutifrón, cerca de un lugar en que se tratan asuntos jurídicos. Sócrates está preocupado por un proceso por impiedad incoado contra él. En cuanto a Eutifrón, ha lanzado una acusación de homicidio contra alguien. Al enterarse de que el acusado de homicidio por Eutifrón es su propio padre, Sócrates queda asombrado. Si Eutifrón acusa a su padre ello es, sin duda, dice Sócrates, porque éste ha matado a alguien muy cercano a Eutifrón, como otro miembro de su familia. Eutifrón le dice que la víctima no era miembro de su familia. Sócrates queda verdaderamente perplejo. Eutifrón hace notar a Sócrates que la piedad no se discute, que se debe ser imparcial, que la imparcialidad exige se hagan acusaciones cuando se cometan delitos y que no se deben tener en cuenta nuestros nexos familiares con las personas implicadas. Eutifrón precisa entonces cómo se cometió el crimen.

La víctima era un obrero que trabajaba en una granja perteneciente a Eutifrón. Un día que estaba ebrio, se había lanzado contra un sirviente y le había cortado el cuello. Entonces, el padre de Eutifrón hizo atar de pies y manos al asesino, lo arrojó a un foso y mandó avisar al magistrado lo que había ocurrido. El hombre abandonado en el foso murió de hambre y de frío antes de que nadie llegara con las órdenes del magistrado.

Eutifrón prosigue, diciendo que a algunos les ha parecido extraño que haga una acusación contra su padre, dado que no había matado intencionalmente al trabajador; que éste era, a su vez, un asesino, y que acusar a su propio padre era algo contrario a la piedad.⁵

La discusión pasa entonces al nivel teórico. Eutifrón dice que no se debe hacer distinción alguna entre las personas y que sólo se debe saber una cosa: si se ha matado justa o injustamente. Si una persona ha matado justamente, no

⁵ Puede observarse que ese crimen de la época de Platón es bastante rico porque plantea varias preguntas, en especial: "¿Se debe tratar en el mismo plano a una persona que causa directamente un daño a otro, y a una persona que omite acudir en ayuda de alguien o que lo coloca en una situación en que va a sufrir un daño?", y "¿se tiene el deber de denunciar a nuestros parientes —como lo haríamos si se tratara de desconocidos— o se tiene, antes bien, el deber de ocultar sus acciones?"

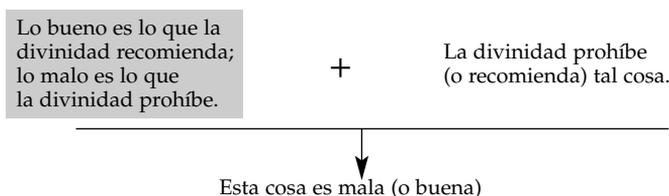
debe lanzarse acusación contra ella, mientras que si ha matado injustamente, hay que perseguirla. Además, añade, las personas consideran que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, aunque no ignoran que Zeus encadenó a su padre, Cronos, porque éste devoraba a sus hijos sin ninguna razón legítima, y porque el propio Cronos había mutilado a su padre por motivos análogos. Así, dice Eutifrón, quienes objetan lo que yo he hecho se contradicen, al admirar a Zeus y al reprocharme mi acción.

Sócrates pregunta entonces a Eutifrón si verdaderamente cree en esas historias de guerra, de conflictos y de combates entre los dioses. Eutifrón responde que sí. Sócrates prosigue, preguntándole qué hace que algo sea piadoso. Eutifrón responde enunciando la norma siguiente: *lo que es caro a los dioses es piadoso, lo que no, es impío* (dando por sentado que lo que es piadoso es moralmente bueno). Por tanto, es en ese terreno donde se va a entablar el debate.

Sócrates ataca entonces el criterio propuesto por Eutifrón, de tres maneras diferentes.

- Si Eutifrón reconoce que los dioses no siempre están de acuerdo entre sí, debiera también admitir que sus desacuerdos seguramente no son por cuestiones fáciles de resolver, tales como “¿Es esto más grande que aquello?” o bien “¿Es esto más pesado que aquello?” Como en el caso de los seres humanos, los desacuerdos entre los dioses deben tratar, antes bien, sobre lo que es justo o injusto, sobre lo que está bien o mal, sobre lo que es bello o feo. Ahora bien, si los dioses están en desacuerdo en ese tipo de cuestiones, las mismas acciones podrían agradar a un dios y no agradar a otro. Según el criterio propuesto por Eutifrón, una misma acción podría ser, pues, a la vez piadosa y no piadosa, ser buena y no buena... lo que es inadmisibles, y Eutifrón tendría que ofrecer una norma que permitiera distinguir esos tipos de acciones.
- Eutifrón se ve en aprietos, pero trata de salir del apuro diciendo que el problema inicial era el carácter injusto de un asesinato como el cometido por su padre, y que *en esta cuestión* hay unanimidad entre los dioses. Por consiguiente, el acto debe ser malo. Entonces, Sócrates le pregunta cómo hacer para saber si los dioses están verdaderamente de acuerdo en esta cuestión y, por tanto, todos los dioses consideran justa su conducta.
- Sócrates prosigue, planteando una pregunta embarazosa para Eutifrón. Se refiere a la piedad, pero, para nuestros fines, puede ser planteada así: “Lo bueno ¿les gusta a los dioses porque es bueno, o es bueno porque les gusta a los dioses?” Eutifrón concede, sin saber muy bien en lo que se

FIGURA V.4



mete, que lo bueno les gusta a los dioses porque es bueno, y no a la inversa. Entonces, concluye Sócrates, no se puede decir que lo bueno y lo que les gusta a los dioses son una sola y misma cosa. Antes bien, parece que previamente tenemos una idea de lo bueno, y ello *sin recurrir a la voluntad de los dioses*.

Ante las críticas de Sócrates, Eutifrón, desconcertado, ya no sabe qué responder. Exclama: “¡Todo lo que hemos propuesto gira en torno de nosotros y no se queda en paz!”

Sirviéndonos de esas críticas, generalizándolas y añadiendo otras consideraciones, llegamos al conjunto de las críticas adicionales⁶ siguientes, respecto al fundamento, por orden divino, de los juicios morales.

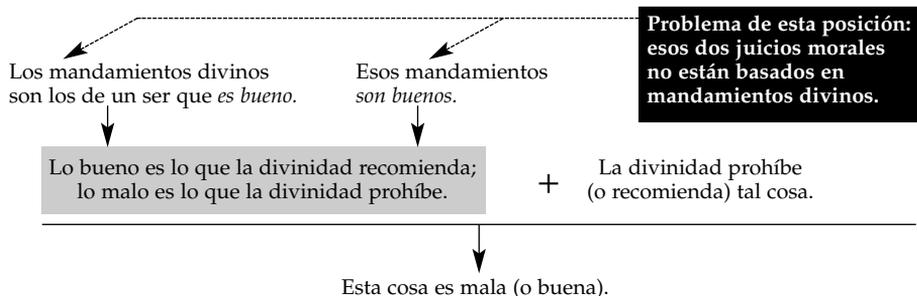
Si retomamos el dilema al que se enfrentaba Eutifrón, los supuestos mandamientos divinos son, o bien: *a*) buenos porque la divinidad es buena y, por consiguiente, sus mandamientos son buenos, o bien *b*) buenos simplemente porque provienen de la divinidad.

El que adopte la posición *a*), no se sitúa realmente en el marco de la teoría del mandamiento divino, pues reconoce que unas consideraciones morales previas están en la base de nuestro reconocimiento del valor de los mandamientos divinos. Se enfrenta entonces a la *objeción de la moral previa*. En pocas palabras, se pretende adoptar la posición presentada en la figura V.4, según la cual todos los juicios morales se derivan de mandamientos divinos.

Pero se concede, después de reflexionar, que los mandamientos divinos se deben seguir *porque* son buenos o *porque* son producto de un ser infinitamente bueno. Dicho de otra manera, se reconoce que unas consideraciones morales previas nos sirven para justificar la adopción de esos mandamientos. No todos los juicios morales provienen, pues, de la observación de los mandamientos divinos (figura V.5).

⁶ Recordemos que la primera crítica era sobre la necesidad de recurrir a la existencia de una divinidad.

FIGURA V.5



Si, por lo contrario, se adopta la posición *b*), se tropieza con las objeciones siguientes:

- El hecho de admitir que los mandamientos divinos determinan lo que está bien o mal, implica que se debiera admitir que no habría ya moral sostenible si no hubiese habido nunca una divinidad; ahora bien, esta consecuencia parece inaceptable. En efecto, ¿se podría realmente sostener que, si no existiera divinidad, ya no sería posible calificar de inmorales todas las conductas que nos parecen condenables, por ejemplo las de las personas que presenciaron el asesinato de Catherine Genovese⁷ sin prestarle ayuda? Para muchas personas, el hecho de que una divinidad exista o no exista no tiene nada que ver con el hecho de que esté mal no hacer nada por impedir que una persona sea asesinada, o por ayudar a una niña que está ahogándose. Según ellos, la fe en una divinidad no es necesaria para la formulación de juicios morales. Y una teoría que pretenda que tal nexo es necesario les parece abiertamente inaceptable. A esta crítica se le puede llamar la *objeción del carácter superfluo de la existencia de una divinidad*.
- El hecho de admitir que los mandamientos divinos determinan lo que está bien o lo que está mal entrañaría, en el caso de varias religiones, conflictos con juicios morales que sin embargo parecen muy sólidos.

Pensemos, especialmente, en los ejemplos *a*, *c* y *d*, antes presentados (p. 136).⁸ A esta oposición se le puede llamar la *objeción del rechazo de juicios morales considerados sólidos*. Evidentemente, al partidario de una moral

⁷ Ese caso fue evocado al comienzo del capítulo anterior (p. 103).

⁸ Véase también el ejemplo dado en el segundo de los textos de Thomas Paine citados en la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo.

fundada en el mandamiento divino podrá contestar siempre que esos juicios, aun si parecen sólidos, son erróneos, y que hay que abandonarlos.

Se debe señalar que una religión que no incluyera mandamientos divinos opuestos a los juicios morales generalmente considerados sólidos no sería alcanzada por esta objeción. Queda en pie el hecho de que tres grandes religiones —las religiones judía, cristiana y musulmana— contienen tales mandamientos, como lo hemos visto antes.

- El hecho de admitir que los mandamientos divinos determinan lo que está bien o mal puede plantear dificultades relacionadas con la *diversidad*, con el *reconocimiento* y con la *interpretación* de esos mandamientos. En todos esos casos, se puede oponer la objeción de la moral previa. Veamos cómo.

Un cristiano partidario de recurrir al mandamiento divino podría objetar que la elección del ejemplo *a* (p. 136) en cierto modo es desleal, pues la divinidad también dice en otra parte de la Biblia: “Si alguien te golpea en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda”;⁹ se simplifica, pues, injustamente, la tarea, eligiendo un ejemplo de mandamiento fácil de criticar.¹⁰

Esta argumentación se vuelve fácilmente contra quien la formula. En efecto, si hay una diversidad de mandamientos divinos y de conflictos entre ellos, ya sea en principio o en un caso en particular,¹¹ nos enfrentamos a lo que se puede llamar la *objeción de la diversidad*, que, por cierto, era la primera objeción de Sócrates a Eutifrón. Además, si nuestro interlocutor admite que ciertos mandamientos divinos son dudosos y que hay que valerse de la razón y de consideraciones morales previas a fin de juzgar cuáles mandamientos se deben conservar, acaba de abandonar su posición inicial y de reconocer que hay una moral previa, la cual sirve para determinar los mandamientos divinos considerados válidos. Encontramos aquí, pues, nuevamente, la *objeción de la moral previa*.

Hasta aquí hemos dado por sentado que es fácil *reconocer* los manda-

⁹ Mateo 5, 39.

¹⁰ Aunque el mandamiento “Si alguien te golpea en la mejilla derecha, ofrécele la mejilla izquierda” también es de valor discutible. Muchos han visto allí una invitación a la pasividad ante la injusticia o la violencia. ¿Qué pensaríamos, por ejemplo, de un sacerdote que apelara a ese mandamiento al dar consejo a una mujer víctima de la violencia? La actitud pasiva ante las injusticias sociales, que serían reparadas tras la muerte de las personas, en el más allá, es uno de los rasgos que varios reprochan a la religión cristiana.

¹¹ Se puede citar, como ejemplo, el conflicto de principio que se plantea para los cristianos entre la idea de venganza (véase el ejemplo *a* de la p. 112) y la idea de perdón, que también es recomendada por la divinidad. Un ejemplo de conflicto relacionado con un caso particular es el de una situación en que se debe mentir para salvar una vida: uno de los mandamientos divinos prohíbe mentir, y otro prohíbe matar...

mientos de la divinidad. Pero dista mucho de ser éste el caso. En primer lugar, hay que distinguir las comunicaciones auténticas con una divinidad de las que no lo son.¹² Y, especialmente, hay que establecer esta distinción sin apelar a consideraciones morales previas. Así, no se puede decir: “Ese asesino en serie afirma haber cometido sus crímenes porque Dios se lo pidió. Pero como yo sé que eso es inmoral, me lleva a la conclusión de que Dios no se lo pidió”. En efecto, en ese caso, se recurriría a consideraciones morales previas.

En segundo lugar, a menudo hay que *interpretar* los escritos o las palabras supuestamente divinas. Ahora bien, si nos ocurriera preferir una interpretación por encima de otra porque nos parece más aceptable en el plano moral, entonces se habría recurrido a consideraciones morales previas. Se habría elegido seguir los mandamientos divinos con los cuales se está de acuerdo, y nuestros juicios morales no se basarían entonces tan sólo en mandamientos divinos.

En pocas palabras, con frecuencia se invocan consideraciones morales previas que no están basadas en los mandamientos divinos, como en los casos siguientes:

- para juzgar que un mandamiento divino debe preferirse, y no otro con el cual entra en conflicto
- para juzgar que una comunicación supuestamente divina es auténtica o no;
- para juzgar que una interpretación de un mandamiento divino es mejor que otra.

En todos esos casos, se plantea la objeción de la moral previa.¹³

- El hecho de admitir que los mandamientos divinos determinan lo que es bueno o malo puede tener el efecto de desresponsabilizar a las personas, disminuyendo su sentido de la autonomía. En cierto modo, puede tomar el aspecto de un “suicidio intelectual”: una vez que se ha juzgado verdadera a tal o cual religión, o que se ha aceptado a un jefe o un gurú como intérprete de los propósitos de la divinidad, especialmente porque pretende comulgar con ella y saber lo que está bien y lo que está mal, se “desconecta” la propia razón, para remitirse a las directrices del guía.

¹² El problema se plantea en el segundo de los textos de Thomas Paine citados en la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo. Recordemos que Sócrates había planteado esta objeción contra Eutifrón; era su segunda objeción.

¹³ Si nos remitimos al último esquema, las consideraciones morales previas de las que se trata aquí se situarían en lo alto de la premisa de la derecha, y no en lo alto de las de la izquierda.

El conjunto de esas críticas adicionales constituye, se convendrá en ello, una importante objeción a la moral basada en el recurso al mandamiento divino, así sea por un creyente. Recordemos que una objeción aún más fundamental consistía en poner en duda la existencia misma de una divinidad. En suma, a la luz de los argumentos que hemos examinado, para un creyente y *a fortiori* para un ateo, la idea de que los juicios morales se basan simplemente en los mandamientos de una divinidad es prácticamente indefendible en nuestros días.

RESUMEN

1. La posición según la cual los juicios morales se basan en los mandamientos divinos defiende la idea de que todos los juicios morales se desprenden de mandamientos divinos, que las acciones morales son las recomendadas por la divinidad, y las acciones inmorales las prohibidas por la divinidad.
2. La moral basada en el recurso al mandamiento divino no es la única moral heredada de la Antigüedad. Ahí están las morales basadas respectivamente en el recurso a lo que es natural y en el recurso al bienestar común, que serán estudiadas en los capítulos siguientes.
3. Si se cree en la existencia de una divinidad, no se está obligado de ningún modo a admitir la posición según la cual los juicios morales se basan en los mandamientos divinos.
4. Se pueden hacer varias objeciones a la posición según la cual los juicios morales se basan en mandamientos divinos:
 - Se fundamenta en la suposición de la existencia de una divinidad.
 - Invita a hacer intervenir consideraciones morales previas para su justificación, lo que equivale a abandonar su principio (objeción de la moral previa).
 - Implica que, si no existiera una divinidad, nuestros juicios morales no serían ya legítimos (objeción del carácter superfluo de la existencia de una divinidad).
 - Puede entrar en conflicto con juicios morales considerados muy sólidos (objeción del rechazo de juicios morales considerados sólidos).
 - Puede, en su aplicación, hacer intervenir consideraciones morales previas, especialmente cuando se sirve de una de ellas para determinar si una comunicación supuestamente divina es auténtica, para favo-

recer un mandamiento divino respecto de otro con el cual entra en conflicto (objeción de la diversidad) o para elegir una interpretación de un mandamiento divino antes que otra.

- Es sospechosa porque puede tener como efecto desresponsabilizar al individuo.

TEMAS DE REFLEXIÓN

El deísmo de Thomas Paine, un creyente que rechaza las religiones

Thomas Paine (1737-1809). Filósofo. Considerado uno de los padres de la revolución norteamericana, se le acusó de alta traición en Inglaterra por su defensa de los derechos del hombre; fue nombrado diputado en Francia durante la revolución, y luego aprisionado durante el mismo periodo. Sus críticas contra las religiones organizadas lo hicieron impopular a su regreso a los Estados Unidos. En el pasaje que sigue, tomado de *The Age of Reason*, obra que comenzó en una prisión francesa, presenta su posición, una posición deísta, es decir, que reconoce la existencia de una divinidad pero que rechaza las religiones organizadas. Su posición era semejante a la de uno de sus célebres contemporáneos, Voltaire, cuya fe en una divinidad no le impedía sostener un violento anticlericalismo.

Creo en un Dios, y en ningún otro, y espero la felicidad después de esta vida.

Creo en la igualdad del hombre; en que los deberes religiosos consisten en una actitud justa y compasiva, así como en procurar la alegría de nuestros semejantes.

No obstante, por temor a que se suponga que creo muchas otras cosas además de éstas, declararé, a lo largo del presente libro, las cosas en las que no creo, y mis razones para no hacerlo.

No creo en el dogma de la Iglesia judía, de la Iglesia católica, de la Iglesia griega, de la Iglesia turca, de la protestante, ni el de ninguna que conozca. Mi intelecto es mi propia iglesia.

Todas las instituciones eclesiásticas nacionales, ya sean judías, cristianas o turcas, me parecen invenciones humanas, erigidas para atemorizar y esclavizar a la humanidad y monopolizar el poder y la riqueza.

Con esto no pretendo condenar a quienes tienen otras creencias; tienen el mismo derecho que yo de poner su fe en lo que les plazca. Pero un ser humano feliz necesita ser mentalmente fiel consigo, y la infidelidad no tiene que ver con creer o no creer, sino con profesar lo que en realidad no se cree.

Resulta imposible calcular el daño moral —si me permiten expresarlo de esta manera— que las mentiras han traído a la sociedad. Cuando un hombre ha corrompido y prostituido su castidad intelectual hasta el punto de suscribir su profesión de fe en cosas en las que no cree, está en vías de cometer cualquier otro crimen. Toma el hábito con fines lucrativos, y para poder calificar para el oficio, comienza con un perjurio; es imposible pensar en algo más destructivo para la moral.

Poco después de la publicación de mi folleto *El sentido común* en Estados Unidos, consideré que existían grandes probabilidades de que a la revolución en el sistema de gobierno siguiera una revolución en el sistema religioso. Dondequiera que se ha dado —judía, cristiana o turca— la adúltera relación entre Iglesia y Estado, ésta ha prohibido con tal eficacia, mediante penas y castigos, cualquier discusión sobre los credos establecidos y los principios de la religión, que a menos que se cambie el sistema de gobierno, estos temas no podrán ser sacados a la luz franca y abiertamente. Cuando esto suceda, seguirá la revolución en el sistema religioso; se conocerán sus imposturas y las del oficio de sacerdotes, y el hombre regresará a la creencia pura, íntegra y prístina de un solo Dios.¹⁴

*Thomas Paine y su análisis crítico de la Biblia*¹⁵
(Respuesta a la carta de un amigo)

París, 12 de mayo de 1797

En vuestra carta fechada el 10 de marzo, intentáis demostrar que mis opiniones sobre la religión son falsas, citando varios pasajes de la Biblia, a la que llamáis la “palabra de Dios”; ahora bien, yo podría citaros otros pasajes, tomados del mismo libro, que mostrarían que las vuestras son falsas. Por consiguiente, la Biblia no resuelve nada, ya que ahí se encuentran todas las opiniones, y cualquier opinión que se trate de encontrar.

Pero, ¿con qué derecho podéis afirmar que la Biblia es la “palabra de Dios”? Ésta es la pregunta que todos debemos examinar. No porque digáis que lo es forzosamente, así como el Corán no es la “palabra de Dios” por el simple hecho de que los musulmanes pretenden que así sea. Los libros considerados la “palabra de Dios” y que hoy componen lo que se llama el Nuevo Testamento fueron seleccionados en los concilios de Nicea y de Laodicea, es decir, unos 350 años después de la época en que vivió el llamado Jesucristo. Esta decisión fue tomada por votación,

¹⁴ Thomas Paine, *La edad de la razón*, prólogo y notas de Horacio Cerutti Guldberg, traducción de Bertha Ruiz de la Concha, Conaculta, México, 1990, pp. 13-14. (Cien del Mundo.)

¹⁵ Recordemos que Paine no era ateo, sino deísta.

como ocurre con las leyes adoptadas en nuestros días. Después del regreso de los judíos de su cautiverio en Babilonia, los fariseos de la época del Segundo Templo hicieron lo mismo con los libros que componen actualmente el Antiguo Testamento. Ésa es la autoridad sobre la cual se apoya la Biblia, lo que hace que, a mis ojos, no tenga ninguna autoridad. Yo me considero tan capaz de juzgar, si no más, como quienes tomaron tales decisiones, pues siendo la religión su razón de ser, su elección no era totalmente desinteresada.

Sois libre de creer que un hombre ha recibido una inspiración divina, pero no tenéis ningún medio de aseguraros o de aportar la prueba, pues es imposible leer sus pensamientos para conocer el origen de sus ideas. Asimismo, una “revelación” seguirá para siempre indemostrable, pues no es más posible tener la prueba que verificar en qué sueña algún otro, así como no puede demostrarlo él mismo.

A menudo se menciona en la Biblia que Dios se dirigió a Moisés, pero, ¿qué os asegura que eso realmente ocurrió? Me diréis: porque así lo afirma la Biblia. Pero, ¿creéis también que Dios se dirigió a Mahoma, como lo afirma el Corán? ¿Por qué no? Porque, diréis, no creo en ello. Y así, el hecho de que creáis o no creáis es la única razón de vuestra fe o de vuestra falta de fe, si hacemos abstracción de que consideraréis a Mahoma un impostor. Pero, ¿cómo podéis saber que Moisés no era asimismo un impostor? Yo, por mi parte, estoy convencido de que lo son todos los que han engañado al mundo hablando de estar en conversación íntima con Dios. Pero tenéis todo el derecho de no compartir mi opinión; a voz os toca defender vuestra opinión, como yo defiendo la mía. Y puesto que no hemos resuelto la cuestión de saber si la Biblia es la “palabra de Dios” o no, llevemos un poco más adelante nuestro análisis. Veamos cómo se presentan las cosas.

La idea que os hacéis de Dios proviene de la descripción que de él se hace en la Biblia; ahora bien, la idea que yo me formo de la Biblia se desprende de lo que la estructura del universo y el conjunto de la Creación me dejan entrever de la sabiduría y la bondad divinas. Así, tomando la Biblia como norma, os formáis una mala opinión de Dios, mientras que yo, tomando a Dios como norma, me formo una mala opinión de la Biblia.

La Biblia presenta a Dios como un ser caprichoso, colérico y rencoroso, que crea al mundo para destruirlo después; luego se arrepiente de su gesto y promete no recomenzar. Incita a las naciones a matarse entre sí y llega a detener al sol en su carrera para que la matanza se realice por completo. Ahora bien, eso no se asemeja en nada a lo que nos enseña la acción de Dios en la Creación. Nada en el universo nos da la impresión de que Dios es un ser caprichoso, colérico y rencoroso; por lo contrario, todo parece dar la idea de inmutabilidad de un orden, de una armonía y de una bondad eternas [...]

El profeta Samuel, hombre sediento de sangre, hace decir a Dios: “Ahora, ve-te y castiga a Amalec, consagrándolo al anatema con todo lo que posee, no tengas compasión de él, mata hombres y mujeres, niños y lactantes, bueyes y ovejas, camellos y asnos” (1 Samuel 15, 3).

En nuestra época es imposible verificar si Samuel o algún otro impostor pudo decir tales palabras, pero es una blasfemia, en mi opinión, afirmar o creer que Dios es su autor. La idea que nos formamos de la justicia y de la bondad divinas se opo-ne a semejante sacrilegio y a semejante crueldad. La Biblia no describe a un Dios justo y bueno, sino a un demonio que ha usurpado el nombre de Dios.

El horror que inspira esa pretendida orden de destrucción se acentúa más por el motivo sobre el cual se funda. Cuatrocientos años antes, según el informe que aparece en el Éxodo XVII (que se asemeja, más bien, a una fábula, dado el carácter mágico del relato en que se describe a Moisés levantando las manos), los amaleci-tas habían tratado de impedir que los hebreos invadieran su país, por lo demás con razón, ya que éstos eran invasores, tanto como los españoles en México. Samuel in-voca la resistencia pasada de los amalecitas como pretexto para dar muerte, cuatro-cientos años después, a hombres y mujeres, niños y lactantes, bueyes y ovejas, ca-mellos y asnos. Y, como si esto no bastara, Samuel hace pedazos a Agag, jefe de los amalecitas, como si se tratara de un vulgar pedazo de madera. Permitidme algunas observaciones al respecto.

En primer lugar, ignoramos quién fue el autor o el redactor del libro de Sa-muel. Por consiguiente, ese relato no tiene mayor autenticidad que un rumor o un documento anónimo; en otros términos, no tiene ninguna. En segundo lugar, según ese texto anónimo, una matanza fue cometida por “orden formal de Dios”. Ahora bien, todas nuestras ideas concernientes a la justicia y a la bondad divinas dan un mentís a semejante afirmación, y puesto que jamás daré crédito a un libro que ha-ría de Dios un ser cruel e injusto, rechazo la Biblia, considerando que no es digna de fe.

Ahora que os he dado las razones por las cuales no creo que la Biblia sea la “palabra de Dios” sino, en cambio, un libro falaz, me considero con derecho a pre-guntaros qué razones os mueven a creer lo contrario. Pero bien sé que no podéis darme respuesta, a menos que creáis en la Biblia porque es lo que os han enseña-do. Ahora bien, los musulmanes invocan argumentos similares para justificar su propia fe en el Corán. Es evidente, pues, que la educación está en el origen de esa diferencia de creencias, de modo que la razón y la verdad no intervienen aquí pa-ra nada. Vos creáis en la Biblia porque el azar ha hecho que hayáis nacido en este país, y es el mismo azar el que hace que los musulmanes crean en el Corán, y que os tratéis, unos a otros, de “infieles”. Pero, una vez dejados los prejuicios debidos

a la educación, la verdad objetiva es que todos sois infieles, que tenéis una idea falsa de Dios, ya sea que vuestras creencias estén fundadas en la Biblia o en el Corán, en el Antiguo o en el Nuevo Testamento.

Cuando hayáis estudiado la Biblia como yo lo he hecho (pues dudo que vos sepáis más al respecto) y tengáis ideas justas concernientes a Dios, probablemente llegaréis a compartir mi opinión.¹⁶ [...]

El derecho y el ateísmo

En las sociedades en que las instituciones daban por sentado que la moral debía basarse en una religión, los ateos o quienes se adherían a unas religiones distintas de la(s) oficialmente reconocida(s) podían ser tratados de manera asombrosa por la justicia. Así, los ateos podían perder la patria potestad de sus hijos a causa de su ateísmo. Además, sus testimonios podían ser rechazados ante un tribunal, pues se consideraba que como no creían en el castigo después de su muerte por perjurio, no se podía uno fiar de su palabra. Un caso particularmente odioso en el que se invocó ese principio tuvo lugar en Alabama en 1882. Una niña de 11 años había sido violada, y fue juzgado culpable su agresor. El Tribunal Supremo del Estado invirtió la decisión, alegando que no se podía aceptar el testimonio de la niña: “Aun cuando hubiera demostrado que sabía diferenciar el bien del mal y que supiera que era malo mentir [...] no había recibido educación en cuanto a la naturaleza y los efectos de un juramento, ni alguna enseñanza religiosa, e ignoraba la existencia de un ser supremo que recompensa la verdad y castiga la mentira”.

Por último, se llegaba a prohibir a los ateos ocupar puestos públicos. En 1807, en ocasión de una elección complementaria, Ezekiel Hart fue elegido diputado de Trois-Rivières. Se le negó el derecho de ocupar el cargo porque era judío. Reelegido al año siguiente en una elección general, nuevamente fue excluido. En 1880, en Inglaterra, se presenció un embrollo jurídico después de que un ateo fue elegido diputado, y en el siglo XX, en los Estados Unidos, aún había ocho estados en que había que creer en Dios para poder ocupar un puesto público. Al parecer cláusulas similares aún están presentes en la constitución de cuatro estados americanos.¹⁷

¹⁶ Thomas Paine, *Letters Concerning “The Age Of Reason”*, en Daniel Conway Moncure (dir.), *Writings of Thomas Paine*, vol. IV, AMS Press, Nueva York, 1967, pp. 196-199.

¹⁷ Esos informes fueron tomados de Gordon Stein (dir.), *The Encyclopedia of Unbelief*, vol. 2. pp. 394-400.

El *Código Negro* francés de 1685, que se aplicaba en la Nueva Francia, comenzaba con medidas contra los blancos no católicos. El artículo 8 decía: “Declaramos que nuestros súbditos que no son de la religión católica [...] son incapaces de contraer, en el futuro, un matrimonio válido. Declaramos bastardos a los hijos que nacerán de tales uniones”. Blasfemar era considerado a menudo una falta grave. A veces se condenaba a muerte al culpable; otras veces se le castigaba físicamente. Así, en la Nueva Francia, en 1671, un tal Pierre Dupuy fue detenido, se le pusieron grilletes y fue marcado al rojo vivo con una flor de lis en el rostro por haber dicho en público que no existía Dios, y en 1752 le perforaron la lengua a un tal Baudoin por haber blasfemado.¹⁸

EJERCICIOS

1. ¿Qué responder a alguien que afirme: “La manera correcta de ver los juicios morales es considerar que se derivan de los mandamientos divinos que están en el Corán. Después de todo, es verdad, como lo afirma el Corán, que hay que ser compasivo con los demás”?
2. ¿Qué responder a alguien que afirme: “La manera correcta de ver los juicios morales es considerar que se derivan de los mandamientos divinos. Al fin y al cabo, en todas las religiones, lo verdaderamente importante es amar a los demás”?
3. ¿Qué responder a alguien que afirme: “La manera correcta de ver los juicios morales es considerar que se derivan de los mandamientos divinos. En la religión católica, el Papa representa la autoridad suprema. Como el Papa afirma que el empleo de la píldora es inmoral, entonces es inmoral utilizar ese anticonceptivo”?
4. ¿Cuáles son, según usted, las ideas más interesantes o las más discutibles en el segundo texto de Thomas Paine, citado en la sección *Temas de reflexión*?
5. ¿Qué responder a alguien que afirme: “Las religiones, como instituciones, pueden ser juzgadas en el plano moral. Parece ser que a menudo son inmorales. En efecto, llega a ocurrir con frecuencia que desresponsabilicen a las personas y que las desalienten de adoptar una actitud crítica. Incluso, han empujado a los creyentes a la intolerancia y han

¹⁸ Raymond Boyer, *Les crimes et les châtements au Canada François du XVII siècle*, Le Cercle du livre de France, Montreal, 1966, p. 398.

provocado guerras. Además, a menudo culpan a las personas por razones fútiles: pensemos en los códigos restrictivos que algunas de ellas promueven en cuanto al comportamiento sexual”?

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 36, 38 y 45 de la sección “Preguntas preliminares” de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿mantiene usted, de todos modos, su posición? ¿Las matiza? ¿Las abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

Helm, Paul (dir.), *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

Martin, Michael, *Atheism*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.

Nielsen, Kai, *Ethics without God*, Prometheus, Buffalo, 1973.

Suter, Ronald, *Are You Moral?*, University Press of America, Lanham, 1984.

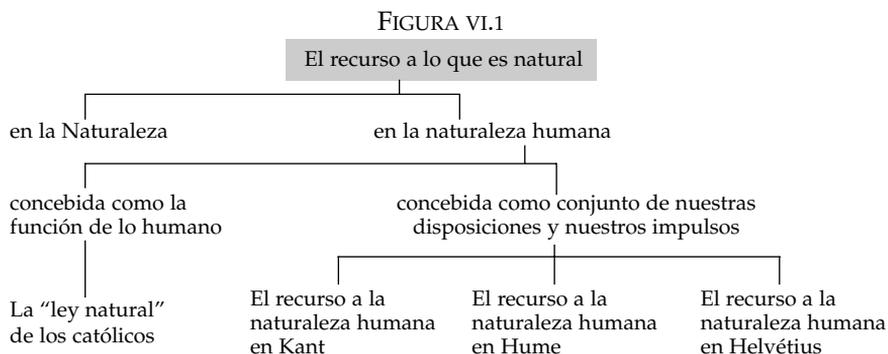
VI. EL RECURSO A LO QUE ES NATURAL Y SUS CRÍTICOS

EL RECURSO A LO QUE ES NATURAL

A mediados del siglo XIX el filósofo John Stuart Mill escribía que la palabra *naturaleza* (y sus derivados) debía considerarse como una de las que poseen mayor peso en las discusiones en cuestión de moral. Decir que una manera de pensar, de emocionarse o de actuar “sigue a la naturaleza”, observaba Mill, habitualmente constituye un argumento de peso en favor de su aceptabilidad en el plano moral. Bien parece que esta observación aún es válida en nuestros días; pues, si se le presta atención, podrá verse que ese género de discusiones es bastante frecuente.

En este capítulo haremos el examen crítico de varios tipos de recursos a lo que es natural. Como lo veremos, visten numerosas formas de argumentación muy diferentes, algunas de las cuales tienen poco en común.

El recurso a lo que es natural es antiguo, puesto que se remonta, al menos, a la Antigüedad griega. Las teorías que se han elaborado con relación a ese tema son muy diversas y han pasado por varias fases de desarrollo, sobre las cuales no se ponen muy de acuerdo los historiadores. Para los fines de nuestro análisis, retendremos las formas de este recurso que han sido las más sobresalientes en el curso de los tres últimos siglos, así como el de aquellas cuyo examen puede contribuir a la adquisición de un pensamiento crítico. La figura VI.1 presenta las que examinaremos en este capítulo.



EL RECURSO A LA NATURALEZA

Una forma muy difundida de recurrir a lo que es natural es el recurso a la Naturaleza con "N" mayúscula. Si se está pensando entonces en el conjunto de la naturaleza, es decir, en el conjunto de las posibilidades y de las propiedades de todo lo que existe, incluido el ser humano, no se irá muy lejos, pues tal naturaleza permite toda acción. Se obedece siempre a las leyes de la naturaleza; el "Gran Todo" no puede por sí solo darnos gran ayuda para distinguir lo que está bien de lo que está mal desde el punto de vista moral.

Las más de las veces se apela no a la naturaleza en su conjunto, sino a una porción de la naturaleza. Así, encontramos a menudo argumentaciones del tipo siguiente: "El conjunto de los seres vivos o de los otros animales hace tal o cual cosa; por consiguiente, es natural y no se puede condenar esto sobre el plano moral"; o bien: "El mundo viviente/los animales/el cuerpo humano está organizado de tal o cual manera; por tanto, sería natural y bueno que nuestras sociedades estuviesen organizadas así".

Para formular argumentaciones de ese tipo, a menudo nos vemos tentados a sacar partido de los descubrimientos del biólogo Charles Darwin, quien, en la segunda mitad del siglo XIX, elaboró la teoría de la evolución biológica de las especies. Cuando esas argumentaciones recurren a la noción de evolución o a sus mecanismos, con frecuencia se les designa con la expresión de "darwinismo social". Pero el propio Darwin no sostenía, en absoluto, esta posición. En realidad, mucho antes de Darwin se hacían tales razonamientos por analogía, sirviéndose de comparaciones entre el mundo de los seres humanos y el mundo de los restantes seres vivos. Por ejemplo, Francis Bacon decía en el siglo XVI: "Ningún cuerpo puede estar sano sin ejercicio, sea un cuerpo natural o un cuerpo político. Para un reino o un país, una guerra justa y honorable es un verdadero ejercicio. Cierto es que una guerra civil es más bien como una fiebre; pero una guerra con el extranjero es como el calor del ejercicio y sirve para conservar saludable el cuerpo".¹ Y en el siglo XX, por cierto, ideas semejantes siguen en circulación. Fueron transmitidas principalmente por el fascismo y el nazismo.

El darwinismo social tiene esto en particular: ha recibido toda clase de matices. Personas como Paul Lafargue, Karl Kautsky o Ludwig Woltman consideraban que, en cierta medida, había que imitar lo que ocurre en la naturaleza. Eso significaba para ellos la instauración de una sociedad de tipo socialista en que

¹ *The True Greatness of Kingdoms*, citado en Susan Stebbing, *Thinking to Some Purpose*, Pelican, Harmandsworth, 1939, p. 123.

el Estado ocuparía una parte importante de la actividad económica y en que la propiedad privada perdería mucha importancia y acaso desaparecería por completo. Para otros que, como Ernst Haeckel o Clémence Royer, recomendaban asimismo imitar lo que ocurre en la naturaleza, había que ir más bien en el sentido del capitalismo y minimizar la intervención del Estado, especialmente en el dominio económico. Por último, personas como Peter Kropotkin sostenían que son el anarquismo y la abolición del Estado los que se derivan de la necesidad de “copiar la naturaleza”.² Estas diferencias provenían frecuentemente del hecho de que no se comprendía en realidad la teoría de la evolución de Darwin. También provenían de la gran variedad de las formas biológicas: en efecto, es fácil encontrar ciertos ejemplos de comportamientos animales o de procesos biológicos que dan testimonio de una idea, y de otros que son testimonios de la idea contraria.³

De este modo, reconozcamos temporalmente, para los fines del análisis, que en varias especies animales, los machos, *de cierta manera*, parecen dominar a las hembras. Sin embargo, 1) no se puede decir lo mismo de ninguna especie vegetal, 2) en muchas otras especies animales no se diría que un sexo domina al otro, 3) en las especies animales en que se encuentran jerarquías, ocurre que las hembras dominan a los machos inferiores, 4) hay especies de insectos sociales en que los machos no desempeñan un papel importante. En pocas palabras, las relaciones “hombres-mujeres” observables en el mundo biológico están de tal manera diversificadas que no se puede decir que habría que imitar tal tipo de relación en lugar de tal otro sin caer en la trampa de la moral previa. Ya hemos hablado de esta falla de razonamiento a propósito del recurso al mandamiento divino. En el marco del recurso a la Naturaleza, consiste en seleccionar, en el mundo biológico, los comportamientos o los aspectos de éste que supuestamente se debieran imitar, mientras que ya se tienen en mente las acciones que nos parecen moralmente aceptables. Por ejemplo, se elige entre los comportamientos animales aquellos que imitan los comportamientos humanos que ya se aprueban y que se piensa que deben imitarse. Esto equivale, de hecho, a pretender que actuar moralmente ¡es imitar los comportamientos animales que imitan los comportamientos humanos que nos parecen moralmente aceptables!

Más fundamentalmente, desde luego, esas argumentaciones están viciadas de origen porque parten de la idea de que *el mundo biológico o animal es el modelo*

² Véase el ejercicio 4 en la p. 174. Allí se formulan algunas de las posiciones inspiradas por el darwinismo social.

³ Sobre la teoría de Darwin, véanse las pp. 209-305 de nuestra obra *Connaissance et argumentation* (ERPI, 1992).

que se debe imitar. Ahora bien, en un sentido, como lo dice Katharine Hepburn a Humphrey Bogart en la película *La reina africana*: “*Nature is what we were put in the world to rise above*”.⁴ Para volver a nuestro ejemplo, aun si no se encontrara entre las otras especies de seres vivos más que un solo tipo de relación entre hembras y machos, eso no querría decir que sería bueno que las relaciones entre hombres y mujeres en nuestras sociedades imitaran ese tipo de relación. Eso no tiene nada que ver. La idea de que habría que copiar nuestras actitudes morales concernientes a hombres, mujeres, personas de raza diferente, homosexuales o minusválidos de cualquier cosa que ocurriera en la naturaleza carece finalmente de sustento. En efecto, 1) no hay ninguna buena razón para pensar que “lo que ocurre” en la naturaleza es un ideal al que debiéramos someternos, y 2) siendo muy diversificado “lo que ocurre en la naturaleza”, se tiene, por decirlo así, una “plétora de elecciones”. En pocas palabras, algunos pensadores han estimado que el recurrir a la naturaleza nos libraría de la responsabilidad de hacer elecciones morales, pero no hay nada de ello.

Todo eso no significa, evidentemente, que el estudio de los seres vivos, de los animales o de los ecosistemas no pueda ayudarnos a comprender algunas de las características de nuestros comportamientos o de la organización de la sociedad. Solamente quiere decir que no se puede afirmar que una acción o una institución sea buena o mala en el plano moral simplemente porque se encuentra allí el equivalente o una forma emparentada, en algún lugar del mundo biológico, en la naturaleza.

EL RECURSO A LA NATURALEZA HUMANA

Pasemos ahora al examen del recurso a la naturaleza humana. Éste adopta dos formas principales, según que se conciba la naturaleza humana como la función o el rol del ser humano, o como el conjunto de nuestras disposiciones y de nuestros impulsos. Tanto en un caso como en el otro, lo que está en juego en la argumentación no es modelar las acciones humanas conforme a algún elemento exterior al ser humano, como los mandamientos de una divinidad o un aspecto del mundo biológico. Antes bien, se parte del examen de lo que somos, de nuestras posibilidades, de nuestros límites, del contexto en el cual se desenvuelven nuestra vida y nuestras relaciones con los demás, a fin de determinar cuáles son las acciones buenas desde el punto de vista moral, es decir, desde un punto

⁴ Esta frase podría traducirse así: “La naturaleza es aquello por encima de lo cual estamos llamados a elevarnos”.

de vista desinteresado e imparcial. Este recurso a la naturaleza humana puede hacerse de diversas maneras. Presentaremos cuatro. Además, se puede considerar que el próximo capítulo, consagrado al llamado al bienestar común, también se hace sobre un tipo de recurso a la naturaleza humana.

*El recurso a la naturaleza humana entre los católicos:
la moral de la ley natural*

La *moral de la ley natural* es una concepción difundida particularmente entre los católicos.⁵ Según esta concepción, existe una ley moral natural inscrita en la naturaleza del ser humano por una divinidad. En principio, podemos descubrirla mediante nuestra reflexión sin recurrir a textos sagrados, aun cuando aquélla y éstos se complementen. La idea central de esta concepción es que el ser humano desempeña una función, un rol en el orden divino, y que ese rol determina lo que es bueno y lo que es malo en el plano moral.

Veamos ahora a qué tipo de conclusiones puede llevar el recurso a la *ley natural* entre los católicos. Cuando se trata de problemas éticos relacionados con el respeto a la persona o a la justicia, las posiciones de la Iglesia, *al menos en nuestros días*, a menudo no difieren mucho de las de alguien que apelara, por ejemplo, al bienestar común. Para poner de manifiesto algunas de las particularidades importantes de recurrir a la ley natural, consideraremos dos cuestiones muy controvertidas: las posiciones de la Iglesia a propósito de la sexualidad y su absolutismo.

En cuestión de moral sexual, la Iglesia católica sostiene ciertas ideas que ofenden los juicios morales de la mayoría de los ciudadanos de nuestras sociedades. Sin duda, puede verse allí uno de los factores importantes que han contribuido a su pérdida de popularidad en los tres últimos decenios. Dicho esto, esas posiciones bien podrían ser válidas, aunque sean poco populares. Es posible que la mayoría se equivoque sobre esas cuestiones, como, después de todo, se equivocó cuando consideraba justificado que las mujeres no tuviesen el derecho al voto. Examinemos, pues, los argumentos invocados por la Iglesia católica a favor de sus posiciones.

En un documento oficial del Vaticano se sostiene que en materia de sexualidad los principios morales se fundamentan en la función específica de la sexualidad, o sea la procreación en un medio familiar. Se declara que estos com-

⁵ Pero no entre los *teólogos católicos* que, en nuestros días, parecen rechazar, en su mayoría, este enfoque, el cual, sin embargo, es el de la Iglesia.

portamientos sexuales son inmorales: la masturbación, la homosexualidad y las relaciones sexuales fuera de matrimonio. El mismo documento añade que se trata de faltas sumamente graves, de pecados mortales, si se cometen con toda libertad.⁶ En cuanto a la anticoncepción, el papa Paulo VI trató de ella en 1968 en su encíclica *Humanae Vitae*, que trataba de la regulación de los nacimientos. Allí escribía que el amor conyugal sin el respeto a las leyes naturales de la generación es inmoral, pues la facultad de propagar la vida nos fue dada por la divinidad: al oponerse a ella, se opone uno a la voluntad divina.⁷ En pocas palabras, juzgaba inmoral toda forma de anticoncepción, excepto la abstinencia durante los periodos de fecundidad, y sólo es admisible por motivos graves.⁸ Tampoco se podía justificarla invocando que sería un mal menor en ciertas situaciones. Lo mismo puede decirse de la esterilización, tanto en los hombres como en las mujeres. Además, todo aborto, *aun por razones terapéuticas*, es absolutamente inadmisibile en el plano moral.

Tales son, pues, los argumentos que recurren a la *ley natural* invocados por la Iglesia católica para justificar algunos de sus juicios en materia de moral sexual. Antes decíamos que el hecho de que esos juicios morales parezcan dudosos a la mayor parte de los miembros de nuestras sociedades no constituye una buena razón para rechazarlos. En efecto, no porque unos juicios morales no sean generalmente aceptados son malos. Por ello hemos expuesto las razones planteadas por la Iglesia católica para justificar sus opiniones. Si valuamos ahora esos argumentos según su mérito, concluiremos que son deficientes. Se encuentra allí una reducción de la sexualidad humana exclusivamente a sus aspectos reproductivos y al “don de sí mismo en el marco de una vida familiar”, así como un respeto arbitrario al “curso natural de las cosas”.

Pasemos al examen de otra característica de la moral basada en la ley natural de la Iglesia católica: su *absolutismo*.⁹ Por *absolutismo* entendemos el hecho de que para la Iglesia católica ciertas categorías de acciones están prohibidas, sin importar las circunstancias. Ninguna circunstancia puede justificar el asesinato, el robo o, como hemos visto antes, la anticoncepción artificial. Tales accio-

⁶ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, Fides, Montreal, 1976, pp. 13-15.

⁷ La “ley natural” queda asociada aquí al recurso al mandamiento divino.

⁸ El Papa admitió esta excepción, pues consideraba que entonces se daría un uso legítimo a una disposición natural, en lugar de obstaculizar el desenvolvimiento de un proceso natural.

⁹ Se emplea también la expresión “rigorismo” para hablar del absolutismo. Se encuentra una defensa del absolutismo en Juan Pablo II, *La splendeur de la vérité*, Mame/Plon, París, 1993, pp. 126-129. Allí, el Papa adopta una posición contra el abandono del absolutismo por parte de la mayoría de los teólogos católicos contemporáneos.

nes no pueden ser *nunca* justificadas, cualesquiera que sean las circunstancias, aun si se trata de un mal menor. Así, robar algo para alimentar a un pobre o para salvar la vida de otra persona, o incluso matar a alguien para salvar a varios no son hechos admisibles *jamás*. En pocas palabras, a quien invocara la idea de que el fin justifica a veces los medios, los absolutistas responderán que ningún fin, por muy loable que sea, justifica un medio que es malo en sí. Los opositores del absolutismo sostienen, por lo contrario, que llega a ocurrir que un fin válido justifique el empleo de semejante medio. Así, según ellos, robar para alimentar a un hambriento puede justificarse en ciertas circunstancias. A menudo, llegan incluso a afirmar que actos como el asesinato pueden ser moralmente aceptables en circunstancias extraordinarias, por ejemplo, en una situación excepcional en que tal acto permita salvar vidas.

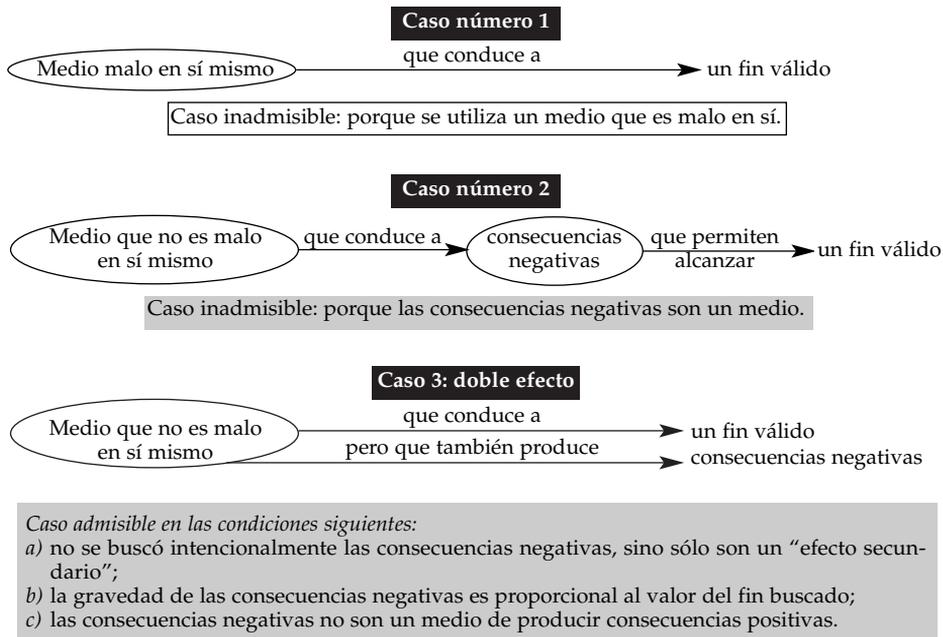
De todas maneras, los partidarios de la moral de la ley natural admiten que, en ciertas condiciones, es moralmente justificado realizar actos que entrañan ciertas consecuencias negativas. Esto es lo que se llama la justificación por el doble efecto.¹⁰ En ningún caso se permite, en esta perspectiva, utilizar un medio malo en sí mismo para alcanzar un fin loable. Sin embargo, se permite utilizar un medio, si no es malo en sí mismo y permite alcanzar un fin loable, y aunque entrañe algunas otras consecuencias negativas, cuando estas últimas *a)* no son buscadas intencionalmente, *b)* son proporcionales al fin, y *c)* no son un medio de producir consecuencias positivas. Esta argumentación se presenta en forma de esquema en la figura VI.2.

En la justificación por el doble efecto se basa, por ejemplo, la posición según la cual es inaceptable aplicar una inyección mortal a un paciente que se encuentre en fase terminal, con el fin de abreviar sus sufrimientos, así como la que considera aceptable dar medicamentos contra el dolor, aun cuando éstos apresuran la muerte del paciente.¹¹

Terminemos introduciendo algunas palabras sobre el aspecto racional de esta concepción. Se puede ver en la moral de la ley natural un enfoque religioso más abierto a la reflexión crítica, apelando más a la razón que el simple recurso al mandamiento divino. Pese al papel importante acordado a la razón, sigue en pie el hecho de que entre los católicos la formación de la conciencia moral de los individuos queda asociada a elementos que van en contra de esta dimen-

¹⁰ Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker (dirs.), *Encyclopedia of Ethics*, tomo 1, Garland, Nueva York y Londres, 1992, p. 268.

¹¹ La Iglesia admite que "el cese de procedimientos médicos onerosos [...] puede ser legítimo. Es el rechazo del 'encarnizamiento terapéutico'. No se quiere así causar la muerte; se acepta no poder impedirla". *Catéchisme de l'Église catholique*, CECC, Ottawa, 1993, p. 466.

FIGURA VI.2. *La justificación por el doble efecto*

sión racional. Esto se puede comprobar en la cita que sigue, del papa Juan Pablo II, en que se encuentra una mezcla un tanto desconcertante de posiciones difícilmente conciliables:

Para formar su conciencia, los cristianos son *grandemente ayudados por la Iglesia y por su Magisterio*,¹² así como lo afirma el Concilio: “Para formar su conciencia, los fieles a Cristo deben tomar en gran consideración la doctrina santa y cierta de la Iglesia. En efecto, por voluntad de Cristo la Iglesia católica es dueña de la verdad; su función consiste en expresar y enseñar auténticamente la verdad que es Cristo, al mismo tiempo que declarar y confirmar, en virtud de su autoridad, los principios del orden moral derivados de la naturaleza misma del hombre”.¹³ La autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no lesiona, pues, en nada, la libertad de conciencia de los cristianos: por una parte, la libertad de conciencia nunca es una libertad apartada “de” la verdad, sino que está siempre solamente “en” la verdad;

¹² “Por su Magisterio” significa “por su autoridad absoluta”.

¹³ Concilio Vaticano II, *La liberté religieuse; déclaration “Dignitatis humanae personae”*, Éditions du Cerf, París, 1967, n. 14.

y, por otra, el Magisterio no aporta a la conciencia cristiana unas verdades que le fueran ajenas, sino que, por lo contrario, muestra las verdades que debiera ya poseer, desplegándolas a partir del primer acto de la fe. La Iglesia se pone siempre y únicamente *al servicio de la conciencia*, ayudándola a no ser sacudida por cualquier viento de doctrina impelido por la impostura de los hombres (cf. Ef. 4, 14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, pero, sobre todo, en las cuestiones más difíciles, a alcanzar con certeza la verdad y a mantenerse en ella.¹⁴

Se dice que la Iglesia no hace más que *ayudar* a la conciencia de las personas, que está *al servicio* de la conciencia de los individuos, pero también se dice que la doctrina de la Iglesia es *cierta*, que es la Iglesia la que *posee la verdad* y que sus conclusiones no pueden ser “ajenas” a la persona, pues son aquellas a las que llegaría un individuo que no se equivocara.

El recurso a la *ley natural* en la Iglesia católica, como acabamos de verlo, tiene como características, sobre todo: *a)* dejar lugar a la razón, aunque su coexistencia con el carácter dogmático de la Iglesia no marche por sí sola, *b)* sostener posiciones frágiles en cuestión de moral sexual, y *c)* poseer un carácter absolutista.

El recurso a la naturaleza humana en Immanuel Kant

El filósofo Immanuel Kant (1724-1804), uno de los pensadores importantes del movimiento de las Luces,¹⁵ también ideó una teoría moral basada en una concepción particular de la naturaleza humana. Sin embargo, esta concepción no remite a una función o a un rol del ser humano, sino más bien a sus disposiciones e impulsos.

He aquí cómo se representa Kant la naturaleza humana. El ser humano es, ante todo, un ser de razón y de libertad. Tiene inclinaciones y su comportamiento se ve fuertemente influido por las circunstancias en que se encuentra, como los animales; empero, a diferencia de éstos, también se puede gobernar, dirigir a sí mismo. Es libre porque su razón puede servirle para orientarse, para fijarse metas, para darse principios. Los animales reaccionan, los seres humanos deciden o, mejor dicho, pueden reaccionar y decidir a la vez. Por una parte, el ser humano está sometido a las leyes de la naturaleza; por otra, es autónomo y puede dirigir su propia conducta.

¹⁴ Juan Pablo II, *La splendeur de la vérité*, Mame/Plon, París, 1993, pp. 100-101.

¹⁵ Se encontrará una presentación del movimiento de las Luces al comienzo de la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo.

FIGURA VI.3. *Dos aplicaciones de la norma de Kant*

Norma general

¿Se contradiría mi voluntad si el principio de mi acción se convirtiera en una ley universal?

Su aplicación en el caso del respeto a las promesas

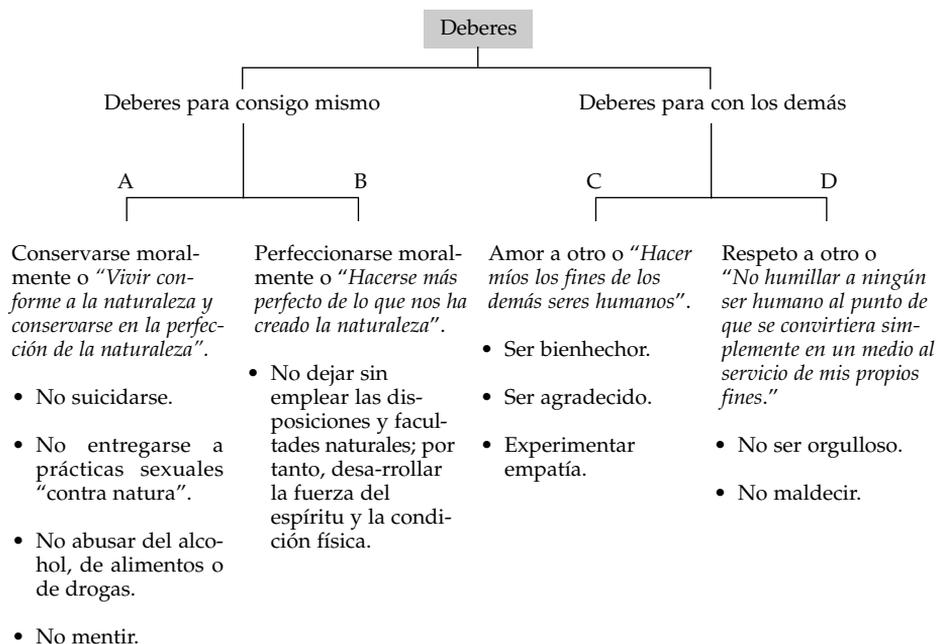
- ¿Puedo querer no respetar una promesa, y querer que el principio “Se puede no respetar una promesa que se ha hecho” se convierta en ley universal?
- No, no se puede querer eso al mismo tiempo, pues entonces las promesas perderían todo sentido.
Por tanto, es inmoral no cumplir las promesas.

Su aplicación en el caso de la ayuda a otro

- ¿Puedo querer no ayudar a quienes están necesitados, y querer que el principio “No ayudar a quienes lo necesitan” se convierta en ley universal?
- No, “pues todo hombre que se encuentra en la necesidad desea que otros hombres le den ayuda”. Por tanto, no se puede querer no ayudar a otro y al mismo tiempo querer que el principio “No ayudar a quienes están necesitados” se convierta en ley universal.
Por tanto, es inmoral no ayudar a quienes están necesitados.*

* Kant, “Doctrina de la virtud”, en *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, traducción y prólogo de Carlos Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires, 1968 (Biblioteca de iniciación filosófica, núm. 71).

Cada uno de nosotros considera que no es un medio o una herramienta al servicio de otro, sino un ser autónomo. Cada uno de nosotros también debe admitir que los demás consideran lo mismo. De allí se sigue, dice Kant, que “el hombre existe como fin en sí mismo y no simplemente como medio del que pudiera usarse a capricho”. Nos vemos obligados a admitir que en toda circunstancia hay que tener en cuenta ese hecho fundamental, y nuestra *razón* nos sugiere un principio al que Kant llama *imperativo categórico*: “Actúa de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en toda otra persona siempre al mismo tiempo como fin, y nunca simplemente como medio”. Kant, como lo hemos visto en el capítulo IV, sostenía que la prueba de la universalizabilidad permite precisar el carácter desinteresado de los juicios morales. La formulación de esa prueba, a saber, que “se actúa moralmente cuando se actúa de tal modo que se pueda también desear que el principio de nuestra acción se convierta en una ley universal”, es, según Kant, otra manera de formular el *imperativo categórico*. En el capítulo IV presentamos el ejemplo del análisis de Kant acerca del respeto a las promesas. Retomaremos aquí este análisis, añadiendo el que hace sobre la ayuda a los demás (figura VI.3).

FIGURA VI.4. *Los deberes en Kant*

Lo particular de la concepción de Kant es que la razón *por sí sola* nos motiva y nos aporta reglas, que son independientes de las *consecuencias* que entrañarían la obediencia a tal o cual regla. Esto es lo que llama la *libertad*, o sea la posibilidad de apartarse de las propias inclinaciones y los deseos y adquirir el dominio de uno mismo necesario para adoptar leyes que nos lleven a superar nuestra individualidad.

Kant concebirá, pues, en su última obra importante, *Doctrina de la virtud* (1797), el código moral cuyos principales lineamientos tomaremos en la figura VI.4. Esos deberes derivarían, directa o indirectamente, de la aplicación de las dos formulaciones del imperativo categórico, o sea la prueba de la universalizabilidad y el principio según el cual hay que tratar a las personas como fines y no como simples medios, como personas y no como objetos.

Por ello, sostiene Kant, es inmoral suicidarse, pues ello equivaldría a disponer de uno mismo como de un simple medio. En cuanto a la sexualidad, existe “con vistas a la conservación de la especie”; nos serviríamos, pues, de nosotros mismos como de un simple medio si nos entregáramos a actos sexua-

les contra natura. Kant defiende aquí una posición similar a la posición católica. Por lo demás, también suscribe la idea de que las relaciones sexuales no deben ocurrir sino entre personas casadas.¹⁶ En cuanto a la mentira, es inmoral, pues no pasaría la prueba de la universalizabilidad: si la posibilidad de mentir, aun por buenas razones, se admitiera como “ley universal”, la mentira se volvería en cierto modo imposible, porque ya nadie daría crédito a las palabras de otro. Además, ello destruiría el sentido de todos los contratos entre las personas. Por último, dice Kant, mentir es una indignidad que sólo hace despreciable al individuo ante sus propios ojos.

Según Kant, si la intención que preside un acto pertenece a una de las categorías que encontramos en la figura VI.4, es moralmente aceptable. En lo concerniente a los deberes de la categoría B y C, considera Kant que dejan un margen de maniobra al individuo, que éste debe desarrollar sus diferentes facultades teniendo en cuenta el placer que encuentra en diferentes modos de vida, sus talentos y sus posibilidades de ser un eslabón útil del mundo.¹⁷ Por el contrario, los deberes de las categorías A y D son deberes inflexibles y en ningún caso sería moralmente aceptable no respetarlos. Kant defendía, pues, como los partidarios católicos de la *ley natural*, una posición *absolutista*. El filósofo francés Benjamín Constant (1767-1830), reaccionando a este análisis, objetó a Kant que sería absurdo pensar que es moralmente inaceptable, por ejemplo, mentir a unos asesinos que, persiguiendo a un amigo refugiado en nuestra casa, nos exigieran revelar su escondite. Kant escribió un artículo para responder a Constant. Reitera allí su asombrosa posición: decir la verdad es un deber absoluto que vale en *todas* las circunstancias.¹⁸

La prueba de universalizabilidad de Kant sigue siendo importante en nuestros días porque precisa hábilmente el concepto de desinterés que se encuentra en el meollo mismo de la definición del juicio moral, como ya lo hemos visto en el capítulo IV. En el fondo, lo que pone en relieve es que, desde un punto de vista lógico, resulta sospechoso que alguien no quiera consentir en que los otros actúen sobre la base del principio sobre el cual se prepara a realizar una acción. Una persona que lo compruebe y realice de todas maneras la acción, admite, en cierto modo, dos reglas, una para sí mismo y otra para los demás. Ahora bien, esto no es conciliable con el punto de vista moral, que por naturaleza es desinteresado.

¹⁶ Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, traducción y prólogo de Carlos Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires, 1968. (Biblioteca de iniciación filosófica, núm. 71.)

¹⁷ Kant, “Doctrina de la virtud”, en *op. cit.*

¹⁸ Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Vrin, París, 1972, p. 71. Véase también “Doctrina de la virtud”, en *op. cit.*

El otro principio importante de Kant¹⁹ sigue siendo válido y está presente de diversas maneras en todas las teorías morales de la actualidad. Expresa la idea del respeto a la persona, la idea de que no se debe considerar objetos a los demás.

Dicho esto, raros son los que hoy adoptan el conjunto de las posiciones morales de Kant. Como se ha visto, algunas de las ideas que él defendía nos parecen asombrosas hoy. También sostenía que la ley del talión, “ojo por ojo, diente por diente”, era el mejor principio que debía aplicarse para determinar los castigos en los asuntos criminales. En nuestros días, sin embargo, a menudo se trata de morales de inspiración específicamente kantiana. Entonces, se hace referencia a autores que de diversas maneras retoman algunos de los elementos de la teoría de Kant, como la prueba de universalizabilidad, o algunos de los puntos siguientes:

- la idea de que es la naturaleza de la acción planteada, cualesquiera que sean sus consecuencias, la que determina si una acción es buena;
- la idea de que la intención de una persona cuando actúa es muy importante para juzgar la moral de su acción;
- la idea de que no se debe tratar a las personas únicamente como cosas, sino respetar su autonomía y su libertad;
- la idea de que los derechos humanos son importantes; o, incluso
- la idea de que la moral se basa, ante todo, en la razón.²⁰

En nuestros días, los más importantes de esos filósofos de inspiración kantiana son, tal vez, Alan Donagan, Alan Gewirth, Richard Hare y John Rawls, cuya prueba del “velo de ignorancia” hemos presentado en el capítulo IV.

El recurso a la naturaleza humana en David Hume

El filósofo e historiador escocés David Hume (1711-1776) también fue miembro del movimiento de las Luces. A la precoz edad de 23 años comenzó la redacción de su *Tratado de la naturaleza humana*, que hoy es considerado una obra clásica.

¹⁹ “Actúa de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en toda otra persona, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca simplemente como medio.”

²⁰ Ese párrafo está inspirado en frases de Onora O’Neill, especialista en Kant. Onora O’Neill, “Kantian Ethics”, en Peter Singer (dir.), *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, Cambridge, 1991, p. 184.

sica de la filosofía. Nunca pudo enseñar en la universidad porque sus opiniones sobre la religión no eran lo bastante conformistas. En lo que sigue, presentamos algunas de sus ideas más importantes de la que él consideraba su mejor obra, la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).

Hume estima que somos seres que producimos natural y espontáneamente evaluaciones morales. En contraposición a Kant, cree que los juicios morales, como, por cierto, los que tratan de la belleza, son, ante todo, fruto de sentimientos, más que frutos de la razón. Hume dice que algunas cosas bellas, por ejemplo, ciertos paisajes, provocan instantáneamente en nosotros una sensación de belleza, y que los argumentos de una persona que quisiera convencernos de lo contrario no podrían disipar esa sensación. Sin embargo, afirma Hume, no siempre es esto lo que se produce y, especialmente en las bellas artes, ocurre que es necesario recurrir a la razón y a la reflexión para experimentar tales sensaciones. En ese caso, nuestro juicio puede ser modificado o corregido por el análisis, la reflexión ulterior o la discusión con otras personas que nos hagan observar cosas que no habíamos percibido. Los juicios morales, según Hume, son similares a los juicios concernientes a la belleza: ante todo, son producto de los sentimientos, pero pueden ser influidos por la manera en que la razón presenta los hechos de que se trata, algunos de cuyos casos compara con otros y cuyas situaciones o acciones distingue. Por tanto, la razón simplemente desempeña un papel de auxiliar, pero se trata de un auxiliar esencial. Para retomar los términos que habíamos utilizado en el capítulo IV, una vez puestos de acuerdo sobre la manera de presentar un problema moral y sobre los juicios de hecho que en él intervienen, el problema debiera resolverse por sí solo, porque nuestro sentimiento moral nos empujará hacia los mismos juicios de valores morales.

Como Kant, Hume intenta encontrar el “mecanismo” que hace funcionar nuestra brújula moral. Para hacerlo, se pregunta a qué recurrimos cuando deseamos comunicar a otro la idea de que alguien es realmente una buena persona. Al parecer, se dice, se recurre entonces a la dicha y la satisfacción que su frecuentación o sus acciones procuran a la sociedad. Asimismo, en las disputas a propósito de lo que se debe hacer en el plano moral, el criterio último al que se recurre es, según Hume, el siguiente: “¿De qué lado se encuentran los verdaderos intereses de la humanidad?” Así, el asesinato de un dictador era considerado antaño moralmente aceptable, pues se juzgaba que era “en beneficio de la humanidad” deshacerse de tales monstruos. Además, el asesinato ejercía un efecto disuasivo sobre otros dictadores. Hume sostiene que en su época ya esto no es así: se encuentra inmoral semejante acción porque ya no se considera

que sea “en beneficio de la humanidad”, pues la historia y la experiencia han demostrado que tales asesinatos aumentan la saña y la crueldad de los dictadores. Asimismo, si la gente cree que es “en beneficio de la humanidad” que los padres permanezcan unidos para bien de sus hijos, considerará inmoral lo que pueda destruir ese modo de vida, como por ejemplo la infidelidad. Si, además, juzga que es “en beneficio de la humanidad” conservar el nexo madre-hijo, en lugar del nexo padre-hijo, considerará más inmoral que una madre abandone a sus hijos a que lo haga un padre, y les parecerá más inmoral la infidelidad femenina que la masculina. En pocas palabras, dice, cuando la gente juzga, *con razón o sin ella*, que tal o cual cosa es en interés de la humanidad, la consideran buena en el plano moral.

La pasión que dominó toda la vida de Hume fue, según dice, la de la literatura. Ello se transparenta en su visión de la moral y en su famosa *imagen del teatro*. He aquí cómo la presenta.

La imagen del teatro y el principio de empatía

Cuando un hombre entra al teatro queda inmediatamente impresionado por la vista de tan grande multitud de personas que participan en una diversión común y al sólo verlo experimenta una sensación *sensibility* o disposición superior de estar afectado por el mismo sentimiento que comparte con sus semejantes.

Observa que los actores están animados al ver el teatro lleno y excitados de tal modo que no pueden dominarse en ningún momento de calma o de soledad.

Un hábil poeta podría notar que, en el teatro, todo movimiento se comunica, como por arte de magia, a los espectadores, los cuales lloran, tiemblan, se ofenden, se regocijan o son inflamados por todas las pasiones que mueven a los diferentes personajes del drama.

Si algún suceso se opone a nuestros deseos e interrumpe la felicidad de los personajes favoritos, experimentamos una sensible ansiedad y preocupación. Pero si sus sufrimientos proceden de la perfidia, de la crueldad o de la tiranía de un enemigo, nuestros corazones están afectados por el resentimiento más vivaz contra el autor de estas calamidades.

Ahora bien, dice Hume, la vida es como un teatro:

Supondremos que penetramos en un departamento cómodo, templado, bien dispuesto. Necesariamente recibimos placer al sólo verlo, porque nos obsequia con las agradables ideas de comodidad, satisfacción y goce. Aparece el dueño de casa, hos-

pitalario, de buen humor y carácter. Esta circunstancia seguramente debe embellecer el conjunto, ya que no podemos dejar fácilmente de reflexionar con placer sobre la satisfacción que resulta de trato y buenos oficios.

Toda su familia expresa suficientemente su felicidad en la libertad, tranquilidad, confianza y sereno goce, difuso en sus semblantes. Y yo experimento una agradable simpatía a la vista de tanto goce y nunca puedo considerar su origen sin sentir las más agradables emociones.

Me cuenta el dueño de casa que un tiránico y poderoso vecino ha tratado de quitarle su herencia y por largo tiempo ha perturbado sus placeres inocentes y sociales. Inmediatamente siento que en mí surge indignación contra tal violencia y perjuicio.

“Pero no es extraño —agrega— que un mal privado provenga de un hombre que ha esclavizado provincias, despoblado ciudades y que ha hecho correr ríos de sangre por el patíbulo y por los campos.” La visión de tanta miseria me horroriza y la más poderosa antipatía me mueve contra su autor.

En general es cierto que, a cualquiera parte que vayamos, sobre cualquier cosa que reflexionemos o conversemos, todo se nos presenta también bajo el aspecto de la felicidad o de la miseria humanas y excita en nuestro corazón un movimiento simpático de placer o de desasosiego. En nuestras ocupaciones serias, en nuestras descuidadas diversiones este principio ejerce también su activa energía.²¹

Hume afirma que los seres humanos fueron creados así. Poseen ese género de reacciones, experimentan tales sentimientos en tales situaciones, y esos sentimientos se comunican a otro. En pocas palabras, la *empatía* es uno de nuestros rasgos fundamentales. Según Hume, incluso el individuo más egoísta y menos inclinado a ayudar a los demás experimenta tales sentimientos. En una situación que no le afecta personalmente, esos sentimientos determinarán el juicio moral que hará. Nadie es indiferente a la desdicha o a la dicha de otro. Según Hume, hay en nosotros una cierta benevolencia hacia el género humano, “una partícula de paloma, mezclada, en la pasta de que estamos hechos, con elementos de lobo y de serpiente”. Esto basta para hacer nacer juicios morales en nosotros.²² Hume prosigue, diciendo que éstos proceden, pues, de un sentimiento común a todos los hombres, gracias al cual están por lo general de

²¹ David Hume, *Investigación sobre la moral*, traducción de Juan Adolfo Vázquez, Editorial Losada, Buenos Aires, Biblioteca filosófica, 1945, pp. 84-85.

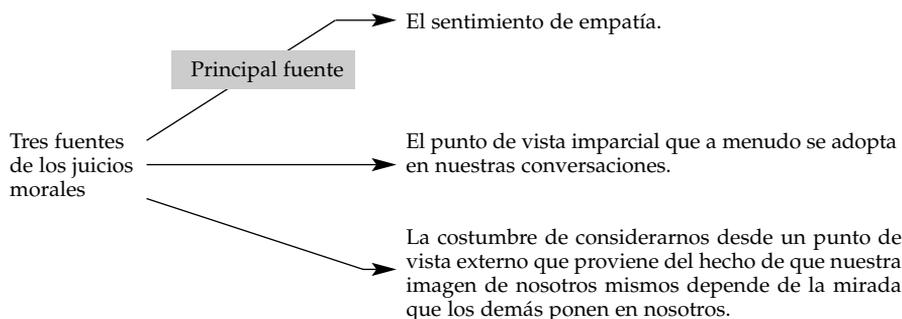
²² Pero ello no basta necesariamente, desde luego, para que se *actúe* en el sentido de lo que recomiendan esos juicios. El sentimiento de empatía basta para dar a cada quien —retomando nuestra imagen— una brújula moral, pero no necesariamente para que se sigan las recomendaciones de esta brújula. En la conclusión, trataremos la pregunta “¿Por qué debo actuar moralmente?”

acuerdo cuando hacen juicios morales, a menos que la razón, auxiliar de los sentimientos,²³ no haga correctamente su trabajo preliminar y los empuje a cometer errores.

Ese proceso fundamental en el origen de los juicios morales quedaría, según Hume, reforzado por dos procesos secundarios, como lo muestra la figura VI.5. El primero reside en el hecho de que nos vemos llevados en nuestras conversaciones a adoptar un punto de vista imparcial, a interrogarnos y a discutir de cosas que no nos conciernen directamente. El segundo es que deseamos tener una buena imagen de nosotros mismos. Ahora bien, esta imagen de nosotros mismos se basa en la imagen que los demás tienen de nosotros. De allí se sigue que pasamos regularmente revista a nuestra propia conducta y que la examinamos de la manera en que se muestra a los demás. Esta costumbre constante de considerarnos, dice Hume, desde un punto de vista exterior, mantiene con vida en cada uno de nosotros los sentimientos de bien y de mal.

Volvamos a la imagen de la brújula moral y supongamos que funciona gracias a una batería, como un reloj. Podría entonces decirse que, según Hume, la batería de nuestra brújula moral es un sentimiento. Según Kant, es la lógica.

FIGURA VI.5. *Las fuentes de los juicios morales según David Hume*



²³ Dos célebres frases provocativas de Hume ilustran ese papel auxiliar: 1) “La razón es y debe ser la esclava de las pasiones”, lo que significa que la razón no sería, en cierto modo, más que el motor de un automóvil, cuyo volante estaría en las manos de los sentimientos; y 2) “No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo a un rasguño en uno de nuestros dedos”, lo que significa que la razón no nos presenta más que hechos, pero que no nos dice lo que hay que esperar o desear en la vida. Así, quien preferiría la destrucción del mundo a una raspadura, según Hume, no cometería un error en el plano de la razón. Simplemente, sería un ser inhumano y repugnante. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1968, II, III, 3, pp. 415-416.

El recurso a la naturaleza humana en Claude Adrien Helvétius

El filósofo francés Claude Adrien Helvétius (1715-1771) fue uno de los ilustres pensadores franceses de las Luces. Amigo de Fontenelle, Montesquieu y Voltaire, participó activamente en los salones literarios parisienses, donde emprendió “la cacería de las ideas”, con Buffon, Diderot, Condorcet, Hume y muchos otros. Su obra *Del espíritu* (1758), que fue prohibida y quemada por el gobierno francés, condenada por el Papa y puesta en el *Índice* por la Iglesia al aparecer, ejerció gran influencia, especialmente sobre el italiano Cesare Beccaria y sobre los ingleses William Godwin y Jeremy Bentham. Trataremos de estos últimos autores en el capítulo siguiente.

¿Qué sostenía Helvétius? Pretendía que somos seres que experimentamos placeres y sufrimientos y que perseguimos los unos y rehuimos los otros; que, como los planetas que giran a la vez sobre sí mismos y alrededor del Sol, nos vemos sometidos a dos impulsos diferentes: el interés privado y el interés público; y que, por tanto, se deben modelar las instituciones, las leyes y la educación de tal manera que se evite que el interés privado entre en conflicto con el interés público.

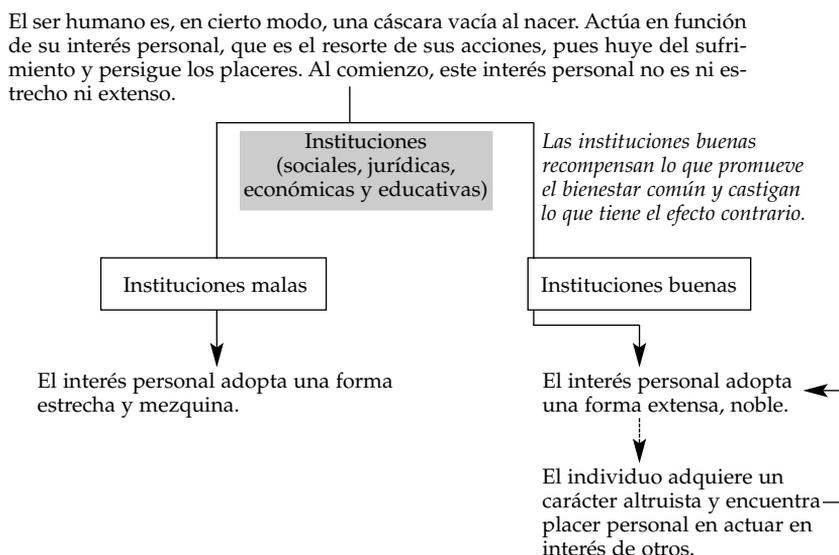
En suma, para Helvétius el ser humano debe tomar en la mano su destino y crear un *ambiente jurídico, social, económico y educativo* que permita a los ciudadanos canalizar sus inclinaciones en buenas acciones. En lo individual, por cierto, deberíamos hacer lo mismo y limitar lo más posible en nuestra vida las ocasiones de conflicto entre el interés privado y el interés público. De ello presenta dos ejemplos notables. En la Antigüedad griega, Cleonte, al ser nombrado administrador público, reunió a sus amigos y les dijo que renunciaba a su amistad porque para él sería ocasión de faltar a su deber y de cometer injusticias. En un segundo ejemplo, narra la historia de un sultán a quien un hombre anuncia que en su casa hay dos ladrones. El sultán acude, manda apagar las lámparas, se apodera de los criminales, les cubre la cabeza con un manto, y por último, los manda apuñalar. Luego quita el manto para verles el rostro. Son desconocidos, lo cual le alegra. Su estrategia tenía por objeto que él ignorara la identidad de los criminales, pues sospechaba de sus hijos, ¡y temía faltar a la justicia al saber que ellos eran los ladrones!

Helvétius también creía que lo moralmente bueno consiste en lo que contribuye a la “utilidad general del mayor número de hombres”, al bienestar común. Admitía la prueba de la reversibilidad o la regla de oro, de la que hemos hablado en el capítulo IV y según la cual “hay que hacer a los demás lo que quisiéramos que nos hiciesen”. Sin embargo, consideraba que se trata de un prin-

cipio secundario, comprendido en el principio fundamental: “El bien público es la ley suprema”. Ello lo llevó a denunciar a quienes llamó los seudomoralistas, es decir, aquellos “cuyos odios no son *proporcionales* al efecto sobre la dicha de la humanidad”. Estaba pensando especialmente en aquellos que encuentran muy inmorales ciertas acciones de escasa consecuencia, pero que tradicionalmente son juzgadas malas. También en las personas casi indiferentes a las injusticias políticas y que no se levantaban contra las malas leyes, contra un mal sistema de educación o de impuestos. Según Helvétius, debiéramos levantarnos, indignarnos *en proporción al daño real* causado al bienestar global de la gente. Proponemos una esquematización de su visión general en la figura VI.6.

Los individuos, según Helvétius, actúan siempre por interés personal, por amor propio. En otras palabras, actúan siguiendo sus propias intenciones: no sería más razonable quejarse de ello que “de los aguaceros de la primavera, de los calores del verano, de las lluvias del otoño y de las nieves del invierno”. Sin embargo, este interés personal no tiene ninguna forma, al nacer es como una cáscara vacía, que puede desarrollarse en el sentido de un *interés personal estrecho* o de un *interés personal extenso*, es decir, altruista, siendo ambas posibilidades tan naturales una como otra. En una sociedad buena, las instituciones llevarán a los individuos a adquirir un carácter altruista y conducirán, por tanto, a un aumento del bienestar común.

FIGURA VI.6. *La concepción de Helvétius*



Según Helvétius, nuestras reflexiones deben hacerse sobre dos preguntas: 1) ¿cuáles son las leyes convenientes para hacer a los hombres tan felices como sea posible, es decir, procurarles todos los placeres compatibles con el bienestar común?, y 2) ¿cuáles son los mejores medios para pasar del estado actual de una sociedad a su estado ideal? Como respuesta a la primera pregunta, Helvétius dice especialmente que hay que repartir con mayor equidad la riqueza, pero que no es necesario llegar hasta una repartición igual de la riqueza entre todos, pues bien puede reinar una dicha igual entre seres humanos que no dispongan de riqueza igual. Según él, las dos causas principales de la desdicha de los hombres radican en el hecho de que *a)* ignoran que no necesitan más que muy poco para ser felices, y *b)* que mantienen necesidades imaginarias y deseos ilimitados.

Por último, Helvétius, en contraposición a la Iglesia católica y a Kant, no sostenía una posición absolutista. Según él, ninguna acción era inmoral por sí misma en todas las circunstancias. Situaciones muy particulares podrían actuar de modo que acciones que parecen inadmisibles a primera vista deben ser consideradas moralmente aceptables si van en el interés general.

Hemos revisado cuatro formas de recurso a la naturaleza humana tendientes a hacer derivar principios morales de ciertas características humanas. El capítulo siguiente presenta una teoría moral importante, el recurso al bienestar común, construida también sobre la base de recurrir a la naturaleza humana, y que desarrolla elementos contenidos en los análisis de Kant, Hume y Helvétius.

RESUMEN

1. Recurrir a la Naturaleza con “N” mayúscula puede hacer referencia al conjunto de la naturaleza. En ese caso, no permite distinguir lo que está bien de lo que está mal en el plano moral. Este recurso también puede hacer referencia a una parte de la naturaleza, sobre todo a una estructura o a una característica biológica considerada como la que se debe imitar. En ese caso, se le pueden hacer dos críticas. En primer lugar, dada la diversidad del mundo biológico, la recomendación de imitar tal cosa en lugar de tal otra se basa en una concepción moral previa de lo moralmente aceptable. En segundo lugar, este enfoque se apoya en la idea gratuita según la cual el mundo biológico o animal es el modelo que se debe imitar.
2. Recurrir a la naturaleza humana, tal como lo invoca la Iglesia católica,

- tiene como características: 1) dar un lugar a la razón (aun cuando su existencia con el carácter dogmático de las doctrinas de la Iglesia no marcha por sí sola), 2) sostener posiciones frágiles en materia de moral sexual, y 3) poseer un carácter absolutista.
3. En Kant, el recurso a la naturaleza humana se expresa en las dos formulaciones de lo que él llama el imperativo categórico, es decir: “Actúa de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en toda otra persona, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” y “Se actúa moralmente cuando se actúa de tal modo que se pueda también desear que el principio de nuestra acción se convierta en una ley universal”. Por lo demás, Kant era absolutista. Además, insistía en la idea de que la primera fuente de la moral es la lógica.
 4. En Hume, el recurso a la naturaleza humana predica la existencia de la empatía (la imagen del teatro), que nos permite captar lo que va en interés de la humanidad y, por tanto, en lo que es moral. Según Hume, la primera fuente de la moral es el sentimiento de empatía. Existe en nosotros una cierta benevolencia que nos lleva a hacer espontáneamente juicios morales a partir de nuestra percepción de la utilidad general. Además, la frecuente adopción del punto de vista imparcial en nuestras conversaciones y la importancia que atribuimos a la manera en que los otros nos miran vienen a reforzar esta tendencia a hacer juicios morales.
 5. En Helvétius, el recurso a la naturaleza humana se apoya en la idea de que el ser humano, en cierto modo, al nacer es una cáscara vacía. La educación y las instituciones sociales, jurídicas y económicas le dan, según él, al interés moral, motor de nuestras acciones, una orientación estrecha o extensa. Helvétius denunciaba a los seudomoralistas que no eran absolutistas. Insistía en la importancia de las instituciones.

TEMAS DE REFLEXIÓN

Las Luces del siglo XVIII: si Dios no existiera, ¿todo estaría permitido?

A menudo, al siglo XVIII se le llama *Siglo de las Luces*. Este periodo se distingue especialmente por la efervescencia de las ideas surgidas en Francia. Filósofos prestigiosos trataron de formar el espíritu crítico, de difundir la razón; se comprometieron en el plano social, político y artístico y “enfocaron todo lo que se

mueve" o, más bien, todo lo que no se movía. Entre ellos se debe mencionar a Helvétius, Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condorcet, d'Holbach, La Mettrie y Rousseau. Dicho movimiento también tuvo ecos en los países vecinos, y Kant, Beccaria así como Hume, fueron sus representantes ilustres en el mundo germánico, en Italia y en Escocia.²⁴ Ese siglo también presenció dos grandes revoluciones sociales de las que surgieron las declaraciones de los derechos del hombre: la Revolución norteamericana (1776) y la Revolución francesa (1789), durante la cual fue abolida en Francia la monarquía. La Revolución francesa fue un movimiento político complejo y rico en que las aspiraciones democráticas dieron lugar a la lucha de una multitud de facciones que finalmente desembocó en el Reino del Terror. El siglo XVIII fue, pues, el escenario de varios grandes trastornos en el mundo político y en el universo de las ideas políticas.

Una de las preocupaciones de los pensadores de la Ilustración fue el establecimiento de una mayor justicia social y la abolición de los privilegios ilegítimos. Tal movimiento también tuvo como particularidad ser ferozmente anticlerical y denunciar la religión y los males de los que ésta era causante. Los filósofos de las Luces eran ateos o, mejor dicho, "deístas".²⁵ En nuestros días, con frecuencia se considera al deísmo como una posición semejante a la de los creyentes, pues admite la existencia de una divinidad. En aquella época no era así. Más bien, se consideraba que los deístas pertenecían al bando de los ateos; las personas religiosas a menudo se oponían más violentamente a ellos que a los ateos, pues los juzgaban enemigos más peligrosos. En efecto, a diferencia de los ateos, los deístas podían basarse en el apego de la población a la fe en la existencia de una divinidad, mientras atacaban la credibilidad de las religiones organizadas, denunciando las injusticias de las que éstas eran causantes así como el engañoso conjunto de textos de inspiración supuestamente divina en que se basaban. Como la Iglesia católica ocupaba entonces una posición social muy importante, esos debates no estaban limitados a los universitarios. Había una verdadera *guerra* entre quienes decían que las divinidades no existían o que no podían pronunciarse al respecto y quienes creían en su existencia. La censura, los autos de fe, las excomuniones, el rechazo a la sepultura, las piezas de teatro, los diálogos filosóficos y las novelas satíricas: ¡no se andaba con contemplaciones!

Fue en ese marco donde se desarrolló una controversia que había lanzado desde el siglo anterior el filósofo francés Pierre Bayle (1647-1706), a propósito de

²⁴ Acerca de la difusión de este movimiento en Canadá, véase Jean-Paul de Lagrave, *L'époque de Voltaire au Canada, Biographie politique de Fleury Mesplet, imprimeur, L'Étincelle*, Montreal, 1993.

²⁵ Como Thomas Paine, de quien presentamos el deísmo en la sección *Temas de reflexión* del capítulo v.

la pregunta siguiente: “¿Es posible que exista una moral entre los ateos?” Los creyentes respondían a esta pregunta en sentido negativo: en su opinión, actuar moralmente era seguir los mandamientos divinos o, incluso, la naturaleza. Consideraban que Dios había creado la naturaleza y era en nuestro beneficio seguir sus mandamientos para no pasar por sufrimientos infinitos en el infierno. A ello, los pensadores ateos de las Luces respondían que no existía ninguna divinidad, que se trataba de una cuestión ya resuelta y que el problema de la naturaleza de las relaciones humanas no tenía nada que ver con la existencia de un ser dotado de poderes fantásticos que, supuestamente, había creado el universo.

A esos dos grupos se añadió un tercero, el de los ateos que, como el marqués de Sade, sostenían que la moral y la religión estaban íntimamente ligadas, pero que rechazaban a la vez la religión y la moral. Mientras que los religiosos afirmaban: “*Sin divinidad no hay ninguna moral que se sostenga*. Siendo inaceptable la desaparición de toda moral, hay que aceptar la existencia de un Dios”; los ateos, como Sade, por lo contrario, sostenían: “*Sin divinidad no hay ninguna moral que se sostenga*. Habiéndonos liberado de la divinidad, seamos coherentes y liberémonos ahora de la moral. ¡Vivan el incesto, la tortura y el asesinato! ¡Tanto peor para las víctimas, habrá que hacerlo!”

Se presentó entonces, en cierto modo, un desafío a los pensadores de las Luces: “Podéis optar entre dos posiciones: o bien la religión, o bien la inmoralidad, a la manera de Sade. ¡Os jactáis de desear mayor justicia, debéis, entonces, sostener la religión!” A ese desafío, que consistía en elegir “entre el Papa o Sade”, los pensadores de las Luces, con algunas excepciones, respondieron que ése era un sofisma basado en la dudosa idea, que compartían a la vez los partidarios de la religión y los ateos como Sade, según la cual no podía haber moral sin divinidad. Los pensadores de las Luces consideraron que esta idea no se justificaba y mostraron que bien podía elaborarse una moral *recurriendo a lo que es natural en el ser humano*, más que a lo sobrenatural. “Una vez destruidos los dioses, quedan otros nudos para atar a los mortales”, decía el filósofo d’Holbach. Esos nudos los situaron en diversos lugares: Kant en la razón, Hume en los sentimientos y Helvétius en las buenas instituciones.

Lo natural y lo artificial

Digamos algunas palabras a propósito de una forma menor de recurrir a lo que es natural. Llega a ocurrir que alguien afirme que una cosa es buena porque es

natural, y no artificial. En ese caso, se distingue el mundo *natural* del mundo producido por la actividad humana. Ahora, estamos muy conscientes de los efectos a veces devastadores de la actividad humana y por ello es perfectamente legítimo desconfiar de ésta. No sin razón tiene una connotación peyorativa el término "artificial".

Pero, ¿se puede afirmar razonablemente que una cosa es buena en el plano moral *simplemente* porque no es producto de la actividad humana, o que una cosa es mala *simplemente* porque es producto de la actividad humana? Cuando se la formula de manera tan cruda, esta idea pierde gran parte de su aparente plausibilidad. Si fuera verdadera, de allí se seguiría que, como lo hacía observar John Stuart Mill a mediados del siglo XIX, la utilización de la invención de Benjamin Franklin, el pararrayos, sería inmoral. Seguía diciendo que, como toda acción humana consiste en intervenir en el curso natural de las cosas, ¡cualquier acción sería, según ese principio, inmoral!

Evidentemente, no queremos decir que todas o casi todas las intervenciones humanas en el curso de la naturaleza son moralmente válidas. Puede uno negarse a admitir que "todo lo que es 'natural' está bien", mientras se desconfía de las intervenciones humanas en el curso natural de los acontecimientos. De hecho, incluso los que consideran que una vida más sencilla y más pobre así como una cultura a la escala del hombre serían mejores, aprueban prácticas "artificiales" en el sentido que damos aquí a ese término. Sin duda, es cierto que el medio cultural y político que nos hemos formado no está a la altura de nuestra aspiraciones. Pero, ¿significa esto que toda intervención humana en el curso natural de las cosas es malo en el plano moral? No, eso no puede ser tan sencillo.

EJERCICIOS

1. ¿Qué piensa usted de la imagen del teatro de Hume? (véase p. 165)
¿Tiene razón? ¿Exagera?
2. ¿Qué piensa usted de las frases de Adam Smith en la cita siguiente?
¿Tiene razón? ¿Exagera?

Cuando hemos leído un libro o un poema tantas veces que ya no encontramos placer en releerlo, aún nos queda el placer de leerlo a un amigo. Para éste tiene el atractivo de la novedad; compartimos la sorpresa y la admiración que suscita naturalmente en él, pero que no puede ya producir en nosotros; consideramos las ideas ahí expuestas en la perspectiva de él más que en la nuestra, y la empatía nos hace divertirnos de su diversión, que así alimenta la nuestra. A la inversa, nos sen-

tiríamos ofendidos si pareciera no experimentar ningún placer, y perderíamos de golpe el placer de leerlo.²⁶

3. La cita que sigue es del barón de Holbach, filósofo francés del siglo XVIII. ¿Cuál de los autores siguientes, de quienes se ha hablado en este capítulo, estaría de acuerdo con la posición de Holbach?

- a) Immanuel Kant
- b) David Hume
- c) Claude Adrien Helvétius

[El ser humano] experimenta vergüenza, remordimiento, arrepentimiento, siempre que hace el mal; se observa, se corrige por temor a experimentar más tarde esos sentimientos dolorosos que a menudo le llevan a detestarse a sí mismo porque entonces se mira como los demás lo miran.

4. Haga usted el análisis crítico de los argumentos siguientes:

- a) En la naturaleza, los más aptos tienen más que los otros. La sociedad debe modelarse siguiendo la naturaleza. Por consiguiente, los más aptos deben dominar la sociedad. Los más aptos son los más ricos. Por consiguiente, es normal que los ricos dominen la sociedad, y, por tanto, son malas las medidas que favorecen una mayor igualdad en la sociedad.
- b) En la naturaleza, los más aptos tienen más que los otros. La sociedad debe modelarse siguiendo la naturaleza. En una sociedad en que no hay igualdad de oportunidades desde el comienzo, los que tienen la ventaja de las riquezas y el poder no necesariamente son los más aptos. A fin de que los más aptos dominen económica y políticamente es necesario, pues, implantar políticas sociales que den igualdad de oportunidades a todos.
- c) En una sociedad capitalista no es el más apto el que alcanza el poder sino, a menudo, el menos apto. Tal sociedad es, por tanto, condenable, ya que va en contra de lo que ocurre en la naturaleza. Por tanto, hay que preferir la sociedad socialista, en la cual son los más aptos quienes tienen el poder.
- d) Las clases poseedoras son degeneradas. La selección natural nos permite afirmar que los proletarios pronto tomarán el poder.
- e) La teoría de la evolución lleva, en política, al régimen de la libertad individual más ilimitada, es decir, de la libre competencia entre las fuerzas y las facultades, entre los más fuertes y los más débiles. La

²⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Press, Indianapolis, 1976, p. 55.

libertad individual ha logrado hacer de la primera célula un hombre capaz de descubrir las leyes que lo gobiernan, a él y al mundo que habita, y que está llamado a dominar por su inteligencia. Esas leyes han pasado bien sus pruebas: son buenas, pues llevan al progreso.

- f) Está moralmente justificado esterilizar a los deficientes mentales porque en la naturaleza no habrían sido capaces de llegar a la edad de la reproducción.
5. ¿Qué responder a alguien que afirma: “Si no crees en Dios, no puedes tener ninguna razón para actuar moralmente”?
 6. Después de haber releído los pasajes de las secciones sobre la ley natural de la Iglesia católica y sobre el recurso a la naturaleza humana en Kant, precise usted en qué consiste la noción de absolutismo y explique por qué es usted absolutista o no lo es en cuestión de moral.
 7. ¿Está usted de acuerdo con las ideas de Hume concernientes a los juicios que se hacen sobre la belleza?
 8. ¿Es cierto, como lo afirma Hume, que “la buena imagen que tenemos de nosotros mismos se basa en la imagen que los demás tienen de nosotros, y que pasamos regularmente revista a nuestra propia conducta y la examinamos de la manera en que se muestra a los demás”?
 9. Supongamos que una persona de edad avanzada que sufre físicamente hasta el punto en que la vida le es insoportable, haya ido a ver a David Hume para preguntarle si en su situación era moralmente aceptable suicidarse. ¿Cuál habría sido, según usted, la posición de Hume?
 10. ¿Puede decirse que lo que Helvétius llama el “seudomoralismo” se ha difundido en nuestras sociedades? ¿Conoce usted a personas que tiendan a ser seudomoralistas? Explique su respuesta, precisando claramente lo que es el seudomoralismo.

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 20, 38, 46, 50, 51 y 55 de la sección “Preguntas preliminares” de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿mantiene usted, de todos modos, su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

- Dewey, John, "¿La nature humaine peut-elle changer?", en *Problems of Men*, Philosophical Library, Nueva York, 1946, pp. 184-192. Traducido en Pierre Blackburn, *Logique de l'argumentation*, ERPI, Montreal, 1994, pp. 397-404.
- Doménech, Jacques, *L'éthique des Lumières*, Vrin, París, 1989.
- Juan-Pablo II, *La splendeur de la vérité*, Mame/Plon, París, 1993.
- Mill, John Stuart, "Nature", en J. M. Robertson (dir.), *Collected Works*, tomo X, University of Toronto Press, Toronto, 1969, pp. 373-402.
- Sullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

VII. EL RECURSO AL BIENESTAR COMÚN Y SUS CRÍTICOS

EL RECURSO AL BIENESTAR COMÚN

En este capítulo estudiaremos otro tipo de fundamento de los juicios morales: el recurso al bienestar común. Tradicionalmente, ese género de fundamento ha sido denominado “utilitarismo”. Aun en nuestros días, en ética se emplea ese término para designar el recurso al bienestar común, aunque en el lenguaje común tenga un sentido distinto, casi opuesto.¹ ¿Por qué el término utilitarismo? Cuando se dice que una cosa es útil se quiere decir que es útil *para cualquier otra cosa*. En ética, es útil lo que hace aumentar la dicha o disminuir la desdicha, aumentar el placer o disminuir el sufrimiento. En ese sentido extenso, la utilidad está “fundada sobre los intereses permanentes del hombre como un ser capaz de progreso”.² Se trata, pues, de la *utilidad con vistas al bienestar*.

Pero como el punto de vista moral debe ser imparcial, se juzgará que una cosa es tanto mejor desde el punto de vista utilitarista en cuanto permita aumentar el bienestar *global* de los seres capaces de experimentar placeres y sufrimientos. Por ello, el recurso al bienestar común se llama “utilitarismo”. Aunque ese término pueda prestarse a confusión, de todas maneras es práctico; por ello lo emplearemos, así como la expresión “recurso al bienestar común”, a lo largo de todo este capítulo.

Al correr de los años, algunos pensadores han desarrollado la teoría utilitarista, tratando de responder a las objeciones que les hacían sus simpatizantes y sus adversarios. Por ello, se puede considerar que *el utilitarismo constituye una familia de teorías* distintas, todas las cuales comparten la idea central de recurso al bienestar común o de recurso a la calidad de vida de todos.³ Expondremos aquí los grandes lineamientos del enfoque utilitarista, conforme a su presenta-

¹ En nuestros días, el término “utilitarista” a menudo se toma en el sentido de utilitario, de funcional o de práctico, o en el sentido de egoísta. En ética, el utilitarismo es algo muy distinto. Henry Sidgwick ha dado una definición clásica: “[...] teoría ética según la cual la acción moralmente buena es la acción que produce el mayor bienestar para el conjunto de las personas” (Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianápolis, 1981, p. 401).

² John Stuart Mill, *De la libertad*, trad. de Laurence Lenglet, Gallimard, París, 1990, p. 76.

³ Entre las variedades de utilitarismo se puede citar, en especial, el utilitarismo con fundamento

ción actual más común. El lector deseoso de profundizar en una de las escuelas del utilitarismo contemporáneo podrá consultar las obras mencionadas en la bibliografía con que se cierra el capítulo.

Se suele reconocer al filósofo chino Mo-tseu como el primer filósofo utilitarista. En la época de Mo-tseu, quien vivió de 479 a.C. a 381 a.C., las dos escuelas filosóficas más importantes eran la de Confucio y la suya.

Mo-tseu se preocupaba, sobre todo, por la ética y la política, predicando cambios importantes en la vida política y las costumbres de sus conciudadanos. Preconizaba someter las instituciones y los comportamientos a un examen crítico, planteando la pregunta siguiente: “Esta institución o ese comportamiento, ¿es ventajoso para el bienestar global de la población?” Si la respuesta era positiva, la institución o el comportamiento debían ser considerados buenos. En caso contrario, eran considerados malos y había que hacer los cambios necesarios para intensificar el bienestar global de la población. *Mo-tseu sostenía que había que tener en cuenta el bienestar de todos en ese tipo de análisis.*⁴ Se distinguía así de quienes no tomaban en cuenta sino el interés de los ricos y de los poderosos, o de quienes excluían categorías enteras de ciudadanos, así como a los extranjeros.

Durante el periodo de las Luces hubo muchos filósofos que apelaron, al menos implícitamente, al criterio del bienestar común. Pensamos, por ejemplo, en Condorcet o, incluso, en Voltaire, quien afirma:

Poned dos hombres sobre la tierra; sólo llamarán bueno, virtuoso y justo a lo que sea bueno para los dos. Poned cuatro; sólo será virtuoso lo que convenga a los cuatro; y si uno de los cuatro se toma la sopa de su compañero, o lo golpea, o lo mata, se indignarán seguramente los otros. Lo que digo de esos cuatro hombres, hay que decirlo de todo el universo.⁵

intuicionista (Henry Sidgwick), el utilitarismo de las acciones, el utilitarismo de las reglas, el utilitarismo general (Marcus Singer), el utilitarismo cooperativo (Donald Regan), el utilitarismo liberal (Jonathan Riley), el utilitarismo ideal (G. E. Moore), el utilitarismo kantiano (Richard Hare), el utilitarismo de efecto acumulativo (Jonathan Harrison), el utilitarismo institucional (Russell Hardin), el utilitarismo de los motivos, el utilitarismo negativo y el utilitarismo budista (Serge-Christophe Kolm).

⁴ En la sección *Temas de reflexión* del capítulo II se reproduce un fragmento de un texto de Mo-tseu. Véanse también la segunda edición de nuestra obra *Logique de l'argumentation* (ERPI, pp. 311-313), y Dirck Vorenkamp, “Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought” en el *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 19, 1992, pp. 423-443.

⁵ Voltaire, “Lettre à Frédéric, prince héritier de Prusse” en *Correspondance*, Institut et Musée Voltaire, Ginebra, 1953, tomo 1, p. 1 018.

De todas maneras, en el marco religioso que durante largo tiempo dominó las sociedades occidentales, ocupaba poco lugar el recurso al bienestar común, tal como se le conoce en nuestros días. En el siglo XVIII las cosas empezaron a cambiar. Claude Adrien Helvétius publicó *Del espíritu*, obra importante en la cual se encuentra una defensa sumaria, pero explícita, de ese tipo de fundamento de los juicios morales (véase el capítulo VI). Esta obra dejó su huella en toda una generación de pensadores que desarrollaron el proyecto de Helvétius, especialmente los miembros del grupo llamado de los *filósofos radicales*, los cuales preconizaron fundamentales cambios sociales al comienzo del siglo XIX.⁶ Pocos años antes, también David Hume había elaborado una teoría social, presentada en el capítulo anterior, en la cual el bienestar común desempeñaba un papel central.

La figura VII.1 sitúa las obras de cierto número de defensores importantes del recurso al bienestar común, aparecidas en el curso de los tres últimos siglos.

La siguiente cita de William Godwin pone de manifiesto algunas de las ideas centrales de los defensores del recurso al bienestar común a finales del siglo XVIII.

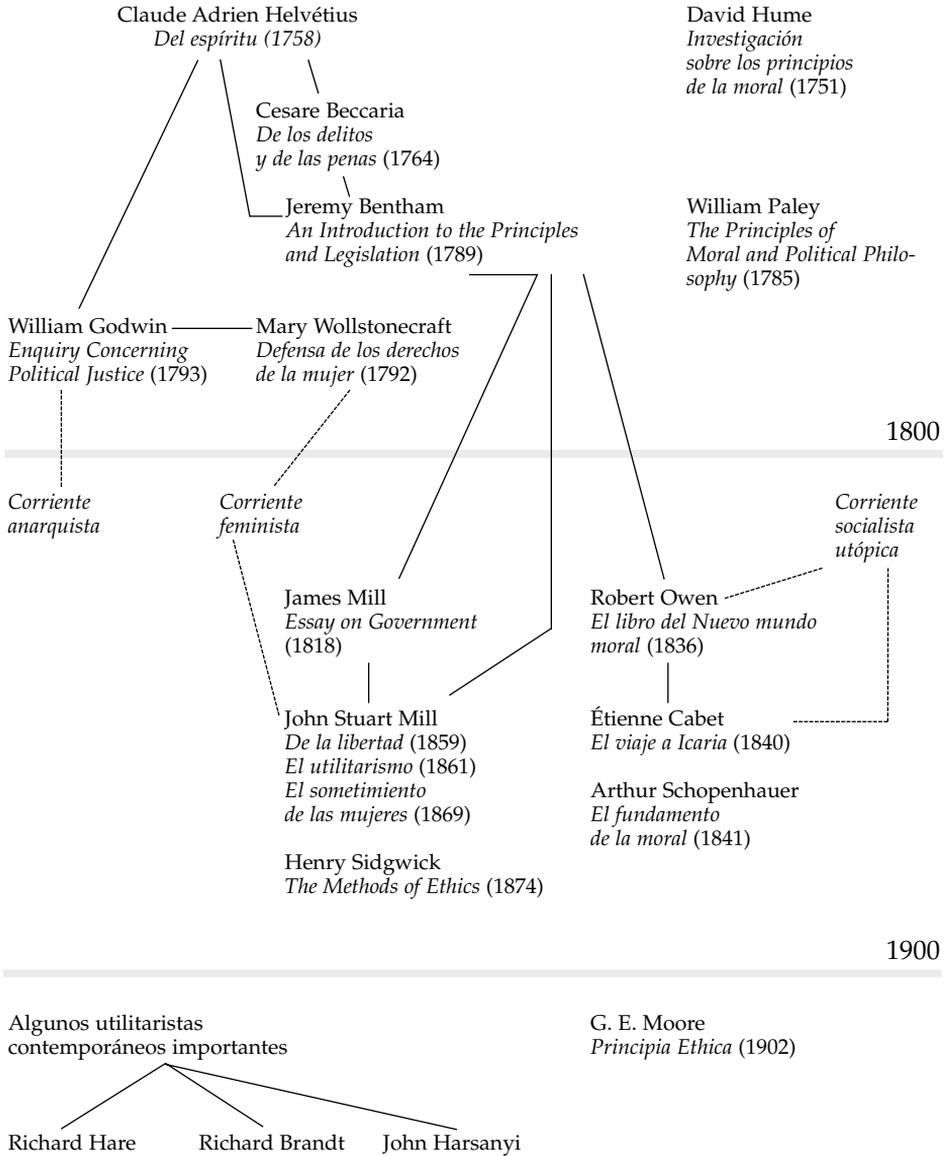
El recurso a la naturaleza humana en William Godwin

Los seres humanos tienen infinitamente más similitudes que diferencias entre sí. Tienen los mismos sentidos en común y, por lo general, puede esperarse que las impresiones sensorias que nos afligen sean, asimismo, fuente de tristeza para otros. Ciertamente es que los hombres difieren por sus costumbres y por sus gustos. Pero éstas son diferencias accidentales. No hay más que un estado ideal para el hombre; se trata de una cualidad de las más honorables que producirá sobre un espíritu bien construido y sano la satisfacción más exquisita. Todo lo demás sólo es desviación y error, una enfermedad que se debe atender y no difundir. Ese bien último y el más deseable es, por una parte, el placer sensual y, por otra, el placer intelectual. No debemos atribuir demasiada importancia a la perversión de los gustos. Los hombres que durante largo tiempo estuvieron acostumbrados a la esclavitud son, sin duda, menos sensibles al carácter odioso de ésta; hasta podría ser que la soportaran sin chistar.

Pero eso no prueba, de ningún modo, que los seres que la sufren encuentren en ello una situación apropiada. Deberíamos decir a tales hombres: os conformáis viviendo en el olvido de todo lo que es grande en el hombre, pero nosotros os despertaremos. Os contentáis con vivir en la ignorancia, mas nosotros os instruiremos.

⁶ Véase Élie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Alcan, París, 1901-1904.

FIGURA VII.1



No sois animales, no sois piedras, atravesáis vuestra existencia en un lamentable estado de somnolencia, descuidando vuestros privilegios más inapreciables: pero sois capaces de placeres exquisitos; sois capaces de arder de generosidad, de extenderos en todos los campos del conocimiento, de entusiasmaros por acciones desinteresadas, de ensanchar vuestros horizontes de pensamiento, de tal modo que podáis absorber las maravillas del universo físico y los principios que dan y que aseguran la dicha. [...] Si las semejanzas de los hombres son más numerosas y esenciales que sus diferencias, si los mejores fines que se puedan perseguir en lo que les concierne son hacerles libres, virtuosos y sabios, debe existir una manera ideal de enfocar esos fines comunes, un modo de existencia social ideal que se pueda derivar de los principios de su naturaleza.⁷

En este texto de William Godwin se encuentran algunas de las ideas centrales invocadas en favor del recurso al bienestar común a finales del siglo XVIII; a saber, que:

- generalmente se puede dar por hecho que los seres humanos reaccionan de manera similar a las mismas sensaciones;
- los bienes más deseables son el placer sensual y el placer intelectual;
- los individuos pueden contentarse con instituciones que no son las que mejor sirven a sus intereses;
- los individuos, como personas, poseen posibilidades que la sociedad debe permitirles desarrollar (“no sois piedras”, escribe Godwin);
- es importante hacer que los seres humanos sean libres, virtuosos y sabios;
- debe haber un método que permita acercarse a esas metas comunes, una manera de vivir en sociedad derivada de los principios de la naturaleza humana.

Mo-tseu y los partidarios modernos del recurso al bienestar común deseaban someterlo todo al examen crítico, y querían cambiar la sociedad. Este deseo se encuentra expresado en el siguiente pasaje, tomado de una obra de la filósofa Mary Wollstonecraft (1759-1797):

⁷ William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*, Penguin, Londres, 1976 (1793), pp. 248 y 302.

El deseo de ponerlo todo en duda

¿Quién se atrevería a sostener que en el orbe hay toda la dicha que éste puede contener? ¿Que hay tanta virtud cívica que la razón podría alimentarse de ella, si pudiera poseer toda la fuerza que es capaz de adquirir, aun en este estado imperfecto; si se diera a la voz de la naturaleza la posibilidad de expresarse claramente desde el fondo del corazón, y si los derechos naturales e inalienables de los seres humanos fueran reconocidos en toda su fuerza; si el mérito auténtico, fruto de la virtud, no fuese suplantado por el mérito ficticio, que permite a los hombres construir su dicha sobre la miseria de sus semejantes; si los hombres estuviesen más bajo el imperio de la razón que bajo el de la opinión [...]»⁸

¿Qué tipos de cambios preconizaban los utilitaristas como Godwin, Wollstonecraft, Bentham, James Mill y su hijo John Stuart Mill? Proponían aportar cambios radicales a la moral en vigor, a la organización de la sociedad y de las instituciones políticas. Wollstonecraft después de haber escrito su *Vindicación de los derechos del hombre*, escribió una *Vindicación de los derechos de la mujer*, texto clásico del feminismo como, por cierto, también lo es *El sometimiento de la mujer*, de John Stuart Mill. En esas obras se favorece especialmente a la educación, el acceso a todas las profesiones y el derecho de las mujeres al voto. En cuanto a Godwin, filósofo y escritor comprometido cuyas novelas tuvieron un gran éxito, es uno de los padres del anarquismo: predicaba la desaparición gradual del Estado, tal como se le conoce hoy, así como de la propiedad privada.⁹

Bentham, por su parte, preconizaba en especial la creación de una organización internacional que asegurara la paz mundial, la emancipación de las colonias, la creación de un tribunal internacional para resolver las disputas entre las naciones, la creación de una fraternidad de los Estados europeos, el desarme, la mejora de las condiciones de vida en las cárceles, la limitación del recurso a la pena de muerte, la prohibición de los castigos corporales en las escuelas, los programas de obras públicas durante los periodos de gran desempleo, la prevención de la crueldad con los animales, las políticas públicas de salud, así como la creación de cajas de ahorro. Consideraba que había que concebir los programas internacionales desde el punto de vista de un *ciudadano del mundo*, y no del de un ciudadano de un país. Condenaba la guerra y sostenía que había que

⁸ Mary Wollstonecraft, *Political Writings*, Janet Todd (dir.), University of Toronto Press, Toronto, 1993, p. 33.

⁹ "Ese libro [de Godwin] es una exposición seria y completa de lo que más adelante se predicaría con el nombre de *anarquía*", Peter Kropotkin, *L'éthique*, Stock, París, 1979, p. 283.

asegurar que la población de todos los países gozara de un nivel de bienestar más elevado y comparable.

Desde luego, no todos esos filósofos estaban siempre de acuerdo entre sí. De este modo, John Stuart Mill, a diferencia de William Godwin, no creía que fuese necesario abolir el Estado y la propiedad privada. Consideraba que las intervenciones del Estado contrarias al bien público y los abusos de una economía librada a sí misma podrían ser controlados adecuadamente en el marco de un régimen de tipo socialdemócrata,¹⁰ como lo veremos en el capítulo siguiente.

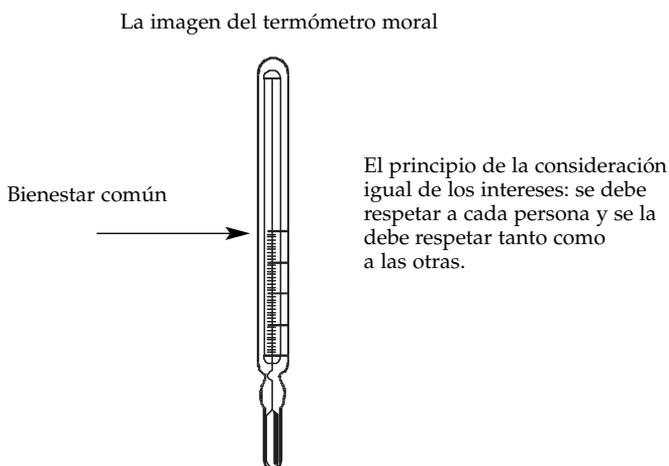
Esos pensadores, aun cuando a veces daban pruebas de cierta ingenuidad, a menudo nos parecen muy cercanos a nosotros. Por lo general, denunciaban los abusos y las injusticias que también nos saltarían a los ojos (sexismo, racismo, pobreza, desempleo, etc.). Además, para ellos no se trataba de decir a las víctimas de las injusticias sociales que “las cosas son como son” o, lo que afirmaban los conservadores de la época, que “no se puede cambiar nada”. Tampoco intentaban convencerlos de que encontrarían una compensación por sus desdichas después de la muerte, cuando estuvieran en el cielo, como lo hacían, en cambio, ciertos religiosos. Según ellos, todos esos pretextos para no hacer nada eran falsas excusas que favorecían a los poderosos, a los que se aprovechaban de las injusticias. Habrían podido entonar el eslogan popular de los años sesenta: “*We want it all and we want it now!*”

Por su parte, los miembros de la corriente de los socialistas utópicos elaboraban los planes detallados de sociedades futuras que corresponderían al ideal del mayor bienestar común. Entre ellos se puede citar a Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Victor Considérant, Robert Owen y Étienne Cabet. Algunos de ellos llegaron, incluso, a tratar de implantar concretamente el tipo de instituciones o de sociedad que deseaban ver realizarse. De ese modo, Robert Owen (1771-1858) inauguró, con el apoyo financiero de Jeremy Bentham, una fábrica vanguardista donde, entre otras cosas, se limitaba el trabajo de los niños, permitiéndoles asistir a la escuela en el propio lugar de trabajo.¹¹

¹⁰ En una socialdemocracia coexisten un sector privado importante y un sector público importante; este último tiende, por una parte, a enmarcar las actividades del primero y, por otra, a alcanzar objetivos que le son inaccesibles.

¹¹ Se puede tener una idea de las condiciones de trabajo de la época considerando las reivindicaciones de Owen durante la campaña que entabló en 1815 para hacer modificar las leyes sobre el trabajo en la industria. Recomendaba prohibir la contratación de niños de menos de 10 años y limitar la duración de la jornada laboral a diez horas y media para los niños de 10 a 18 años. Finalmente, fue adoptada una ley al respecto, pero ciertas enmiendas habían reducido grandemente su alcance, para desesperación de Owen.

FIGURA VII.2. “Cada quien debe contar por uno y sólo por uno”



Bentham propuso una imagen (figura VII.2), que ha llegado a ser célebre y que permite representar mejor el principio utilitarista: la del “termómetro moral”. Se trata de un termómetro imaginario que serviría para medir el bienestar común. Su funcionamiento se basa en el *principio de la consideración igual de los intereses*: cada quien debe contar por uno y sólo por uno”. Eso significa que *todos son respetados y considerados igualmente*, sin que importen su sexo, el color de su piel, su país de origen, la nobleza de su familia, su edad o su riqueza. Para retomar la imagen que hemos utilizado en el capítulo IV (p. 111), es el instrumento imaginario del que se serviría nuestro ficticio observador imparcial para juzgar lo que es moral y lo que no lo es.

Por ejemplo, como por regla general nuestros ingresos sirven en primer lugar para satisfacer nuestras necesidades más importantes, las transferencias de ingresos de los ricos a los pobres deberían servir para satisfacer sus necesidades esenciales. Como la satisfacción de las necesidades esenciales de los desvalidos haría subir más el nivel de bienestar medido por el termómetro moral de lo que haría bajar el de los contribuyentes afortunados, que ya no podrían satisfacer algunas de sus necesidades menos importantes, de allí resultaría un aumento neto del bienestar común. Por tanto, sería moral, al menos en principio y dentro de ciertos límites, proceder a tales transferencias conforme a las indicaciones del termómetro moral.

De esa manera, ante un problema moral, quienes preconizan el recurrir al bienestar común recomiendan *imaginar* las posibilidades y sus consecuencias,

y después *evaluar*, con ayuda de un termómetro moral imaginario, cuál de esas posibilidades intensificaría más el bienestar común. Según los utilitaristas, la brújula moral de la que hemos hablado en el capítulo IV indicaría, pues, los resultados de este ejercicio de imaginación y de evaluación en el termómetro moral, termómetro al cual, recordémoslo, cada quien estaría unido por un solo hilo, pues “cada quien debe contar por uno y sólo por uno”.

LOS ANIMALES Y LAS GENERACIONES FUTURAS

¿Deben contar los animales en el recurso al bienestar común?

En la perspectiva al recurso del bienestar común, ¿se debería tener en cuenta el bienestar de los animales e incluirlos en el termómetro moral? ¿Se debería tomar en consideración a todos los seres capaces de placer y de sufrimiento, es decir, además de los seres humanos, a los animales que creemos capaces de experimentar esas sensaciones?

Los utilitaristas, fuese en la época de Bentham, en la de John Stuart Mill o incluso en nuestros días, retienen la primera de esas posibilidades y consideran que se debieran tomar en cuenta los placeres y los sufrimientos de los animales. Este enfoque parece aceptable a primera vista, pues la mayoría de la gente está de acuerdo en atribuir cierta importancia a los sufrimientos animales. Por ello, raros son los que se muestran completamente indiferentes a la utilización, por los tramperos, de trampas mal proyectadas que hacen sufrir a los animales. Además —y esto se ajusta al criterio del bienestar común—, se puede decir que, en general, cuanto más capaz nos parece un animal de experimentar placer o sufrimiento, más dispuestos estamos espontáneamente a atribuirle gran importancia en nuestras consideraciones morales. Así, resulta más lamentable matar un perro o un gato que un mosquito, y probablemente tendríamos más escrúpulos en matar a un chimpancé que a un perro, si nos viéramos obligados a hacer lo uno o lo otro.¹²

En un pasaje célebre, Bentham defiende a los animales y relaciona nuestra actitud hacia ellos con otras formas de discriminación.

¹² Salvo si se trata de nuestro propio perro... Pero entonces, para que la comparación sea válida, habría que comparar nuestro perro con un chimpancé al que hubiésemos criado.

Bentham y el destino de los animales

Los animales [...] han sido relegados a la clase de cosas [...] ¿Hay una razón por la cual debemos tolerar que se les atormente? No, que yo sepa. ¿Hay razones por las cuales no debiéramos tolerar que se les atormente? Sí, varias... En cierta época, y me apena pensar que en muchos lugares aún ocurre esto, la ley colocaba a gran parte de la humanidad, a la que llamaba esclavos, exactamente en el mismo plano que hoy se coloca a las razas inferiores de animales, en Inglaterra. Llegará tal vez el día en que el resto de la creación animal podrá adquirir esos derechos de los que nunca habría podido ser privada si no hubiese existido la tiranía. Los franceses ya han reconocido que el hecho de tener negra la piel no es razón para abandonar a un ser humano indefenso a los caprichos de un tirano. Un día se reconocerá acaso que el número de patas, la pilosidad de la piel o la forma del sacro son, asimismo, razones insuficientes para abandonar un ser sensible a la misma fatalidad. ¿Qué otra cosa se podría invocar para trazar esta línea infranqueable? ¿Es la posibilidad de razonar o, tal vez, la posibilidad de hablar? Pero un caballo o un perro adulto es, sin duda, una criatura más racional y más receptiva a una conversación que un lactante de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun si no fuera así, ¿qué cambiaría eso? La cuestión no es saber si pueden razonar o si pueden hablar, sino si pueden sufrir.¹³

Dicho esto, el hecho es que los utilitaristas generalmente están de acuerdo en afirmar que se deben tomar en cuenta los sufrimientos de los animales en nuestras evaluaciones morales, si bien eso no significa que todos estén de acuerdo en la importancia que se les debe conceder ni en la posibilidad de compensar el aumento de sufrimientos animales con una disminución de sufrimientos de los seres humanos. Este problema se plantea, en especial, en el caso de la experimentación con fines de investigación médica y en el de las pruebas sobre lo nocivo de ciertos productos. Es bastante fácil resolver los casos sencillos: maltratar a un perro o a un gato simplemente por “puro gusto” sería inaceptable moralmente, pero, desde luego, otros casos son más problemáticos.

¹³ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Methuen, Londres, 1970, pp. 282-283.

¿Deben contar las generaciones futuras en el recurso al bienestar común?

¿Se debe tomar en cuenta únicamente el bienestar de las personas que actualmente están con vida, cuando se recurre al bienestar común? Si, según la lógica de ese fundamento de los juicios morales, yo debiera considerar las posibles consecuencias de mis actos sobre los habitantes de otros países, ¿podría ser razonable descuidar las posibles repercusiones de mis acciones sobre las generaciones futuras? No, se dice, pues se trataría de una forma de parcialidad, de una *discriminación contra quienes no difieren de nosotros sino porque nacen más tarde*.¹⁴

En consecuencia, sería igualmente inmoral fabricar un producto cuya utilización causara daños inaceptables a los seres humanos de las generaciones futuras, como fabricar un producto que actualmente inflija daños a los seres humanos. Por ello, sería inmoral fabricar un insecticida que fuese inofensivo durante cien años, pero cuyos derivados se transformaran posteriormente en un poderoso agente cancerígeno.¹⁵ Según la óptica utilitarista, hay que elaborar, pues, un enfoque muy particular ante cuestiones como las del empleo de la energía nuclear, del almacenamiento de desechos peligrosos, de la conservación de sitios naturales, de la explotación de los recursos no renovables, de la organización urbana y de los déficit presupuestarios de los gobiernos. Además, de ello resulta no sólo el deber moral de evitar ciertas investigaciones científicas, sino también el deber moral de hacer otras.

Evidentemente, ello no significa que sea fácil evaluar las consecuencias de nuestras acciones sobre las generaciones futuras. Ciertamente, no se puede saber con exactitud cuáles serán, por ejemplo, las necesidades de los seres humanos del año 4000. Tampoco se puede prever qué epidemias amenazarán a los ciudadanos del año 2050, ni cuáles investigaciones actuales nos permitirán adquirir los conocimientos necesarios para luchar adecuadamente contra tales epidemias.

Dicho esto, no hay que transformar una dificultad en una imposibilidad. En muchos casos se tiene una buena idea de las consecuencias de nuestras actividades sobre las generaciones futuras. Se conocen, en bruto, los efectos de nuestra utilización del automóvil sobre el ambiente. Sabemos de qué manera los déficit presupuestarios gubernamentales limitan el margen de maniobra de las generaciones futuras. Es claro que la disminución de los fondos dedicados a la educación modificaría profundamente el porvenir de una sociedad. Sabido

¹⁴ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981 (1874), p. 414.

¹⁵ A menos que ese daño sea excusable en el plano del recurso al bienestar común, por ejemplo porque permite a la humanidad contener una epidemia que pone en peligro su supervivencia.

es que una política de disposición urbana en que dominen las consideraciones estéticas mejoraría, sin duda, la calidad de vida de los ciudadanos, presentes y futuros. En pocas palabras, la idea subyacente es que *tenemos la responsabilidad de un patrimonio*, que éste influirá sobre el bienestar de las generaciones futuras, que somos responsables ante ellas y que legítimamente podrían reprocharnos nuestras acciones o nuestra inacción. Por lo demás, nosotros mismos hacemos juicios morales sobre las generaciones que nos precedieron, y llega a ocurrir que esos juicios morales sean desfavorables porque consideramos que fueron injustas para con nosotros, que somos sus herederos.¹⁶

IMAGINAR Y EVALUAR

Distinción y carácter implícito o explícito de esas dos etapas del recurso al bienestar común

Concretamente, el recurso al bienestar común consiste en *imaginar* las posibilidades y sus consecuencias, y en *evaluar* sus méritos relativos, en función del bienestar común (figura VII.3).

David Hume, a quien hemos presentado en el capítulo anterior, decía que nuestros juicios morales se basan en el criterio de utilidad, aun cuando no se esté pensando constantemente en ese criterio. Tal era igualmente, la posición de Jeremy Bentham, quien sostenía que esas evaluaciones se hacen muy a menudo “en secreto”. También es la de los utilitaristas contemporáneos. A veces se pueden imaginar las posibilidades y las consecuencias, y después evaluar sus méritos en función del bienestar común en una fracción de segundo, sin siquiera darse cuenta. Así, a menos que haya circunstancias muy particulares, una persona que sepa nadar no reflexionará siquiera antes de lanzarse al agua para salvar de ahogarse a un niño.

FIGURA VII.3. *El recurso al bienestar común comprende dos etapas*



¹⁶ Cuando juzgamos que los ciudadanos de una época dada fueron racistas o sexistas, consideramos que actuaron injustamente con sus contemporáneos, pero cuando juzgamos que las generaciones anteriores destruyeron el patrimonio natural o permitieron la degradación del ambiente urbano, consideramos que fueron *injustas con nosotros*.

De todos modos, es evidente que en otras situaciones o para otro tipo de cuestiones, habrá que proceder a una seria reflexión para imaginar las posibilidades y las consecuencias, y evaluarlas. ¡No se puede hacer en fracciones de segundo un juicio moral sobre el proyecto de construir una presa hidroeléctrica en un territorio reivindicado por autóctonos! Entonces, se pueden franquear esas dos etapas en un abrir y cerrar de ojos, sin reflexionar, casi como se aplican las reglas de gramática sin estar conscientes de ellas, pero también se puede concentrar en ello toda nuestra atención. Asimismo, hay que señalar que en un caso como en otro, se puede recurrir a principios generales según los cuales tal categoría de acción es, a primera visa, moral o inmoral.¹⁷

El bienestar

Pero, podríamos objetar a los utilitaristas, ¿verdaderamente sabemos lo que sienten los demás? ¿Se puede saber con certidumbre lo que procura una sensación de bienestar a otro, y comparar el bienestar de una persona con el de otra, para después evaluar las consecuencias de nuestras acciones en función del bienestar común? La respuesta es sencilla: no, no lo sabemos con certidumbre. Hay que reconocer que nuestras sensaciones son experiencias personales, privadas: jamás podremos entrar en la cabeza de otro, no sabemos si para él un dolor de muelas es tan intenso como para nosotros, y no sabemos si nuestra percepción del color amarillo equivale a la percepción del verde para otro. Dicho todo esto, tampoco sabremos con certidumbre si no somos los personajes del sueño de un monje tibetano, llamados a desaparecer al despertarse. Es evidente que de todas maneras tenemos razones aceptablemente sólidas para pensar que somos lo que creemos ser, y no los personajes del sueño de un monje tibetano. De igual modo, tenemos muchas más razones para pensar que generalmente podemos evaluar de manera razonable el bienestar de otro, que los otros experimentan sensaciones completamente distintas de las nuestras y que viven en universos emotivos que nos son enteramente ajenos.

William Godwin, en el extracto que hemos citado al comienzo del presente capítulo, afirmaba que, de ordinario, se puede dar por cierto que reacciona-

¹⁷ Como decía John Stuart Mill, no porque alguien carezca de tiempo de leer de cabo a rabo el Antiguo y el Nuevo Testamento cada vez que va a actuar, le será imposible hacerlo según principios cristianos. De igual modo, no porque carezcamos de tiempo de hacer todas las reflexiones requeridas nos es imposible actuar según los principios utilitarios. En efecto, las reglas de la moral corriente han nacido de la experiencia de la dicha propia de la humanidad. Véase John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, trad. de Georges Tanesse, Garnier-Flammarion, París, 1968, pp. 77-79.

mos de manera similar a las mismas sensaciones. ¿Es verdad esto? Me parece que sí, al menos en la mayoría de veces. Si pensamos bien en ello, nuestras ideas sobre las causas de los sufrimientos y sobre los placeres de otro *se ponen a prueba* diariamente. He comprobado que mi colega está descontento por haber sido engañado por su cónyuge, que una estudiante se entristece porque fue reprobada en un examen, que otra se siente feliz por haber sido aceptada en la universidad, que los fragmentos de un documental que me conmovieron producen efectos similares sobre mis discípulos, que las personas que tienen fiebre no se alegran de ello, que después de la muerte de su cónyuge las personas rara vez se quedan impasibles, que las víctimas de un robo generalmente montan en cólera, que el espectáculo de la pobreza provoca malestar en muchas personas, que una injusticia cometida en nuestra presencia nos indigna. Cuando contemplo por la televisión los juegos olímpicos, rara vez me sorprenden las reacciones de los atletas: en general, se regocijan por una victoria y se entristecen tras una derrota. Nuestra experiencia cotidiana nos ha confirmado, pues, miles y miles de veces, que las fuentes del bienestar de los demás son, en buena medida, similares a las nuestras. Por lo demás, se encuentra una confirmación de ello en el hecho de que es posible ofrecer regalos que causan placer a otro, con una mayor probabilidad de éxito que la del simple azar.

Pero no todos somos idénticos y, para volver a nuestro ejemplo, bien podemos equivocarnos al elegir un regalo. Por lo demás, en muchos casos, las personas no sienten los mismos placeres o los mismos dolores por las mismas causas. Pero aun cuando otra persona reaccione de manera diferente de nosotros, muy a menudo podemos perfectamente comprender sus sentimientos. Por ejemplo, yo puedo comprender el placer que siente un coleccionista de tarjetas de hockey, aunque ese pasatiempo no me interese en absoluto. Alguien al que le guste la música de *reggae* sí puede imaginar el intenso disgusto que siento cuando me obligan a escucharla. No estamos, pues, desprovistos, aun cuando los placeres de los demás difieran de los nuestros.

Cierto es que puedo equivocarme al elegir un regalo pero, por lo general, soy capaz de elegir un regalo que dará gusto a una compañera de trabajo, aunque no la conozca bien. Soy capaz de encontrar un regalo que causará placer, particularmente, a una amiga íntima o a mi sobrina, y sé bien cuál regalo ofrecer a mi cuñado en Navidad, para contentarlo. En suma, todos sabemos que, para ciertas cosas, no somos muy distintos unos de otros: a nadie le gusta que le pique un mosquito, a nadie le gusta que le rompan la nariz y nadie preferiría una fractura de nariz a un piquete de mosquito. Por lo contrario, en otros aspectos nos distinguimos más.

¿Significa esto que es fácil evaluar las consecuencias de una acción o del respeto a un principio sobre bienestar común? No. Como lo hemos dicho, debe reconocerse que a veces esto es muy difícil, casi imposible. A mayor abundamiento, no sólo podemos equivocarnos sobre las variaciones del bienestar causadas por ciertas acciones, sino que también se puede cometer el error de desconocer por completo ciertas consecuencias.

No hay que minimizar el conocimiento espontáneo que todos tenemos de los comportamientos humanos, que es producto de nuestras relaciones con los demás y de la mirada que echamos sobre nosotros mismos, pero tampoco hay que sobrestimarlos. Las ciencias naturales, sean puras o aplicadas, y las ciencias humanas también tienen sus límites. Por ejemplo, nos permiten ver que algunas de nuestras actividades son peligrosas: pensemos en el empleo de la esencia de plomo o en la de gas, que tienen un efecto destructor sobre la capa de ozono. Pero no siempre nos permiten determinar claramente las consecuencias a largo plazo de las diferentes opciones que se nos ofrecen¹⁸ y no nos dan soluciones mágicas a los problemas de ineficacia o de mal funcionamiento en el plano administrativo de una organización como un ministerio, una empresa profesional o una gran compañía.

Algunos, poniendo de relieve esas dificultades, dirían que nunca se pueden evaluar verdaderamente todas las consecuencias de una acción o su influencia sobre el bienestar de la gente y que, por tanto, es preferible no hacer nada, no correr riesgos. A ello pueden replicar los utilitaristas que, sin duda, a veces es preferible no correr riesgos, que también llega a ocurrir que las evaluaciones sean casi imposibles, pero que en el fondo toda acción humana exige considerar sus posibilidades y evaluar sus méritos. Puede decirse que, *en una buena proporción de los casos, es sencillo hacer esto*. Por ejemplo, nadie duda de que el bienestar global aumentaría si las personas que tienen tiempo libre visitaran a los enfermos en los hospitales. Tampoco duda nadie de que el bienestar general disminuiría si se retirara el derecho de voto a las mujeres, si se restableciera la práctica del duelo, si se aboliera el salario mínimo o si se decidiera que en adelante tocaría a los padres elegir con quién podrían casarse sus hijos.

Ahora que hemos descartado la objeción del carácter incognoscible de la experiencia de los demás, digamos algunas palabras sobre el concepto de bienestar común. Si se pregunta a los partidarios del recurso al bienestar común en qué consiste precisamente esta noción, ellos responden que es la suma de

¹⁸ Según ciertos investigadores, el compuesto utilizado para remplazar al plomo de la gasolina causa problemas ambientales que no sospechábamos.

los bienestar individuales. Y si se les pregunta qué es el bienestar de cada individuo, dirán que salgamos del dominio de la ética en sentido estricto y que volvamos a los diversos análisis filosóficos de la dicha, así como a la labor de los investigadores en ciencias humanas sobre la cuestión, especialmente a quienes tratan de establecer indicadores de la calidad de la vida.¹⁹

Nos limitaremos aquí a disipar ciertas ideas muy difundidas. El bienestar individual, como lo decía William Godwin en la cita del comienzo del capítulo, consiste en una amalgama de placeres sensuales e intelectuales. Recordemos también (véase el capítulo precedente) que para Helvétius las dos causas principales de la desdicha de los hombres son 1) la ignorancia del hecho de que muy pocas cosas son necesarias para nuestra dicha, y 2) las necesidades imaginarias y los deseos ilimitados. Se comprenderá que el bienestar individual, en el sentido en que lo entienden los utilitaristas, tiene que ver más con ¡el desenvolvimiento personal que con los ingresos! Los ambientalistas que sugieren que la salud de la actividad económica de un país se juzgue de acuerdo con la FNN (Felicidad Nacional Neta), y no según el producto interno bruto, van en el mismo sentido. Por lo demás, la FNN se asemeja (hasta confundirse con él) al término moral de Bentham.

Para resumir esta cuestión, puede decirse que el bienestar del individuo depende de su capacidad de satisfacer sus necesidades elementales, de obtener placeres sensuales e intelectuales de diversos órdenes, de prosperar, de desarrollar sus aptitudes, de gustar de las artes, la naturaleza y el trabajo bien hecho, y de obtener de ello el placer, de gozar de su autonomía, de determinarse a sí mismo, de criticar y modificar sus comportamientos, de aprender de sus propios errores y de los errores de los demás, y de realizarse plenamente.

Esta lista sumaria basta para precisar algunos de los numerosos retos que deben enfrentar nuestras sociedades: quedan aún muchas personas cuyas necesidades elementales hay que satisfacer y a quienes habría que dar una educación que les permitiera saber aprender, conocerse a sí mismos y adquirir mayor autonomía.

Terminemos este breve examen del bienestar individual con dos citas que abren el camino a otras reflexiones –que no podemos seguir aquí– sobre la naturaleza del bienestar. La primera evoca el placer de aprender y de conocer, en la perspectiva del conjunto de una vida; la segunda nos recuerda que el bienestar no depende solamente de los bienes materiales y de la estabilidad.

¹⁹ Dos libros iluminadores sobre estas cuestiones: David Braybooke, *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton, 1987, y Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (dirs.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

¿Qué tiene de apasionante el hecho de aprender? Creo que es el hecho mismo de ensanchar los horizontes, saber que ahora se conoce una faceta suplementaria del universo sobre la cual se puede reflexionar y que podemos comprender. Me parece que al acercarse la muerte, sería agradable pensar que se ha empleado bien la vida, que se ha aprendido todo lo que se podía, que se ha tratado de abrazar al universo en su mayor riqueza posible y que en ello se ha encontrado un placer. No hay más que un universo y más que una vida para tratar de captarlos. Y aunque nadie podría ser capaz de captar más que una parte ínfima, esto ya es mucho hacer. ¡Qué tragedia sería atravesarla sin obtener nada de ella!²⁰

¿Por qué puede sentirse mal un hombre en un entorno agradable, digamos, los alrededores de Short Hills en Nueva Jersey, en una tarde de miércoles ordinaria? ¿Por qué el mismo hombre puede sentirse bien en un entorno muy hostil, digamos, en el centro de un huracán en un viejo hotel de Key Largo?... ¿Por qué un hombre yendo en un cómodo tren, de Larchmont a Nueva Cork y cuyas necesidades e impulsos están satisfechos, que tiene una casa amplia, una esposa y una familia amantes, un buen empleo y que puede realizar a su gusto, actividades culturales y de entretenimiento, a menudo se siente mal sin saber por qué?

Supongamos que un hombre así sufre un ataque cardíaco y es transportado de urgencia a New Rochelle, donde recobra la conciencia y descubre que se encuentra en un lugar desconocido. ¿Cómo explicar que recobre entonces la conciencia por primera vez después de años, tal vez por primera vez en su vida, y que comience a observar con deslumbramiento y fascinación su propia mano?²¹

Los errores y las intenciones

¿Es posible equivocarse al aplicar el criterio del recurso al bienestar común? Sí, pero, como lo decía Jeremy Bentham: "Si queréis rechazar el principio de la utilidad porque se le puede aplicar mal, ¿por qué queréis remplazarlo? ¿Qué regla habéis encontrado de la que no se pueda abusar? ¿Dónde está esa brújula infalible?"²²

²⁰ Isaac Asimov, en Bill Moyers, *A World of Ideas*, Doubleday, Nueva York, 1989, p. 266.

²¹ Walker Percy, citado en Robert M. Pirsig, *Lila, An Inquiry Into Morals*, Bantam, Nueva York, 1991, p. 118.

²² Jeremy Bentham, *Traité de législation civile et pénale*, tomo 1, ed. establecida por Étienne Dumont, Bossange, París, 1820, p. 29.

Dada esta posibilidad de errores, ¿podría decirse que hay acciones que resultan inmorales, pero que son excusables? William Godwin afirmaba al respecto: “Hay que distinguir la acción de su móvil. Se puede hacer una buena acción por un móvil condenable. No por ello es menos virtuosa la acción, pero el que la ha realizado [no tiene] ya derecho al elogio. También se puede cometer una acción condenable con el mejor móvil posible. Hay que hacer justicia a éste sin excusar aquélla”.²³

William Paley hablaba en el mismo sentido cuando afirmaba que “en abstracto, las acciones son buenas o malas según sus consecuencias; el agente es virtuoso o vicioso según su finalidad. De este modo, si la pregunta es: “¿Está bien o mal ayudar a los mendigos?”, estudiamos las consecuencias de tal conducta en función de la ventaja o de la desventaja social. En cambio, si la pregunta es: “Un hombre notable por ese tipo de donativos, ¿debe ser considerado virtuoso sólo por esta razón?”, analizamos su finalidad, a saber, si era la caridad o la ostentación”.²⁴

Veamos el ejemplo siguiente. Convendríamos en decir que estaban equivocados los médicos que hace 50 años prescribían tratamientos considerados entonces como los mejores, pero de los que ahora conocemos su ineficacia o aun su peligrosidad. Se equivocaban, pero no se les puede reprochar, pues su intención era loable desde el punto de vista moral y tomaban las precauciones razonables para asegurarse la eficacia de los tratamientos que prescribían. No ocurre lo mismo con los antropólogos o con los pseudo-antropólogos de la Alemania nazi que propagaban ideas racistas y no se preocupaban en confrontar sus ideas con las de los antropólogos de la comunidad internacional. En su caso, se puede decir que estaban equivocados y que eran *culpables* (véase figura VII.4).

EL RECURSO AL BIENESTAR COMÚN COMO MÉTODO DE REFLEXIÓN

La distinción entre el utilitarismo de los principios y el utilitarismo de las acciones

¿Cómo conciben la aplicación concreta de la reflexión ética los partidarios del recurso al bienestar común? ¿Cómo debiéramos razonar en las situaciones cotidianas o problemáticas?

²³ William Godwin, *De la justice politique*, trad. de Benjamin Constant, Presses de l'Université Laval, Quebec, 1972, pp. 349 y 109-110. El título de la obra original es *Enquiry Concerning Political Justice* (1793).

²⁴ William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, R. Faulder, Londres, 1785, p. 61.

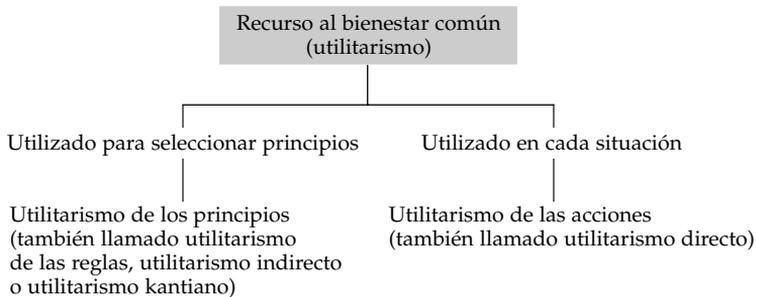
FIGURA VII.4. *Intenciones, consecuencias y precauciones*

	La intención era buena y se tomaron todas las precauciones razonables.	La intención era mala o no se tomaron todas las precauciones razonables.
El efecto sobre el bienestar común no es el que habría podido ser en vista de las circunstancias.	La acción es moralmente mala. El individuo es irreprochable.*	La acción es moralmente mala. El individuo es moralmente culpable.
El efecto sobre el bienestar común es el mejor posible en vista de las circunstancias.	La acción es moralmente buena. El individuo es digno de elogio.	La acción es moralmente buena (por accidente). El individuo no es digno de elogio.

* Si ha hecho todo lo que podía hacer, lamentará la situación y tal vez se sentirá escandalizado por ella, pero no se sentirá moralmente culpable.

La norma fundamental que distingue las acciones buenas de las malas es, según los utilitaristas, su efecto sobre el bienestar común. De todos modos, consideran que *no es deseable* que cada persona intente *directamente* contribuir a acentuar el bienestar común cada vez que tiene que tomar una decisión. El bienestar común es la norma moral última, pero no es la norma que hay que aplicar individualmente en cada una de nuestras reflexiones éticas. El recurso al bienestar común sirve, ante todo, para admitir o para rechazar a primera vista ciertos principios, del tipo de los que se ha tratado en el capítulo IV, entre otros, cuando esos principios a primera vista entran en conflicto. Los utilitaristas aplican esa norma a principios, a reglas, y por ello se les llama *utilitaristas de los principios* o *de las reglas*. Se debe distinguir el utilitarismo de los principios de otra posición, el *utilitarismo de las acciones* (figura VII.5). Aunque esta última posición sólo ha sido defendida por algunos raros autores en el curso de los tres últimos

FIGURA VII.5



siglos, a veces se la confunde con el utilitarismo de los principios. Según el utilitarismo de las acciones, en toda circunstancia se debería utilizar explícitamente el recurso al bienestar común para juzgar el valor moral de la acción que uno se propone ejecutar.

Comencemos nuestro análisis por una caracterización del recurso a los principios que intensifican el bien común, retomando algunas de las nociones vistas en el capítulo IV: "Cuando un utilitarista de los principios elige entre dos códigos morales, remitiéndose a la utilidad social esperada, es como si se preguntara, desde un punto de vista imparcial (ignorando la que sería su propia posición social en una u otra sociedad) si preferiría vivir en una sociedad gobernada por el primer código moral, o en una sociedad gobernada por el segundo."²⁵

En la práctica, semejante enfoque conduce al método de reflexión presentado en la figura VII.6 (columna de la izquierda), que colocamos con respecto al método de reflexión que sugeriría un utilitarista de las acciones (columna de la derecha).

FIGURA VII.6. *Método de reflexión (o guía de toma de decisiones)*

Sugerido por el recurso a los principios que contribuyen más al bienestar común (utilitarismo de los principios)	Sugerido por el recurso a las acciones que contribuyen más al bienestar común (utilitarismo de las acciones)
<p><i>Imaginar</i></p> <ol style="list-style-type: none"> Imaginar las posibilidades, los principios sobre cuya base se podría actuar. <p><i>Evaluar</i></p> <ol style="list-style-type: none"> Identificar los seres que serían afectados por la aplicación de cada uno de esos principios. Determinar de qué manera serían afectados esos seres por la aplicación de esos principios. Identificar el principio que contribuya más al bienestar común, tomando en cuenta los aspectos siguientes: <ol style="list-style-type: none"> los que estuvieran en la misma situación o en una situación análoga harían la misma cosa; los demás sabrán que se trata del principio que se ha seguido. 	<p><i>Imaginar</i></p> <ol style="list-style-type: none"> Imaginar las posibilidades, las acciones que podrían realizarse. <p><i>Evaluar</i></p> <ol style="list-style-type: none"> Identificar los seres que serían afectados por cada una de esas acciones. Determinar de qué manera serían afectados esos seres por la realización de esos actos. Identificar el acto que contribuya más al bienestar común.

²⁵ John Harsanyi, "Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow and, Indeed, to Follow Any Moral Code at All?", en *Ethics*, vol. 96, núm. 1, octubre de 1995. El artículo también propone una caracterización del utilitarismo de los principios que se encuentra en la figura VII.6.

Ejemplos de la distinción

Examinemos ahora algunos ejemplos de reflexión que nos permitirán distinguir clara y concretamente el utilitarismo de los principios del utilitarismo de las acciones.

Supongamos que yo he hecho una promesa a alguien. En el momento de cumplirla, me doy cuenta de que más valdría, en la perspectiva del bienestar común, no respetarla. Para el utilitarista de las acciones lo recomendable sería violar la promesa. El utilitarista de los principios vería las cosas de otra manera. Se interrogaría sobre las consecuencias derivadas del hecho de que todos admiten y reconocen que se puedan violar las promesas cuando se trata de asegurar una ligera ventaja para el bienestar común. Puede verse, pues, que un utilitarista de los principios se mostraría mucho más reticente que un utilitarista de las acciones a no respetar las promesas hechas. Tal vez llegaría a violar sus promesas, pero esto sólo ocurriría cuando lo que está en juego es mucho más importante para el bienestar común.²⁶

Otro ejemplo que nos permite mostrar bien la diferencia entre el utilitarismo de los principios y el utilitarismo de las acciones es el de las promesas que se pueden violar sin que nadie se entere. Un utilitarista de las acciones podría reconocer como moralmente justificado no respetar una de esas promesas, si ello aumenta el bienestar común. El utilitarista de los principios, por su parte, se preguntaría si es en provecho del bienestar común que todos demos por sentado que se pueden violar las promesas cuando se sabe que nadie se enterará. Una vez más, los dos enfoques podrían llevar a conclusiones distintas.

Prosigamos examinando los casos clásicos propuestos por William Paley, utilitarista del siglo XVIII.²⁷ Tal vez fuera útil, en la perspectiva del bienestar común, asesinar a un malhechor. Tal vez fuera útil robar dinero a un rico para darlo a los pobres, pues ese dinero produciría mayor bienestar “procurando alimentos y vestido a familias menesterosas, en lugar de reposar en la caja fuerte de un avaro”. También se podría pensar que si ocupamos un lugar en el parlamento, o bien un puesto de funcionario, ello sería muy útil para el bienestar común, aun cuando tuviéramos que cometer fraudes para llegar allí. ¿Se debe, pregunta Paley, reconocer que tales acciones son correctas, o bien se debe considerar, en cambio, que tales conclusiones muestran lo absurdo del principio utilitarista según el cual lo que es bueno en el plano moral es lo que contribuye más al bienestar común?

²⁶ John Harsanyi, *op. cit.*, p. 45.

²⁷ William Paley, *op. cit.*, pp. 61-71.

Paley responde a la pregunta diciendo que, si bien se mira, tales acciones, pese a las apariencias, *no son útiles* al bienestar común y que, por consiguiente, no son correctas. Para demostrarlo, Paley sugiere distinguir las *consecuencias particulares* de las *consecuencias generales*. Las consecuencias particulares son las consecuencias directas del acto, tomadas aisladamente. Las consecuencias generales son las consecuencias de la violación del principio general correspondiente. Así, el asesinato de un malhechor podría ser benéfico si nos atenemos tan sólo a las consecuencias particulares, pero la consecuencia general del abandono del principio según el cual sólo la autoridad legalmente instituida puede dar muerte a alguien resultaría catastrófica. Esta toma en consideración de lo que Paley llama las consecuencias generales conduce también a la conclusión de que las otras acciones antes mencionadas son, asimismo, condenables en el plano de la utilidad.

Paley ofrece otros ejemplos en el mismo sentido y analiza la fabricación de monedas y billetes falsos, el robo de caballos y el contrabando. Respecto del último caso, Paley considera que la consecuencia particular puede ser una disminución de los ingresos del Estado demasiado ínfima para prestarle atención. Sin embargo, la consecuencia general de ello es 1) la pérdida de una fuente de ingresos (los aranceles aduanales), 2) un aumento proporcional de los ingresos que el Estado debe obtener de las otras fuentes gravables, y 3) la ruina del comercio libre y legal de los artículos que son objeto del contrabando. He aquí por qué, según Paley, no se debe violar una regla general que es válida, aun si ello entraña una consecuencia útil en un caso particular. Se trata de una precaución razonable, pues la aparente ventaja a corto plazo rara vez compensa las desventajas de la violación de la regla.

*¿Por qué sería preferible recurrir a los principios
que recurrir a las acciones?*

Los ejemplos anteriores muestran que el utilitarismo de los principios se concilia mejor que el utilitarismo de las acciones con algunos de nuestros juicios morales espontáneos. Pero aún hay más.

Una primera razón de orden teórico puede formularse así: no es realista pensar que cada vez que se plantea el menor problema moral se podría reflexionar atentamente, imaginar las posibilidades y sus consecuencias respectivas y después evaluar esas diversas consecuencias en función del bienestar común. En muchos casos no se tiene tiempo ni información suficientes para proceder

a semejante evaluación. El utilitarismo de los principios no sufre de este aspecto irrealista que, en cambio, afecta al utilitarismo de las acciones.

Existe una segunda razón de orden teórico. Aunque si fuera posible aplicar el criterio utilitarista a cada evaluación moral que se haga, desde el punto de vista utilitarista sería preferible adoptar principios generales aplicables a los casos particulares, en lugar de tratar de aplicar cada vez el criterio del recurso al bienestar común. En efecto, es posible que en el ardor de la acción nuestras reflexiones se nublen, especialmente bajo la influencia de nuestro egoísmo, y que nos sea imposible hacer un empleo justo de ese criterio. Además, el utilitarismo de las reglas es preferible al utilitarismo de las acciones porque pone el acento en las consecuencias a largo plazo, permite tomar mejor en consideración el alcance general de los actos particulares y pone de manifiesto el carácter público de los principios morales. Por todas esas razones, favorece más al bienestar común que el utilitarismo de las acciones.

Después de haber distinguido el utilitarismo de los principios del utilitarismo de las acciones e indicado las razones que habitualmente se invocan para demostrar la superioridad del primero sobre el segundo, podremos relacionar el utilitarismo de los principios con el enfoque en dos niveles que hemos presentado en el capítulo IV (véanse pp. 117-121).

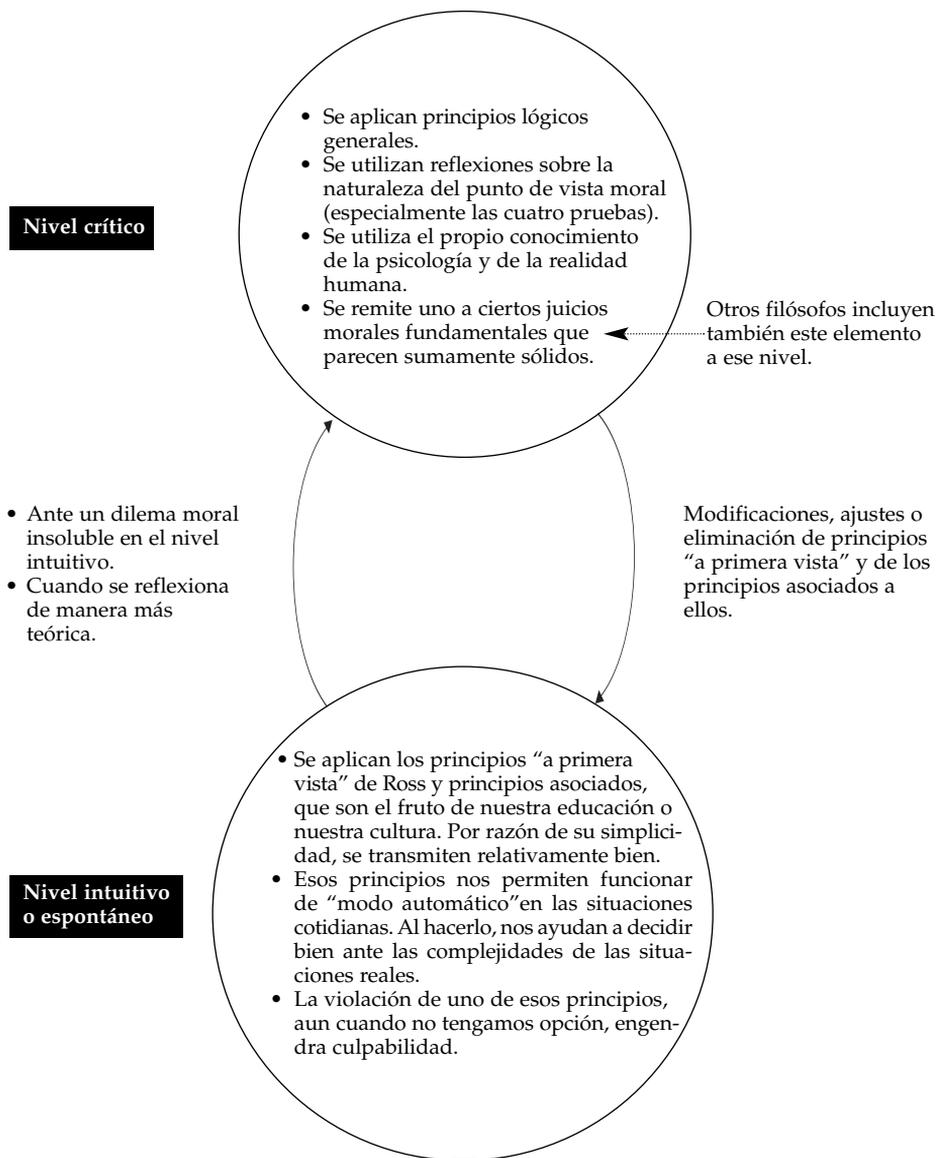
El utilitarismo de los principios en los dos niveles de Richard Hare

Retomemos aquí el esquema ya presentado en el capítulo IV: en él se encuentran las características principales de los dos componentes de la reflexión moral según Hare (véase la figura VII.7). He aquí como presenta Hare su utilitarismo en dos niveles.²⁸

Consideremos la siguiente observación, hecha por un médico: "Si se comienza a admitir el derecho a la eutanasia en el caso de los pacientes que experimentan sufrimientos intolerables, terminaremos por practicarla porque nos urge ir a pasar en paz el fin de semana". Se trata de un ejemplo de sofisma de la pendiente fatal, pero la actitud subyacente merece nuestro examen. Introduce la idea de que si se abandona el principio de que la vida es sagrada, se inventará toda clase de razones falsas para hacer cosas inmorales, y entonces se habrá perdido algo muy importante.

²⁸ Retomamos aquí de manera bastante literal ciertos pasajes de frases de Richard Hare en los artículos "Medical Ethics, Can the Moral Philosopher Help?" y "The Philosophical Basis of Psychiatric Ethics", en *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 1-30. Su análisis completo del utilitarismo de los principios en dos niveles fue presentado en su obra *Moral Thinking*.

FIGURA VII.7. *Los dos niveles de la reflexión moral según Richard Hare*



El utilitarista, dice Hare, contestará a esto que la vida no es tan sencilla. Por lo general, conviene seguir el principio de que nunca se debe matar a un inocente; el abandono de tal principio tendría consecuencias desastrosas sobre el bienestar de las personas, que estarían constantemente en guardia, desconfiadas y temerosas. Rara vez actuaríamos para bien si debilitáramos ese principio general. Por eso los teóricos de la ética reconocen que es *decisivo* asignar un lugar de privilegio a la observancia de principios como el del respeto a la vida en la educación de nuestros hijos y en los valores promovidos por la sociedad. Es importante que las personas los interioricen, los “arraiguen” en su constitución, para emplear una imagen jurídica. También creemos que una persona que vacilara mucho en violar tales principios en circunstancias verdaderamente particulares sería mejor, siendo igual todo lo demás, que otra que los violara sin muchos escrúpulos en cuanto tuviera la impresión de que era lo mejor que se podía hacer en vista de las circunstancias. En suma, Hare reconoce que hay argumentos utilitaristas que recomiendan la adopción de principios casi inviolables situados en el primer nivel de la reflexión moral, el nivel intuitivo.

Tales principios responden a la pregunta: *¿Cuáles son las mejores actitudes que se deben cultivar a fin de contribuir al bienestar común?* Puede ser que a veces sea más útil inculcar actitudes bastante rígidas —a riesgo de hacer disminuir el bienestar común en algunos casos inusitados—, en lugar de dejar que cada quien razone en particular en circunstancias en que tal vez se esté mal informado, poco dispuesto a reflexionar y afectado por el propio interés. Por ello, sería conveniente inculcar a un médico una actitud rígida que se traduciría en frases como: “No quiero considerar siquiera esta posibilidad, jamás haría yo eso a mi paciente”.

En otros términos, Hare se representa el nivel intuitivo de la manera siguiente. Conforme a nuestra concepción del recurso al bienestar común, formamos y sostenemos, en nosotros y en los demás, intuiciones sobre lo que está bien y lo que está mal, aversiones hacia ciertos tipos de acciones y la predisposición de sentirnos culpables cuando actuamos contra esas aversiones. Cuando nos encontramos en situaciones que no constituyen ningún problema, lo mejor es atenernos a ese nivel intuitivo.

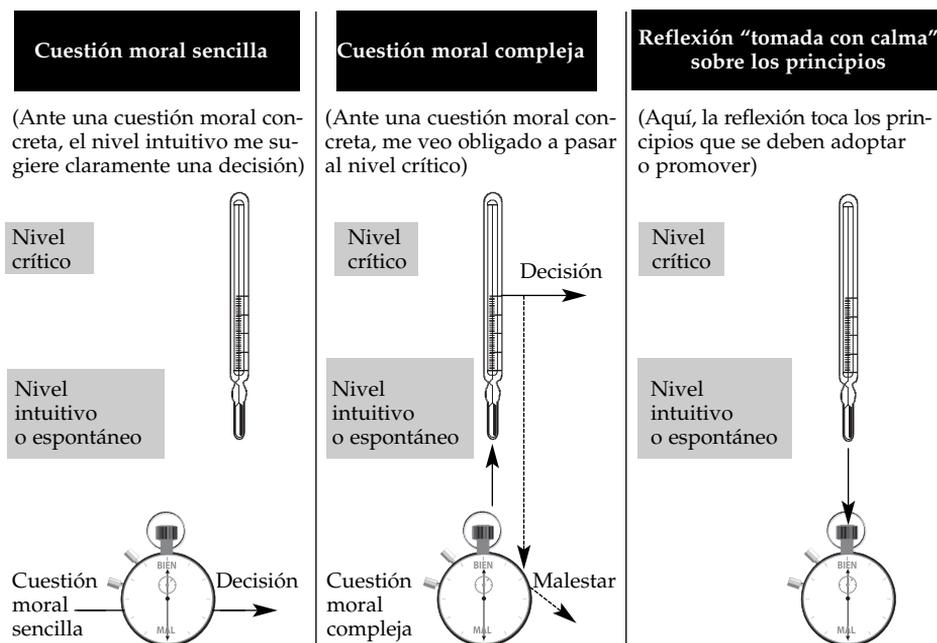
¿Debiéramos contentarnos con el nivel intuitivo? Los principios generales que se encuentran en el nivel intuitivo nos vienen, al menos en una primera etapa, de nuestra educación. Es evidente que tales principios no se deben considerar infalibles. Así, un adolescente criado durante el régimen nazi debía sentirse culpable, por su educación, de ayudar a un niño judío a ocultarse de

quienes querían hacerle daño. En pocas palabras, el estudio de la historia así como el examen de las sociedades nos muestran que, en ciertas épocas y en ciertas sociedades, se promovían principios morales generales muy dudosos. Nada nos autoriza a pensar que los principios “a primera vista” que nos ha inculcado nuestra cultura son, por azar, los que la razón nos recomendaría adoptar después de madura reflexión. Por ello es bueno examinar los principios morales vigentes en el nivel intuitivo a partir del nivel reflexivo, de tal manera que eventualmente se hagan modificaciones o se efectúen ajustes o cortes.

Una segunda razón por la cual los principios “a primera vista” del nivel intuitivo no bastan son su simplicidad y su generalidad. A causa de estos aspectos, bien puede ocurrir que los principios entren en conflicto unos con otros. Cuando esto ocurre en el momento en que se debe actuar, se pasa al nivel superior de la reflexión, el nivel crítico, y se adopta conscientemente el criterio de recurso al bienestar común. Una vez que en tal nivel se ha determinado lo que es moral efectuar, tal vez experimentemos culpabilidad y nos sintamos divididos entre nuestra decisión crítica y el principio de nivel intuitivo que hemos decidido no respetar. También es posible que otros se sientan lastimados en sus principios “a primera vista” por la acción que nos parece sugerida por las circunstancias y que nos dicen: “¡Sí, pero usted no puede hacer eso!”

Pensemos, por ejemplo, en un psiquiatra que desea el bien de uno de sus pacientes, digamos, un piloto de aviación. Sabe que le sería muy provechoso trabajar, pero también sabe que ese paciente sería una inmensa fuente de dificultades para su eventual patrono. Ahora bien, el paciente le pide una carta de recomendación. El bien del paciente exige al psiquiatra no decir toda la verdad en su carta y respetar la confidencialidad de la relación médico-paciente. De todos modos, el psiquiatra también tiene responsabilidades con el potencial empleador y con el público en general. Además, no puede favorecer la contratación del paciente, al que considera inepto para el trabajo, y, al respecto, desea que todos los psiquiatras hagan lo mismo en circunstancias similares, pues de otro modo ningún patrono daría el menor valor a las cartas de recomendación de los psiquiatras. Su deber con el bienestar de su paciente es primordial para él, y por ello se sentirá culpable, sin duda, si no lo atiende; pero lo mismo ocurre con su deber con el público en general y su responsabilidad en la conservación de la buena reputación de su profesión ante el público. A menos que encuentre una manera de evitar el conflicto entre esos diferentes deberes, parece que nuestro psiquiatra deberá pasar al nivel crítico de reflexión. La acción que decida en el nivel reflexivo probablemente causará un sentimiento de malestar y culpa. Si es sincero en su carta, tendrá la sensación de haber traicionado al

FIGURA VII.8



paciente, pero si oculta la verdad, tendrá la sensación de haber engañado al potencial empleador, a sus colegas y al público.

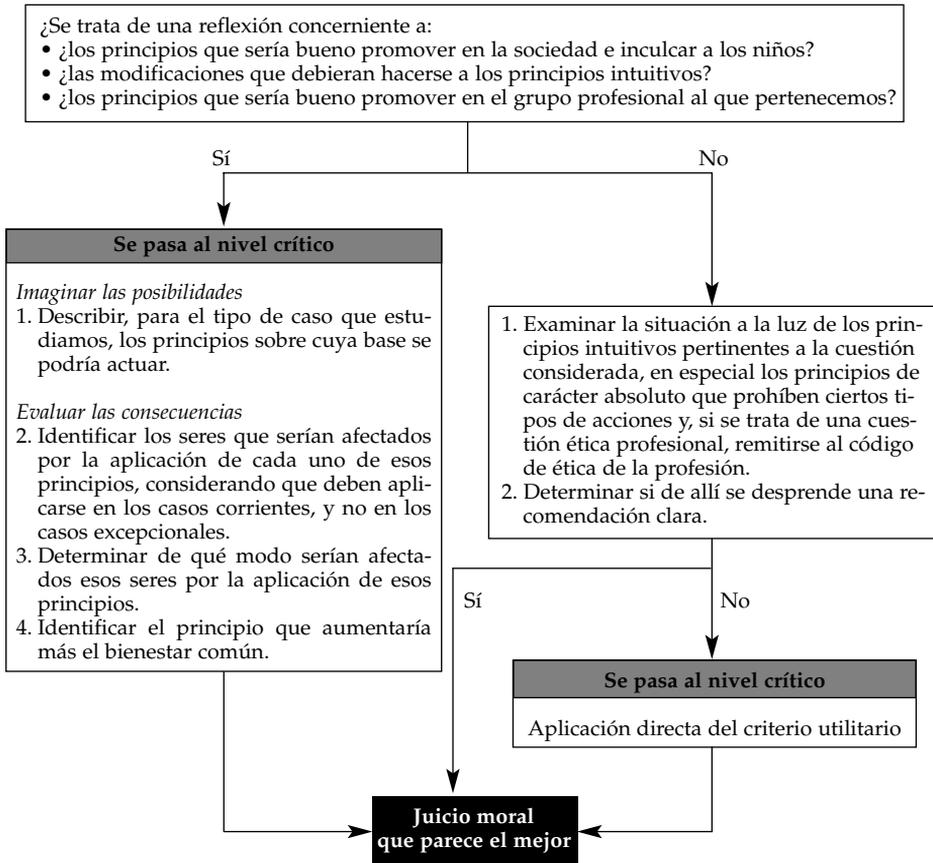
Así, se pueden distinguir al menos tres niveles de reflexión moral, como lo muestra la figura VII.8.

En la figura anterior hemos retomado la imagen de la brújula moral y la hemos combinado con la del termómetro moral, que representa la aplicación directa del criterio utilitario. En la figura VII.9, presentamos una guía de toma de decisión que se sitúa en el marco del utilitarismo de los principios de dos niveles de Richard Hare.

ALGUNAS CRÍTICAS AL RECURSO AL BIENESTAR COMÚN

Las críticas formuladas al recurso al bienestar común han llevado a ciertos filósofos a modificar, al correr de los años, esta concepción. Si bien es cierto que la mayor parte de las críticas muestran por lo general un desconocimiento del

FIGURA VII.9. *Guía de toma de decisión sugerida por el utilitarismo de dos niveles de Richard Hare*



utilitarismo, al que a menudo se toma erróneamente como una defensa del interés personal, o que se representa en la forma caricaturesca del utilitarismo de las acciones, resulta que varias de esas críticas son pertinentes y merecen ser examinadas. En lo que sigue, presentaremos algunas de las críticas del recurso al bienestar común que nos parecen las más importantes, o sea:

- la objeción de los defensores de la ecología profunda, quienes sostienen que recurrir al bienestar común es antropocéntrico y no reconoce suficientemente el valor de la diversidad biológica y cultural;

- la objeción según la cual el recurso al bienestar común sólo justifica *indirectamente* los derechos de la persona;
- la objeción según la cual hay que permitir la parcialidad en moral, lo que no permite el recurso al bienestar común;
- la objeción según la cual el recurso al bienestar común no atribuye suficiente importancia a la justicia o a la repartición del bienestar;
- la objeción según la cual el recurso al bienestar común es demasiado exigente;
- la objeción según la cual hay la posibilidad de que se dé mal empleo al recurso al bienestar común.²⁹

La objeción de los defensores de la ecología profunda

En la perspectiva del recurso al bienestar común se toman en cuenta, como hemos visto antes, los animales superiores porque pueden experimentar sufrimiento, así como el conjunto de los animales y de las plantas porque su existencia y protección nos son necesarias o muy útiles para asegurar nuestra propia supervivencia y nuestra calidad de vida (o la de otros animales superiores). Los seres vivos y los espacios naturales son, en especial, una fuente importante de bienestar, pues de ellos obtenemos numerosas satisfacciones en el plano de las diversiones o en el plano estético.³⁰ En virtud de esas consideraciones, se puede colocar a los utilitaristas en el bando de los ambientalistas. Esto no es sorprendente, si se consideran las nociones empleadas en la formulación de numerosas reivindicaciones de los ambientalistas: “Viviríamos mejor si...” “A largo plazo, sería mejor ...”, “Hay que cambiar eso, si no...”.

De cualquier modo, un grupo de ambientalistas, los partidarios de la ecología profunda, sin dejar de alegrarse por el interés que muestran los utilitaristas del ambiente, consideran que está mal fundado y que no llega lo bastante lejos. Según ellos, los utilitaristas lo reducen todo al bienestar humano (y al de los animales superiores)³¹ y con ello dan pruebas de una forma de antropocentrismo. ¿No sería mejor, dicen, considerar como valiosas en sí mismas la exis-

²⁹ Existen otras críticas más agudas, a las cuales tratan de responder ciertas formas aún más refinadas de utilitarismo. Por lo general son variantes del utilitarismo de principios en dos niveles. El lector interesado en esas cuestiones podrá consultar las obras mencionadas al final del capítulo.

³⁰ Véase el texto acerca de la importancia de la naturaleza, de John Stuart Mill, en la sección *Temas de reflexión* del presente capítulo.

³¹ Para no hacer demasiado pesada la exposición, en las páginas siguientes no haremos ya esta precisión.

tencia de seres vivos diversos y la de sitios naturales ricos, cualesquiera que sean las ventajas, de todo orden, que puedan obtener los seres humanos ahora, o que podrían obtener en el futuro? ¿No sería mejor respetar la naturaleza por lo que es, independientemente de nosotros?

A ello responden habitualmente los utilitaristas que las satisfacciones estéticas que nos procura el ambiente están relacionadas a menudo con el reconocimiento del valor intrínseco en el plano estético o biológico de seres vivos o de sitios naturales. En otros términos, porque se reconoce el valor intrínseco de una especie, digamos, el panda: este animal nos fascina, su conservación se ve como una prioridad y obtenemos satisfacción del hecho de que siga existiendo esta especie. Lo mismo ocurriría con la diversidad biológica. Los utilitaristas no niegan, en principio, el carácter sagrado de la naturaleza, pero consideran que *cuando se trata de moral*, la importancia de la naturaleza se mide en función de la satisfacción del bienestar humano, presente o futuro.

Ese tipo de respuesta no convence a todos los partidarios de la ecología profunda. Algunos acusan a los utilitaristas de contentarse con un ambientalismo superficial, que reconoce a menudo la necesidad de proceder a hacer cambios fundamentales en nuestras sociedades para resolver los problemas ambientales, pero que se niega a ir más lejos. Para los utilitaristas, los partidarios de la ecología profunda se pierden en la ideología de la New Age, caracterizada con frecuencia por una carencia de espíritu crítico y una tendencia a mitificar la naturaleza. Se conducen como los partidarios del recurso a la Naturaleza con “N” mayúscula de los que hablamos en el capítulo anterior.

Anexamos abajo la lista de los principios de la ecología profunda, tal como la expuso Arne Naess en 1984. Naess es un filósofo noruego especializado en la lógica de la argumentación, que ha acuñado la expresión “ecología profunda”. Él mismo hace remontar este enfoque a la obra de la bióloga norteamericana Rachel Carson, *La primavera silenciosa* (1962).

*Principios básicos de la ecología profunda*³²

1. El desenvolvimiento de los seres vivos, humanos y no humanos, tiene valor intrínseco. El valor intrínseco de los seres vivos no humanos es independiente de su utilidad para los seres humanos en la búsqueda de sus objetivos.

³² David Rothenberg, *Is it Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, pp. 127-128.

2. La riqueza y la diversidad de formas de vida sobre la tierra, incluso las formas de culturas humanas, tienen valor intrínseco.
3. Los seres humanos no tienen ningún derecho a reducir esta riqueza y esta diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.
4. El desenvolvimiento de las culturas y de la vida humanas puede realizarse con una población humana sensiblemente menos numerosa.
5. La intervención humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación se agrava.
6. Los puntos precedentes indican que es necesario hacer cambios al tipo de dominio que los seres humanos han ejercido hasta hoy en su relación con el conjunto de la tierra. Esos cambios se dirigirán de manera fundamental a las estructuras políticas, sociales, tecnológicas, económicas e ideológicas.
7. El cambio ideológico en los países ricos debe consistir esencialmente en una mayor valoración de la calidad de la vida, en oposición a la búsqueda de un nivel de vida más elevado en el plano material, con el fin de allanar el camino a un desarrollo ecológico duradero.
8. Los que suscriben los puntos anteriores tienen la obligación de intentar, directa o indirectamente, lograr los cambios necesarios por medios no violentos.

El examen de esta lista permite reconocer lo que distingue a los partidarios de la ecología profunda de los partidarios del recurso al bienestar común. Estos últimos estarían de acuerdo, sin duda, con los puntos 3 a 8, pero no podrían aceptar los puntos 1 y 2 tal como están. Ciertamente, reconocerían que el desenvolvimiento de los seres vivos no humanos tiene importancia, pero no le atribuirían un alcance *moral*, salvo en el caso de los animales susceptibles de experimentar bienestar o sufrimiento. Acerca de la idea de que el valor moral de los seres no humanos es independiente de su utilidad para el alcance de objetivos humanos, podrían encontrarla aceptable si se interpreta en sentido estrecho, en función de la ganancia, de la rentabilidad o de la utilidad comercial. Pero si se le interpreta en un sentido más extenso, a saber, que este valor sería independiente de toda relación, así fuera estética, con los seres humanos y le sería atribuido a seres que no pueden experimentar sufrimiento, como las plantas, esta idea sería rechazada por los defensores del recurso al bienestar común.³³

³³ A este respecto, véanse, por ejemplo: William Grey, "A Critique of Deep Ecology", en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, núm. 2, pp. 211-216, y R. M. Hare, "Moral Reasoning about the Environment", en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 4, núm. 1, 1987, pp. 3-14.

En cuanto al punto 2, según el cual la riqueza y la diversidad de formas de vida sobre la tierra, incluidas las diversas formas de culturas humanas, tienen un valor intrínseco, sería rechazado por los partidarios del recurso al bienestar común, y ello por dos razones.

La primera de esas razones puede formularse de la manera siguiente: según los utilitaristas, la riqueza y la diversidad de formas de vida deben ser valoradas porque son *buenas* para el ser humano. Por ejemplo, se puede considerar que ambas disminuyen los riesgos de daños ambientales importantes. También se pueden valorar porque nos procuran una satisfacción de orden intelectual o incluso estético. Pero no se trata de un valor *intrínseco*, o en todo caso, de un valor *moral* intrínseco: la riqueza y la diversidad son valoradas esencialmente, por razón de su importancia para el ser humano.

La segunda razón reside en el argumento siguiente. Según los partidarios del recurso al bienestar común, la diversidad de formas de cultura humana no debiera ser valorada sino en la medida en que contribuye al bienestar común, por ejemplo, engendrando una mayor riqueza de experiencias de sociedad, de la que podríamos obtener lecciones. Diciendo esto, tratan otra vez de establecer una valoración fundada en la importancia de la diversidad *para los seres humanos*; por tanto, no atribuyen un valor *intrínseco* a la diversidad cultural.

De hecho, si no hubiese más que esas dos opciones, los partidarios del recurso al bienestar común preferirían un mundo en que las sociedades fuesen bastante similares unas a otras en el plano cultural, pero en que los individuos se desenvuelvan o satisfagan sus necesidades fundamentales, a un mundo en que existe una gran diversidad cultural constituida por una multiplicidad de sociedades sexistas, esclavistas y nazis, por ejemplo.

Los utilitaristas no se andan por las ramas para decir que ciertas sociedades son malas, fundamentalmente viciadas, por el hecho de que algunas de sus instituciones más importantes toleran lo inadmisibile. Tales son, por ejemplo, las sociedades en que se está abiertamente contra el principio de consideración igual (“cada quien debe contar por uno, y solamente por uno”) o que dejan a las personas en la miseria material, psicológica o intelectual. Según los utilitaristas, tales sociedades deben ser condenadas.³⁴ Por ejemplo, para ellos era un deber moral condenar el *apartheid* en la época en que aún prevalecía en Sudá-

³⁴ Recordemos que los utilitaristas de fines del siglo XVIII eran pensadores que observaban muy severamente a su propia sociedad y que denunciaban muchas injusticias. El chino Mo-tseu también había criticado acerbamente a su sociedad. Los utilitaristas contemporáneos comparten esta tendencia.

frica. En nuestros días, algunos, como Bernard Kouchner,³⁵ hablan incluso de la necesidad de una reforma de las relaciones entre los países y del reconocimiento de un *deber moral de injerencia* en los casos de violaciones graves de los derechos por otros estados, siguiendo un poco el modelo de la intervención que a veces ejerce un Estado democrático con sectas extranjeras instaladas en su territorio y que “rebasan los límites”. Evidentemente, no es fácil determinar esos límites, pero no porque existen el alba y el crepúsculo puede decirse que no hay diferencia entre la noche y el día...

En resumen, el partidario del recurso al bienestar común valora la diversidad cultural en la medida en que ésta contribuye verdaderamente a las experiencias de la humanidad en materia de bienestar. Tiene, pues, un valor extrínseco, *en función del bienestar humano*, pero poco en sí misma. Esto explica que no se debiera permanecer neutral, en nombre de la diversidad cultural, ante las prácticas inmorales que se dan en ciertas culturas o ante las culturas fundadas en la injusticia, así como no se debiera permanecer neutral, en nombre del respeto a la autonomía, ante sectas extranjeras que aterrorizan a los niños, que permiten la explotación sexual o que someten a sus adeptos a prácticas degradantes. Hay prácticas, instituciones o a veces culturas enteras que merecen desaparecer. Pensemos en la tortura, en la Inquisición, en el macarthismo y en las culturas fundadas sobre la esclavitud.³⁶ En la perspectiva del recurso al bienestar común, no sería aceptable querer conservar, por respeto a la diversidad cultural, una pequeña sociedad nazi que practicara matanzas de cuando en cuando: el conjunto de las culturas humanas no es un zoológico en que sería bueno conservar especímenes extraños, tal vez un poco repugnantes, para asombrar a los visitantes.

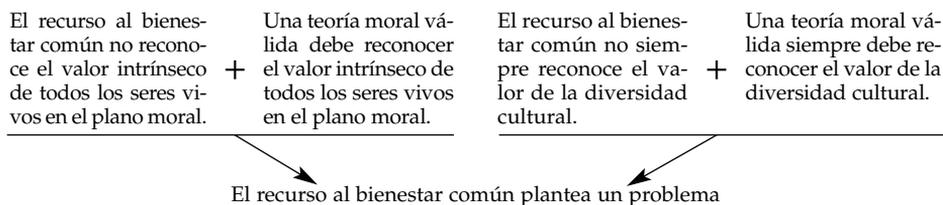
En resumen, se pueden esquematizar las objeciones de los partidarios de la ecología profunda en la figura VII.10.

Los defensores del recurso al bienestar común conceden que la primera y la tercera premisas son verdaderas. Sin embargo, responden que:

³⁵ Mario Bettati y Bernard Kouchner, *Le devoir d'ingérence: peut-on les laisser mourir?*, Denoël, París, 1987.

³⁶ Desde luego, debemos desconfiar de la arrogancia: muchas catástrofes se han producido en nombre de la pretendida superioridad cultural de un grupo respecto de otro. Pero también debemos estar conscientes de que la molicie, la cobardía o la insensibilidad han producido igualmente catástrofes o han contribuido a menudo a la persistencia de situaciones trágicas. ¿Hacemos como colectividad todo lo que está en nuestro poder para ayudar a las personas que se encuentran en situaciones intolerables, casi por todo el mundo? Difícil sería responder afirmativamente.

FIGURA VII.10



- la segunda premisa es inaceptable pues, según ellos, los seres vivos que no pueden experimentar bienestar o sufrimiento no debieran ser tomados en consideración, desde un punto de vista moral, a menos que tengan un efecto, así fuese indirecto, sobre seres que sí pueden experimentarlos;
- la cuarta premisa es inaceptable porque si bien la diversidad cultural es a menudo benéfica al ser humano, no lo es siempre.

Como esas dos premisas son esenciales a la objeción de los partidarios de la ecología profunda, los defensores del bienestar común consideran que no se justifica.

La objeción del carácter indirecto de la defensa de los derechos de la persona

Los utilitaristas de finales del siglo XVIII, especialmente Godwin, Wollstonecraft y Paine, se contaron entre los más grandes defensores de los derechos de las personas.³⁷ Consideraban que éstos son esenciales para el bienestar común. Pero esa defensa *indirecta* de los derechos puede parecer demasiado blanda a algunos, quienes juzgan que la existencia de los derechos es independiente del hecho de que hagan aumentar el bienestar común o no. Además, no admiten que pueda ser moralmente aceptable transgredir los derechos, aun cuando sea para aumentar el bienestar común. Examinemos un caso un poco extraño, pero al que se hace frecuente referencia cuando se plantea esta cuestión.

³⁷ En 1790, el conservador inglés Edmund Burke atacó la Revolución francesa y los derechos del hombre en su obra *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Wollstonecraft (*Vindicación de los derechos del hombre*, 1790), Paine (*Los derechos del hombre*, 1791) y Godwin (*Enquiry Concerning Political Justice*, 1793) publicaron inmediatamente réplicas a las ideas de Burke, saliendo a la defensa de la Revolución y de los derechos del hombre. Mary Wollstonecraft se mudó por entonces a París. En cuanto a Paine, fue acusado de alta traición en Inglaterra por las frases antimonárquicas que contenían *Los derechos del hombre*. Logró trabajosamente huir a Francia, donde se le otorgó el título —como a Bentham y algunos otros extranjeros ilustres— de ciudadano francés.

Supongamos que los asesinatos en serie de un homicida hayan sembrado pánico en la población de una ciudad y que el único medio de contener este pánico sea, para los policías, detener a alguien, hacerle pasar por el homicida, asesinarlo y anunciar públicamente que ha muerto y ya no hay ninguna razón de inquietarse. Supongamos, asimismo, que la población se sienta de tal modo aliviada que el aumento de su bienestar sobrepase la pérdida de bienestar sufrida por la persona asesinada. En tales circunstancias, se recomendaría, en virtud del recurso al bienestar común, cometer ese asesinato. Ahora bien, se violaría entonces un derecho fundamental, lo que parece inaceptable.

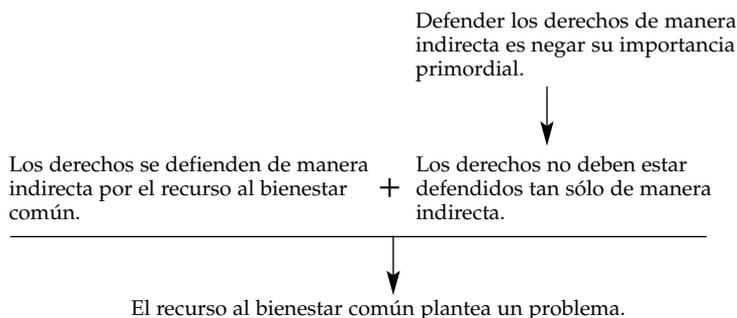
Prestémonos al juego y examinemos este ejemplo a la luz de la distinción establecida por William Paley entre las consecuencias particulares y las consecuencias generales (véase antes, p. 199). La consecuencia particular del asesinato del ciudadano inocente sería, según la hipótesis, aumentar el bienestar común. Pero, ¿cuáles serían las consecuencias generales? ¿Qué ocurriría si se reconociera públicamente que las autoridades policíacas pueden matar a un inocente cuando ese acto permite, en su opinión, aumentar el bienestar común tranquilizando a numerosos ciudadanos? Las consecuencias serían terriblemente nefastas. Por tanto, no parece posible que el acto en cuestión aumente en realidad el bienestar común. Si pareciera tener semejante efecto sería porque no se tomaron en cuenta más que consecuencias particulares, y no consecuencias generales.

En lo concerniente a la cuestión de los derechos, los partidarios del recurso al bienestar común pueden hacer más, por cierto, que simplemente rechazar los ejemplos irrealistas que se les proponen. Pueden hacer notar que el utilitarismo parte del principio de consideración igual de los intereses y que de ese principio y del principio del recurso al bienestar común ellos pueden hacer derivar un conjunto de instituciones y de reglas fundamentales, entre ellas varios de los derechos, como lo hacía John Stuart Mill (véase la sección *Temas de reflexión* de este capítulo). Además, al considerar los derechos como modos de exigir la *protección de los intereses de las personas*, nos colocamos forzosamente en la perspectiva del recurso al bienestar común.

Por último, no podemos contentarnos con afirmar el carácter fundamental de los derechos pensando resolver así todos los problemas. Sabido es que, a menudo, ciertos derechos entran en conflicto con otros. Tomemos el trivial ejemplo de la propaganda de odio. Encontramos ahí un conflicto entre el derecho de la libertad de expresión y el derecho del respeto a la persona. En la obligación de adoptar una política al respecto, hay que sobreponer un derecho sobre el otro y determinar cuál es el más importante según la situación.

Pero, justamente, dirá un utilitarista, ¿sobre qué otra base aparte de la del

FIGURA VII.11



bienestar común puede determinarse en qué caso un derecho debería sobreponerse a otro? ¿En virtud de qué principio, si no es el del bienestar común, se puede establecer, por ejemplo, que el derecho a la protección de la vida privada impide a los policías hacer indagaciones, pero que pueden hacerlas si han recibido el mandato de un juez? ¿Qué otro principio invocar para establecer que el derecho de exigir una fotografía en las tarjetas de seguro de enfermedad es una intrusión aceptable en la vida privada? ¿A qué otro principio se debe recurrir para determinar si es necesario o no que un médico respete la confidencialidad en el caso de un paciente afectado de sida que tiene relaciones sexuales con parejas múltiples, sin informar de su estado a éstas?

En pocas palabras, es posible esquematizar en la figura VII.11 la objeción del carácter indirecto de la defensa de los derechos de la persona.

A esta objeción, los defensores del recurso al bienestar común responden que los argumentos presentados en la parte derecha del esquema son falsos, pues:

- la distinción entre las consecuencias particulares y las consecuencias generales permite hacer resaltar la importancia de los derechos;
- el principio de consideración igual de los intereses permite demostrar lo bien fundado de un conjunto de instituciones y de reglas fundamentales, varias de las cuales son derechos;
- la interpretación de los derechos como maneras de exigir la *protección de los intereses de la persona* nos coloca, para empezar, en la perspectiva del recurso al bienestar común;
- la subordinación de los derechos al bienestar común es implícitamente reconocida por todos en los casos en que se sobrepone un derecho a otro,
- los defensores del recurso al bienestar común han formado parte, histó-

ricamente, de quienes atribuían la mayor importancia a los derechos de la persona.

La objeción según la cual hay que permitir la parcialidad en cuestiones de moral

Cinco siglos antes de la era cristiana, un conflicto enfrentó al utilitarista chino Mo-tseu con Confucio. Confucio decía que tenemos deberes morales, ante todo con los miembros de nuestra familia, luego con nuestros conciudadanos, nuestros compatriotas, etc. Mo-tseu replicaba que el punto de vista moral exige la imparcialidad y que tenemos, ante todo, deberes con la humanidad.

En la actualidad, el punto de vista de Confucio nos parece una tentativa de justificar la discriminación basada en la pertenencia a la familia, a la tribu, a la raza, a un sexo o a un país. Y sin embargo, recientemente algunos filósofos han atacado el recurso al bienestar común porque se burla de los nexos privilegiados que tenemos con nuestros amigos, nuestros compatriotas, nuestros padres o nuestros hijos. Según ellos, la actitud imparcial aparentemente recomendada por el punto de vista moral sería inaceptable de hecho, y de allí se seguiría que se debe rechazar la idea de la imparcialidad desde el punto de vista moral. Para demostrarlo dirán, por ejemplo, que sería absurdo que un padre o una madre de familia tuviera el deber moral de festejar el cumpleaños del hijo de su vecino como celebra el de su propio hijo.

A ello responden los utilitaristas, al menos, dos cosas. En primer lugar, podemos preguntarnos, situándonos en el segundo nivel de la reflexión ética (el nivel crítico), si desde el punto de vista del bienestar común es bueno que el cuidado de los niños, seres particularmente vulnerables, sea confiado ante todo a sus padres. Si es así, el utilitarista no vacilará en sostener los principios morales del primer nivel (el nivel intuitivo) así como las prácticas y las costumbres asociadas a las responsabilidades particulares de los padres. Esto puede consistir, por ejemplo, en nuestras sociedades, en organizar una fiesta de cumpleaños para el hijo. Así, el hecho de que las personas quieran más a sus hijos que a los del vecino y les consagren mayor tiempo no tendría nada de inmoral, al menos dentro de ciertos límites de los que volveremos a hablar, pues el principio según el cual los padres tienen deberes particulares con sus hijos es perfectamente justificable en la perspectiva del recurso al bienestar común en nuestras sociedades. Por lo demás, bien puede verse que no es la parcialidad en sí misma la que nos parece correcta en el hecho de festejar el cumpleaños

del hijo propio más que el del vecino. En efecto, un padre que sólo festejara el cumpleaños del hijo que le pareciera más simpático que sus demás hijos, se haría reprochar su favoritismo. El recurso al bienestar común puede justificar, por tanto, la existencia de islotes de parcialidad en un mar de imparcialidad, si con ello se aumenta el bienestar común.

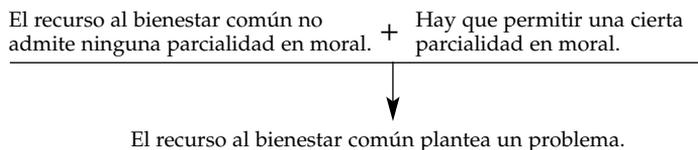
De igual manera, para cada uno de nosotros es bueno, en el plano de nuestro bienestar y del desenvolvimiento personal, anudar relaciones privilegiadas con otras personas. De allí se sigue que es normal que se inculque y se reconozca el valor de los nexos privilegiados con nuestros amigos o nuestro cónyuge. Ese tipo de parcialidad es una manera de jugar al juego del bienestar común, y se reconoce su valor moral cuando va en ese sentido.

En segundo lugar, bien puede ocurrir que la parcialidad no vaya en el sentido del bienestar común. En ese caso, un utilitarista tenderá a oponerse vivamente a semejante forma de parcialidad. Así, unos padres podrían otorgar a sus hijos privilegios aparentemente inaceptables. Pensemos en los padres que habitan en un barrio rico, en la periferia de un barrio pobre de una ciudad del Tercer Mundo, que gastaran una fortuna para festejar el cumpleaños de su hijo, mientras que los hijos de los vecinos mueren de hambre. O bien, pensemos en el favoritismo en la contratación: ¿nos parecería aceptable que unos funcionarios, ya en su puesto, consideraran como deber moral reclutar a tantos miembros de su familia como les fuera posible? O bien, ¿es moral que en un sector del empleo los hombres se solidaricen y se nieguen a que se contrate a mujeres competentes tan sólo porque son mujeres? O bien, ¿es moral dejar a un colega incompetente, ya sea médico, abogado, profesor o enfermera, ejercer su profesión sin mover un dedo, por simple solidaridad profesional?

Me parece que esas preguntas muestran que la parcialidad no es algo válida en sí misma: puede encontrarse en el origen de la discriminación, la intolerancia, la injusticia y, en ciertos casos, de una guerra. Recordemos las frases del nazi Heinrich Himmler: "Un principio básico debe ser la regla absoluta para los S. S.: ser honrados, decentes, leales y fraternales con los de nuestra sangre, pero con nadie más... El objeto de nuestras preocupaciones, de nuestro deber, es nuestro pueblo y nuestra sangre. Podemos ser indiferentes con todos los demás".³⁸ El problema en asuntos similares no es tanto que alguien se sienta particularmente interesado por el bienestar de ciertas personas, sino que no le importe demasiado el bienestar de los demás. En pocas palabras, la idea de imparcialidad implica que se sea sensible a la suerte de todos, y no solamente a

³⁸ Allan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny*, citado en *Ethics*, octubre de 1994, p. 110.

FIGURA VII.12



la de los más próximos. Ciertas formas de parcialidad son aceptables, sin duda, porque contribuyen al bienestar común, pero me parece que no se puede abandonar la idea general según la cual la moral tiene un carácter esencialmente imparcial.

En pocas palabras, se puede esquematizar en la figura VII.12 la objeción de acuerdo con la cual hay que permitir la parcialidad en materia de moral.

A esta objeción, los defensores del recurso al bienestar común responden que:

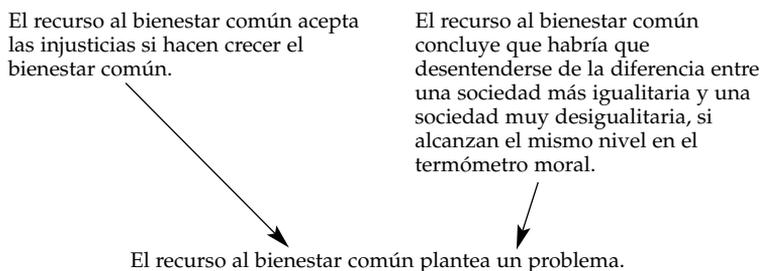
- la primera premisa es falsa, pues el recurrir al bienestar permite la existencia de “islotos de parcialidad”;
- la segunda premisa no es firme. Si quiere decir que hay que permitir “un poco” de parcialidad, es aceptable. Si quiere decir que casi hay que dejar de lado la idea de que el punto de vista moral es imparcial, es inaceptable.

La objeción concerniente a la justicia

Una de las objeciones formuladas contra la teoría moral utilitarista se basa en la idea de que permitiría las acciones injustas que acrecentaran el bienestar común. A ello, los utilitaristas pueden responder que la justicia ocupa un lugar central en el bienestar común, como piensa John Stuart Mill (véanse pp. 225-226), y que, por consiguiente, los principios de justicia debieran ser elementos fundamentales de toda sociedad preocupada por el bienestar común. En otros términos, no existe ningún principio que pueda admitirse abiertamente, según el cual fuera admisible ser injusto para aumentar el bienestar común.³⁹ Ese tipo de argumentos no convence a los *pluralistas*, quienes consideran que hay que tratar de acrecentar el bienestar común, pero también la justicia, y que esos dos elementos no siempre van en el mismo sentido.

³⁹ Hay que excluir los casos en que se está obligado a cometer una pequeña injusticia para evitar una más grande.

FIGURA VII.13



También se entiende así la idea conforme la cual los utilitaristas serían indiferentes a la repartición del bienestar entre las personas.

Según esta crítica, si se colocara a un utilitarista ante dos sociedades con un nivel de bienestar común idéntico en el termómetro moral de Bentham, pero una de las cuales fuese muy desigualitaria, él debería considerar que esas dos sociedades son, en resumidas cuentas, equivalentes desde el punto de vista moral. A esto replican los utilitaristas que si una de esas sociedades es muy desigualitaria, ello se debe a que en ella se aprecia de manera desigual el bienestar de cada quien. Ahora bien, el principio de igual consideración de los intereses lo prohíbe. Además, en lo tocante a la riqueza, una distribución igualitaria es, en principio, preferible. El economista del bienestar Arthur Pigou lo ilustra diciendo que una redistribución de la riqueza de los más ricos a los más pobres, siendo iguales las cosas restantes, aumentará el bienestar común, ya que ocasionará, por ejemplo, una baja de la venta de botellas de champaña y un aumento de la venta de pan y medicamentos. Más generalmente, "la razón por la cual es mala una distribución de los ingresos muy desigual radica en que implica el despilfarro de recursos, en el sentido de que satisfacen necesidades menos urgentes, mientras se descuidan necesidades más urgentes".⁴⁰

En pocas palabras, se puede esquematizar en la figura VII.13 la objeción concerniente a la justicia.

A esta objeción, los defensores del recurso al bienestar común responden que:

- la primera premisa es errónea, pues la justicia ocupa lugar central en la concepción del recurso al bienestar común. Por consiguiente, los princi-

⁴⁰ A. C. Pigou, *Socialism versus Capitalism*, Macmillan & Co., Londres (1937), p. 21. Véase también John Harsanyi, "The Problem Solving Ability of the Rule Utilitarian Approach Should not be Underestimated: Comments on Scanlon's Paper", en *Erkenntnis*, vol. II, 1977, pp. 435-438.

pios de justicia debieran ser elementos fundamentales de toda sociedad preocupada por el bienestar común. En otras palabras, la idea según la cual se puede cometer una injusticia para aumentar el bienestar común no puede ser abiertamente admitida como principio fundamental de una sociedad que aspira al bienestar común;

- la segunda premisa es igualmente errónea. Las sociedades muy desiguales tienen grandes probabilidades de violar el principio de consideración igual de los intereses. En lo concerniente a la riqueza, una repartición más igualitaria es, en principio, preferible.

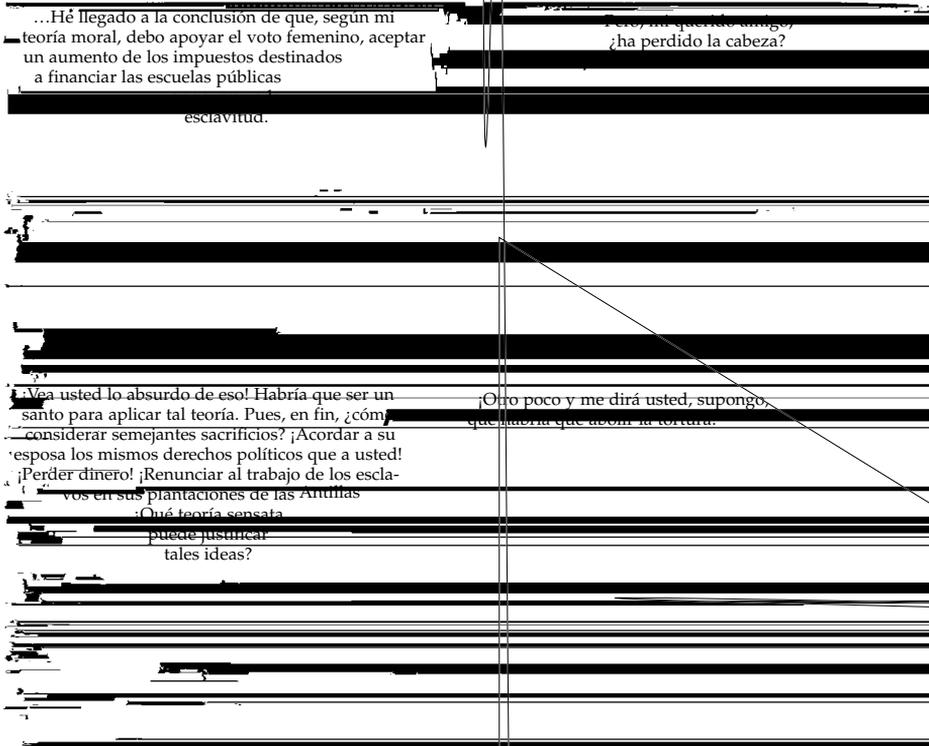
La objeción según la cual el recurso al bienestar común es demasiado exigente

Algunos pensadores, comprobando que el recurso al bienestar común conduce a conclusiones frecuentemente abrumadoras para varios de los comportamientos difundidos en nuestras sociedades, consideran que el utilitarismo es un enfoque moral demasiado exigente. Su adopción nos obligaría a hacer cambios excesivos a nuestras costumbres. Por esta razón, este enfoque no les parece válido.

Los utilitaristas responden a ello que el hecho de que la meta parezca demasiado lejana solamente demuestra que hay muchas cosas que cambiar y que el mundo en que vivimos dista mucho de ser el mejor de los mundos posibles. Según ellos, si la ética tratara de producir teorías morales destinadas a justificar nuestros hábitos y a convalidar la justicia de nuestro modo de vida, ya no debería ser considerada como una de las manifestaciones del pensamiento crítico (véase la figura VII.14).

Los utilitaristas también subrayan que nuestra sensibilidad moral se ve influida por toda clase de consideraciones psicológicas, de manera que lo que nos parece demasiado exigente en una situación determinada puede no parecer exigente en otra situación esencialmente similar. Por ejemplo, puede parecer absurdo pretender, como lo hace Peter Singer en *La abundancia y el hambre en el mundo*, que se tenga el deber de dar mucho dinero, si nos es posible hacerlo, para aliviar los sufrimientos de las personas hambrientas del Tercer Mundo, o, incluso, de consagrar mucho tiempo a luchar para hacer cambiar las cosas. Eso puede parecer demasiado exigente. *Pero resulta que no dejaríamos morir de hambre a personas que estuvieran ante nuestra puerta: no podríamos soportarlo. Les daríamos alimento, dinero o nos movilizaríamos furiosamente para que los gobiernos hiciesen algo. El teórico del arte y crítico social británico John Ruskin sugería, en 1854, esta bella experiencia imaginaria, que va en el mismo sentido:*

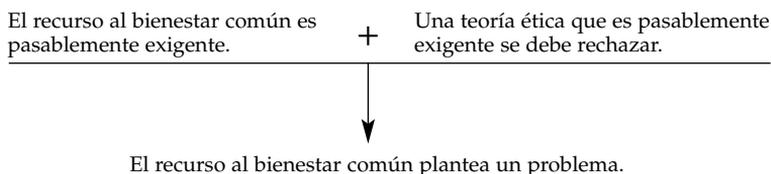
FIGURA VII.14



Si en medio de los manjares y de la charla de un banquete de fiesta londinense, de pronto se abrieran las paredes de la habitación y entre los comensales despreocupados que estaban agasajándose hicieran irrupción los seres humanos hambrientos y miserables de la vecindad; si se les tendiera uno a uno sobre los tapices sedosos al lado de la silla de cada invitado, con su rostro macilento, revelador de su privación, quebrantado por la desesperación, ¿nos contentaríamos solamente con lanzarles sobras de los mejores platillos? ¿No se les echaría sino una mirada furtiva? ¿No se les dedicaría sino un pensamiento furtivo? Y sin embargo, la realidad de las cosas no es modificada [...] por la presencia de una pared entre la mesa del uno y el lecho de dolor del otro.⁴¹

⁴¹ John Ruskin, "The Opening of the Crystal Palace", en *The Works of John Ruskin*, vol. XI, editado por E. T. Cook y Alexander Wederburn, G. Allen, Londres, 1903-1912, p. 256.

FIGURA VII.15



¿Qué quiere mostrar Ruskin? Dos cosas. En primer lugar, que nunca sentimos por completo el sufrimiento del que no tenemos una experiencia directa. En segundo lugar —y es aquí donde cobra todo su sentido su experiencia imaginaria— que se debieran sentir las injusticias como si no existieran las cosas no pertinentes que limitan nuestra empatía: en este caso, las paredes.

En pocas palabras, se puede esquematizar en la figura VII.15 la objeción según la cual es demasiado exigente el recurso al bienestar común.

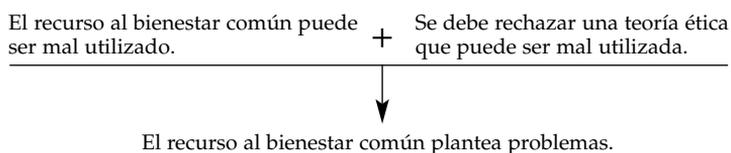
Los defensores del recurso al bienestar común conceden que la primera premisa probablemente sea válida, pero responden a esta objeción diciendo que:

- la segunda premisa deja transparentar cierto deseo de no ser puesta en duda, que no es muy sano;
- nuestra sensibilidad moral se ve influida por factores que no son, en realidad, pertinentes. Por tanto, hay que desconfiar de lo que puede parecer exagerado: muchas cosas que hoy se consideran naturales, en otros tiempos fueron consideradas demasiado exigentes (véase la figura VII.13);
- no hay que dar por sentado que es fácil actuar moralmente.

La objeción de la posibilidad de un mal empleo del recurso al bienestar común

¿Se puede dar mal empleo al recurso al bienestar común? Desde luego. ¿No se dice que el infierno está empedrado de buenas intenciones? Así, un nazi podría tratar de defender los horrores que hubiese cometido diciendo que creía actuar por el “mejor estar” común. Ello muestra bien que los puntos de vista éticos pueden conducir a atrocidades, si se les combina con una visión falseada de la realidad. Nada impide que eso se produzca con el utilitarismo, así como con las otras teorías éticas. Un nazi bien habría podido decir: “Yo no soy utilitarista, mis acciones no son dictadas por el bienestar común. Mi única guía es el princi-

FIGURA VII.16



pio supremo del respeto sagrado a la vida de toda persona humana”, y seguir adelante, precisando: “Desde luego, los judíos no son personas humanas”.⁴²

Uno de los criminales de guerra nazi más conocidos, Adolf Eichmann, afirmó durante su proceso que tenía tranquila la conciencia porque toda su vida había sido guiada por la moral de Kant. Interrogado más adelante por un juez sobre esta afirmación, dijo haber leído la *Crítica de la razón práctica* de Kant, que sabía lo que era el imperativo categórico y que reconocía, a fin de cuentas, haber dejado de actuar según los principios de Kant a partir del momento, pero sólo a partir del momento, en que se le había encargado la “solución final”.⁴³ En cuanto al recurso al mandamiento divino, la historia está llena de tragedias de las que fueron culpables ciertos iluminados religiosos que cometían las peores atrocidades porque, supuestamente, una divinidad se lo había ordenado.

En pocas palabras, se puede esquematizar en la figura VII.16 la objeción de la posibilidad de un mal uso del recurso al bienestar común.

Los defensores del recurso al bienestar común conceden que la primera premisa es verdadera. Sin embargo, responden a esta objeción diciendo que:

- la segunda premisa es inaceptable, pues introduce una norma a la que probablemente sea imposible conformarse.

NEXOS CON LOS RECURSOS ANTES ESTUDIADOS

El recurso al bienestar común tiene pocos nexos con el recurso al mandamiento divino. Desde luego, a menudo puede llevar a las mismas conclusiones; pero en el plano de los principios, se opone a la idea de que hay que obedecer, sin apelar a la razón, unos supuestos mandamientos divinos, así como la idea, aso-

⁴² En la película *La lista de Schindler*, un nazi que se prepara a violar a su doméstica judía reflexiona en voz alta, diciendo: “En sentido estricto, tú no eres una persona”.

⁴³ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking, Nueva York, 1964, pp. 135-138.

ciada con frecuencia al recurso al mandamiento divino, según la cual los seres humanos sólo pueden conocer verdaderamente la dicha después de la muerte. Tampoco hay afinidades particulares entre el recurso al bienestar común y el recurso a la Naturaleza.

Los nexos entre el recurso al bienestar común y la moral de la ley natural de los católicos son de otro orden. La moral de la ley natural recurre a la *función* del ser humano, al lugar que le fue asignado en la naturaleza por la divinidad. Esta función se traduce especialmente por una estrecha definición de la sexualidad, mientras que los utilitaristas ven la naturaleza humana simplemente como un conjunto de disposiciones e impulsos. Dicho esto, dos importantes utilitaristas, William Paley y John Austin, eran creyentes. En términos generales, decían que una divinidad había creado a los seres humanos y los había colocado en la tierra para que fuesen felices; según ellos, la moral que estaba de acuerdo con esas creencias era el recurso al bienestar común. Además, parece que la mayoría de los teólogos contemporáneos han abandonado la moral de la ley natural y adoptan una de las formas complejas del utilitarismo de los principios. Tal es, por cierto, una causa de disensión entre el Vaticano y los teólogos, que recientemente ha movido al Papa a redactar un texto en que denuncia este enfoque y sostiene la moral de la ley natural.⁴⁴

¿Cuáles son los nexos entre el recurso al bienestar común y los otros análisis basados en la naturaleza humana que hemos examinado en el capítulo anterior, los de Kant, Hume y Helvétius? Son muchos y puede decirse que el recurso al bienestar común, *en su forma de utilitarismo de los principios*, retoma y desarrolla la mayor parte de sus aspectos más importantes. De ese modo, pese a una concepción diferente de la naturaleza humana, el recurso al bienestar común retoma el principio de universalizabilidad, que ocupa lugar tan central en el pensamiento de Kant, y aumenta su alcance. Kant insistía en la pregunta: “¿Puedo actuar sobre la base de ese principio y al mismo tiempo aceptar que todo el mundo lo haga *sin contradecirme?*” Los partidarios del recurso al bienestar común añaden la pregunta siguiente: “¿Puedo actuar de esta manera y al mismo tiempo aceptar que todo el mundo lo haga, sin que ello sea desastroso?”

El recurso al bienestar común retoma así la idea de Kant según la cual no hay que tratar a las personas como si fueran cosas. Esta idea está presente en el principio según el cual “cada quien debe contar por uno, y solamente por uno” y en los principios secundarios destinados a asegurar el bienestar humano (véase la sección *Temas de reflexión* de este capítulo, sobre J. S. Mill).

⁴⁴ Juan Pablo II, *La splendeur de la vérité*, Mame/Plon, París, 1993.

También la posición de Hume está integrada en el recurso al bienestar común, el funcionamiento del termómetro moral que se basa en nuestra empatía con los demás. Para emplear la expresión del psicólogo Kohlberg, se trata de saber jugar a un juego de "sillas musicales" que nos permite evaluar, poniéndonos en el lugar de las personas eventualmente afectadas, cuáles serán las consecuencias de una acción o de la adopción de un principio sobre su bienestar.

En cuanto a la posición de Helvétius, también se encuentra en ella, especialmente en el acento que pone en la formación del carácter de los ciudadanos, y sobre la reforma de las instituciones y de la organización social, así como en su denuncia del seudomoralismo, es decir, de principios que no tienen que ver nada con el bienestar común.

RESUMEN

1. El recurso al bienestar común se remite a un conjunto de teorías que comparten una idea central según la cual los juicios morales se basan directa o indirectamente en el bienestar común. A esas teorías se las designa a menudo con el nombre de utilitarismo, en que la utilidad es concebida en el sentido de utilidad con la mira puesta en el bienestar. Como el punto de vista moral debe ser imparcial, el bienestar de que se trata es el bienestar común, global. En la vida cotidiana, el término "utilitarismo" habitualmente se refiere al egoísmo o a lo que es utilitario; no es éste el sentido en que se emplea el término en materia de ética.
2. El recurso al bienestar común se remonta al menos al filósofo chino Mo-tseu (siglo V antes de nuestra era). Más cerca de nosotros, el recurso al bienestar común cobró importancia en el siglo XVIII, especialmente después de la aparición de la obra *Del espíritu*, del filósofo francés Helvétius.
3. El utilitarista Bentham emplea la imagen del "termómetro moral" para ilustrar sus ideas. En esta metáfora, cada persona está unida al termómetro, y éste indica el nivel del bienestar común. El principio subyacente en el funcionamiento del termómetro es el de la consideración igual de los intereses: "Cada quien debe contar por uno, y solamente por uno".
4. Los utilitaristas generalmente consideran que los animales que pueden experimentar placer y sufrimiento también están unidos al termómetro moral.
5. También las generaciones futuras están unidas al termómetro moral.
6. El recurso al bienestar común introduce dos etapas: 1) imaginar las posibilidades y sus consecuencias, 2) evaluar las consecuencias en fun-

ción del bienestar común. Llega a ocurrir que se sigan esas dos etapas sin hacer conscientemente el esfuerzo, un poco como se siguen las reglas de la gramática sin tener conciencia de ellas.

7. El recurso al bienestar común puede hacerse de manera directa o indirecta. En el segundo caso, se apela a los principios que hacen crecer el bienestar común. Se habla entonces de utilitarismo de los principios, en oposición al recurso directo del bienestar común, llamado utilitarismo de las acciones.
8. El utilitarismo de los principios es preferible al utilitarismo de las acciones porque es más realista en el plano psicológico y porque su adopción es preferible según el propio criterio utilitarista.
9. El utilitarismo de dos niveles de Richard Hare es una forma sofisticada de utilitarismo de los principios en la cual se unen los dos niveles de reflexión moral al utilitarismo. Esta concepción ética permite distinguir tres tipos de reflexión moral: 1) una reflexión en el nivel intuitivo, 2) una reflexión en el nivel intuitivo que desemboca en una reflexión en el nivel crítico, 3) una reflexión en el nivel crítico que tiene por objeto modificar el nivel intuitivo.
10. Se han hecho varias objeciones a la posición según la cual los juicios morales deben basarse en el recurso al bienestar común:
 - la objeción de los defensores de la ecología profunda según la cual el recurso al bienestar común es antropocéntrico y no reconoce suficientemente el valor de la diversidad biológica y cultural;
 - la objeción según la cual el recurso al bienestar común sólo justifica *indirectamente* los derechos de la persona;
 - la objeción según la cual hay que permitir la existencia de la parcialidad en moral, y que el recurso al bienestar común no lo permite;
 - la objeción según la cual el recurso al bienestar común no atribuye suficiente importancia a la justicia o a la repartición del bienestar entre las personas;
 - la objeción según la cual el recurso al bienestar común es demasiado exigente;
 - la objeción según la cual hay la posibilidad de que se dé mal uso al recurso al bienestar común.

Algunas de esas objeciones son fáciles de rechazar, otras lo son menos.
11. El recurso al bienestar común, en la forma de utilitarismo de los principios, desarrolla la mayor parte de los aspectos centrales presentes en las obras de Kant, Hume y Helvétius.

TEMAS DE REFLEXIÓN

Los principios que contribuyen al bienestar común según John Stuart Mill

John Stuart Mill (1806-1873). Filósofo y economista británico. Fue hijo del filósofo James Mill, quien le dio una temprana y rigurosa educación en el ateísmo absoluto. A los 16 años leyó un libro del utilitarista Bentham que le impresionó hasta el grado de declarar: “Ya no fui el mismo después de haber leído ese libro”. Con algunos amigos de su edad fundó entonces un grupo de discusión, la “Sociedad utilitarista”, y publicó cartas para defender la libertad de expresión de Richard, Jane y Mary-Anne Carlile, perseguidos por la justicia por haber sacado a luz escritos de Thomas Paine. Veintisiete años después, volviendo a ese tema, publicará una obra que ha llegado a ser clásica, *De la libertad*. Mill dio a conocer trabajos notables de lógica, filosofía de las ciencias, economía y política. En 1865 fue elegido diputado y se destacó en el parlamento, especialmente por sus discursos a favor del derecho de las mujeres al voto.

Según él, una sociedad concebida en función del bienestar común respetaría, en especial, las exigencias siguientes.

Respetar y promover el sentido de la dignidad

[El] sentido de la dignidad que todos los seres humanos poseen, en una forma u otra [...]. En quienes lo poseen en alto grado, aporta a su dicha una contribución tan esencial que para ellos nada de lo que la lastima podría ser objeto de deseo más de un instante.⁴⁵

Ofrecer una educación que permita saborear los placeres superiores

[...] todo espíritu que haya podido abreviar en las fuentes del conocimiento y que se haya habituado lo suficiente a ejercer sus facultades, encuentra inagotables vistas de interés en todo lo que le rodea: en las cosas de la naturaleza, las obras de arte, las creaciones de la poesía, los acontecimientos de la historia, los caminos seguidos por la humanidad en el pasado y en el presente y las perspectivas así abiertas sobre el porvenir.

⁴⁵ Esta cita y las siguientes fueron tomadas de las obras de J. S. Mill, *L'utilitarisme, op. cit.*, pp. 53, 55, 61, 148, 155 y *De la liberté, op. cit.*, pp. 67, 74-79, 146, 147, 150, 154, 165.

La aptitud para experimentar sentimientos nobles es en la mayoría de los hombres una planta muy frágil que muere fácilmente, no sólo por la acción de fuerzas enemigas, sino también por la simple falta de alimento; y en la mayoría de los jóvenes parece rápidamente si las ocupaciones que su situación les ha impuesto y la sociedad en que han sido colocados no favorecen que esta facultad superior se mantenga en actividad. Los hombres pierden sus aspiraciones superiores como pierden sus gustos intelectuales, porque no tienen el tiempo o la ocasión de satisfacerlos; y se entregan a los placeres inferiores, no porque los prefieran deliberadamente, sino porque esos placeres son los únicos accesibles a ellos, o los únicos de que son capaces de gozar un poco más de tiempo.

Respetar la autonomía de los individuos, su idea de qué es lo que les beneficia y, más ampliamente, de lo que es una "vida buena"

Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.

La humanidad ganará más dejando que cada hombre viva como mejor le parezca que obligándolo a vivir como mejor les parezca a los demás.

Reconocer derechos individuales que aseguren la justicia

La palabra justicia designa ciertas categorías de reglas morales que tocan muy de cerca las condiciones esenciales del bienestar humano y que, por consiguiente, son más rigurosamente obligatorias que todas las demás reglas para la conducta en la vida. Y el concepto de un derecho perteneciente al individuo, que nos parece un elemento esencial de la idea de justicia, presenta implícitamente ese carácter de obligación más riguroso y de él da testimonio.

Dar paso al individualismo, a la multiplicidad de las experiencias y al desenvolvimiento personal

Así como es útil, mientras la humanidad sea imperfecta, que haya opiniones diferentes, también es bueno que haya distintas maneras de vivir y que se dé plena libertad a los diversos caracteres, mientras no se dañen unos a otros, y que se permi-

ta a cada quien experimentar el valor de los diferentes géneros de vida [...] Si no es el carácter propio de la persona, sino las tradiciones y las costumbres de los demás las que dictan las reglas de conducta, es que falta uno de los principales ingredientes de la dicha humana, y en todo caso el ingrediente más esencial del progreso individual o social.

Las facultades humanas de la percepción, del juicio, del discernimiento, de la actividad intelectual y hasta la preferencia moral, sólo se ejercen eligiendo una opción. El que nunca actúa sino siguiendo la costumbre, no hace una elección. No aprende para nada a discernir o a desear lo que vale más. La fuerza intelectual y la fuerza moral, como la fuerza física, sólo se mejoran con el ejercicio. No se ejercen las facultades haciendo o creyendo una cosa simplemente porque otros la hacen o creen en ella. Si una persona adopta una opinión sin que los principios de ésta le parezcan concluyentes, su razón no resultará reforzada, sino probablemente debilitada; y si comete una acción [...] cuyos motivos no estén conformes a sus opiniones y a su carácter, éstos caerán en la inercia y el torpor en lugar de ser estimulados.

Al que permite que el mundo, o al menos quienes le rodean, tracen por él el plano de su vida sólo necesita la facultad de imitación de los simios. El que elige por sí mismo su manera de vivir utiliza todas sus facultades: la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para recabar los materiales con vistas a una decisión, el discernimiento para decidir y, cuando lo ha decidido, la firmeza y el dominio de sí mismo para atenerse a su decisión deliberada [...] Lo que realmente importa no sólo es lo que hacen los hombres, sino el género de hombres que son al hacerlo. Entre las obras del hombre que la vida se ingenia para perfeccionar y embellecer, la más importante es sin duda el hombre mismo.

En nuestra época, desde la clase más alta hasta la más baja, todo el mundo vive bajo la mirada de una censura hostil y temida. No sólo en lo tocante a los demás, sino en lo que concierne sólo a ellos mismos, jamás los individuos y las familias se preguntan: “¿Qué es lo que prefiero? ¿Qué es lo que convendría a mi carácter y a mis disposiciones? ¿Qué es lo que permitiría a lo más elevado y mejor que hay en mí tener libre juego, desarrollarse y prosperar?” Por lo contrario, se preguntan: “¿Qué es lo que conviene a mi situación?”, o bien “¿Qué hacen ordinariamente las personas de mi posición y de mi fortuna?”, o, aún peor, “¿Qué hacen ordinaria-

mente las personas de una posición y de una fortuna superiores a las mías?” No quiero decir que prefieren la costumbre a sus inclinaciones, pues jamás se les ocurre la idea de que puedan tener aspiraciones distintas de las establecidas por costumbre. Así, el espíritu mismo se inclina bajo el yugo, y aun en lo que la gente hace por placer, su primera idea es la conformidad: aman en masa; sólo eligen las cosas que hace la mayoría; evitan como un crimen toda singularidad de gusto, toda excentricidad de conducta, de modo que a fuerza de no seguir su inclinación natural, ya no tienen inclinación que seguir [...] Ahora bien, ¿es ésta la condición ideal de la naturaleza humana?

Ya he dicho que era importante dejar el mayor espacio posible a las cosas contrarias a la costumbre, a fin de que con el tiempo se pueda ver cuáles merecen convertirse en costumbre. Pero la independencia de acción y el desdén a la costumbre no sólo merecen ser alentados por la oportunidad que ofrecen de descubrir mejores maneras de actuar y costumbres más dignas de ser adoptadas por todos [...] Basta tener una dosis suficiente de sentido común y de experiencia para trazar el mejor plan de vida, no porque sea mejor en sí mismo, sino porque es personal. Los seres humanos no son ovejas; y ni siquiera las ovejas se asemejan hasta el punto de que no se las pueda distinguir unas de otras.

Esta breve ojeada a las implicaciones de recurrir al bienestar común en lo que concierne a las libertades, los derechos y las responsabilidades quedará completa en el capítulo siguiente con un examen del sistema económico al cual, según John Stuart Mill, conduciría el recurrir al bienestar común.

La importancia de la naturaleza según John Stuart Mill

La población de un país puede estar muy oprimida, aunque no carezca de alimentos ni vestido. No es bueno para el hombre estar siempre y a pesar suyo en presencia de sus semejantes. Un mundo del cual se hubiera extirpado la soledad sería un pobre ideal. La soledad, en el sentido de cierto grado de aislamiento, es condición necesaria para la profundización del pensamiento y el carácter; y la soledad en presencia de la belleza y la grandiosidad de la naturaleza es cuna de pensamientos y aspiraciones que no sólo son buenos para el individuo sino benéficos para la sociedad. No daría demasiado gusto contemplar un mundo donde ya no quedara nada librado a la actividad espontánea de la naturaleza; donde se hubiera sembrado

hasta el más minúsculo pedazo de terreno susceptible de producir alimentos para los seres humanos; donde cualquier desierto florido, cualquier pradera natural fueran labrados; donde los cuadrúpedos y las aves que no aprovechara el hombre fueran exterminados como competidores que llegan a disputar el alimento; donde cualquier seto, cualquier árbol inútil fueran arrancados de raíz; donde quedara apenas un lugar en que pudiera crecer un arbusto o una flor silvestre sin que enseñada se les arrancara en nombre del progreso de la agricultura. Si la tierra ha de perder gran parte del encanto que tiene gracias a los seres que destruiría el crecimiento continuo de la riqueza y la población, y esto solamente para nutrir a una población mayor pero no mejor ni más feliz, yo espero sinceramente para la posteridad que ella se contentara con el estado estacionario por mucho tiempo antes de ser forzada por la necesidad.⁴⁶

Los deberes morales con uno mismo y con los "yos futuros"

En la óptica del recurso al bienestar común, ¿resulta sensato pretender que se puedan tener deberes morales con uno mismo? A primera vista, dado que el punto de vista moral es imparcial, se puede decir que una acción que sólo tiene consecuencias para uno mismo influye, de todos modos, sobre el termómetro moral, ya que cada uno, individualmente, está unido a él. De este modo, supongamos que yo estoy confortablemente sentado en un sillón en mi casa y que, deseoso de leer algo, vacilo entre dos novelas que he leído la semana anterior, una de ellas interesante, y la otra de un hastío supremo. Si deseo releer, sin otra razón, la que es aburrida y no la otra, haré bajar en una proporción infinitesimal el nivel del termómetro moral. ¿Se dirá que se trata de algo inmoral? Los utilitaristas no se inclinarán realmente a hacerlo, pues el recurso al bienestar en común pone el acento sobre las relaciones entre las personas, y probablemente dirán que el hecho de leer ese libro en lugar del otro es, en esas circunstancias, solamente irrazonable.

De cualquier manera, los utilitaristas a veces aplican su análisis de la moral del comportamiento hacia las generaciones futuras al caso del comportamiento de una sola y misma persona. Antes hemos dicho que en la perspectiva del recurso al bienestar común, hay que tomar en cuenta el bienestar de las generaciones futuras, sin lo cual algunas de nuestras acciones corren el riesgo

⁴⁶ John Stuart Mill, *Principios de economía política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, traducción de Teodoro Ortiz, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, libro IV, cap. VI, p. 643.

de ser inmorales. Ahora bien, cada uno de nosotros se encuentra, en un momento de su vida, en una situación derivada en parte de sus *propias elecciones anteriores*.

Así, una persona de 17 años puede perjudicar a la persona en que se habrá convertido dentro de 5, 10 o 20 años haciendo elecciones que la colocarán en una situación menos favorable de lo que habría podido ser. Si es así, causa entonces daño a ese “yo futuro”, ¡y por tanto se puede hablar aquí, en cierto modo, de algo inmoral! Tomemos el sencillo ejemplo de un niño que se atiborra de golosinas y no se preocupa por su higiene dental. El tiempo que dedica a una actividad agradable en lugar de cepillarse los dientes le procura, sin duda, cierto placer, pero es poco probable que ese placer actual compense los desagradados de todo orden que sus problemas dentales le ocasionarán más adelante. Una vez adolescente o adulto, tenderá a reprochar a su “yo anterior” haberle puesto en tan triste situación. Lo mismo ocurre a la persona que padece cáncer del pulmón y que, en su lecho de muerte, lanza un reproche moral al fumador que fue.

Otro ejemplo lo ofrecen quienes abandonan demasiado pronto la escuela y que, después de este abandono, se encuentran en una situación difícil. Algunos no se reprochan nada, pero otros se dirán: “Bien sabía yo que tendría dificultades, pero no era lo bastante sensible a la clase de persona que llegaría a ser. He dado pruebas de descuido para el bienestar de aquella persona”.

En resumen, para ciertos utilitaristas la cuestión del comportamiento con uno mismo puede tener una dimensión moral porque influye sobre lo que se llegará a ser y sobre la posición en la que se encontrará uno después. La persona que será dentro de 10 o 20 años es un poco otra persona: puedo actuar teniendo en cuenta sus intereses o no, puedo dañarla (sacrificando satisfacciones a más largo plazo por satisfacciones a más breve plazo); en pocas palabras, puedo cerrarle las puertas o dejárselas abiertas.

EJERCICIOS

1. Un hombre desea legar una propiedad al municipio para favorecer así a los niños menesterosos. Cuando se encuentra donde el notario, éste le pide esperar allí una hora más para ultimar un detalle, a fin de asegurarse de que la propiedad realmente llegará a manos del municipio y que el legado no será objeto de pleitos jurídicos. Ahora bien, el hombre está fatigado y tiene un poco de hambre. Decide irse. Desde el punto de vista utilitario, ¿comete una falta moral al irse? ¿Por qué?

2. El director de una cooperativa funeraria le cuenta a usted que cuando se encuentra con un grupo de personas de edad avanzada suele preguntar quién de ellas nunca ha recibido flores como regalo. Habitualmente, cerca de las dos terceras partes de esas personas les ha ocurrido eso. Les hace entonces la observación siguiente: “¡Qué curioso! Aunque la mayoría de sus prójimos saben que a ustedes les gustaría recibir flores como regalo, nunca lo han hecho. Y sin embargo, cuando hayan muerto, casi todos les enviarán. ¡Pero ya no las necesitarán ustedes ni les procurarán absolutamente ningún placer! Me parece que cuando se quiere a las personas, se les debieran ofrecer flores mientras están vivas”. Un defensor del recurso al bienestar común, ¿estaría de acuerdo con esta manera de ver las cosas? ¿Por qué?
3. Un municipio decide que, en adelante, las viviendas deberán ser “bellas” o, al menos, no ser tugurios. ¿Se trata de una buena decisión desde el punto de vista utilitarista?
4. ¿Sería moral, desde el punto de vista utilitarista, que el Estado obligara a los ciudadanos que disponen de tiempo libre a seguir un curso de socorrista cada tres años?
5. Un ciudadano tiene una enorme encina delante de su casa. Un tanto insatisfecho por el estado de su propiedad, decide, “como ensayo”, mandar cortar el árbol. ¿Puede un utilitarista objetar, en el plano moral, esta acción? Explique su respuesta.
6. Siguiendo el enfoque utilitarista, los padres adoptivos de un niño, ¿debieran simular que son sus padres biológicos?
7. Decía William Godwin: “No sois piedras” (véase p. 182), y decía John Stuart Mill: “Los seres humanos no son ovejas” (véase p. 228). ¿Qué deseaban decir con esas expresiones imaginarias? ¿Se trata de la misma idea?
8. En la perspectiva utilitarista, ¿en qué medida debieran los padres fomentar el patriotismo en sus hijos?
9. Un estudio de Benoit Laplante y Jean Lambert,⁴⁷ de la Universidad Laval, muestra que fijar tarifas por unidad de desechos domésticos tendría por consecuencia: 1) una reducción que podría superar el 60% de la cantidad de desechos que deben ser eliminados por enterramiento o por incineración, 2) un aumento importante de la recolección de mate-

⁴⁷ “Tarification à l’unité des déchets municipaux: expériences et discussion”, en *Analyse de politiques*, 1994, vol. xx, núm. 2, pp. 165-176.

rias reciclables (en general, al doble), 3) un aumento de los desechos de mesa y de los desechos de jardín que son convertidos en composta, y 4) una reducción en los costos de la gestión y de la eliminación de los desechos. Usted es el alcalde del municipio. Una encuesta aparentemente confiable le indica a usted que 75% de los ciudadanos están en contra de las tarifas por unidad de desechos domésticos. ¿Cómo analizaría usted la situación si fuese utilitarista?

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 7, 12, 14, 16, 22, 25, 35, 37, 40, 44 y 47 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas de ese capítulo? Si no es así, ¿sostiene usted de todos modos su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

- Brandt, R. B., *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- Braybrooke, David, *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- Brink, David O., "Utilitarian Morality and the Personal Point of View", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXIII, núm. 8, agosto de 1986, pp. 417-438.
- Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*, Penguin, Londres, 1985 (1793). Traducción incompleta: Benjamin Constant, *De la justice politique*, traducción inédita de la obra de William Godwin, Presses de l'Université Laval, Quebec, 1972.
- Goodin, Robert E., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Griffin, James, "Modern Utilitarianism", *Revue internationale de philosophie*, vol. 38, núm. 141, 1982, pp. 331-375.
- Hare, Richard, *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- Sartorius, Rolf E., *Individual Conduct and Social Norms, a Utilitarian Account of Social Union and the Rule of Law*; Dickenson, Encino, 1975.
- Sidgwick, Henry, *Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 (segunda edición).
- , *La liberation animale*, trad. de Louise Rousselle, Grasset, París, 1993.

TERCERA PARTE
LA ÉTICA SOCIAL

VIII. LA ÉTICA Y LA ECONOMÍA

LA EVALUACIÓN MORAL DE LOS SISTEMAS ECONÓMICOS

En el capítulo I, hemos indicado que pueden hacerse juicios morales sobre los sistemas económicos. Así, se dirá que tal sistema es inaceptable en el plano moral o que es injusto porque coloca a tal o cual grupo de personas en una situación inadmisibles, que sufre crisis económicas recurrentes, que no recompensa el esfuerzo o que no distribuye las riquezas a quienes las merecen. En el presente capítulo examinaremos en sus principales lineamientos el debate sobre las fuerzas y las debilidades de la economía de mercado. En los capítulos siguientes abordaremos otras cuestiones éticas particulares sobre la economía.

El atractivo de la economía de mercado se debe al hecho de que en situación de competencia perfecta, los productores y los comerciantes dependen enteramente del comportamiento de los consumidores. La competencia perfecta es la situación en la cual varios productores y comerciantes se reparten el mercado, de tal suerte que no pueden influir individualmente ni impedir ingresar a los otros. Además, los consumidores tienen la información pertinente sobre los productos y sobre los precios de los bienes que se les ofrecen. En semejante situación, los productores no pueden obligar a nadie a hacer negocio con ellos, y su supervivencia económica depende de su capacidad de ofrecer productos o servicios a precios que los compradores consideren razonables. En suma, que los productores y los comerciantes, quieran o no el bien de los consumidores, se ven obligados, en cierto modo por una “mano invisible”, según la célebre expresión de Adam Smith, a satisfacer a los consumidores y a realizar su producción sin obtener una ganancia excesiva.

Desde luego, todo eso es válido tan sólo en una situación *ideal* de competencia perfecta. Desde la época de Adam Smith se habían dado cuenta de que, en la realidad, la economía de mercado presentaba lagunas desde el punto de vista del bienestar común. Smith había comprobado, por ejemplo, que el Estado debía intervenir en la economía para ofrecer servicios de que la empresa privada y el mercado no se ocupan espontáneamente, como la realización de obras públicas, la construcción de acueductos, puertos, caminos o puentes. También deploraba que el trabajo manufacturero redujera a los trabajadores a la repetición

constante de una o dos tareas, lo que tendía a volverlos “estúpidos e ignorantes” y a obstaculizar su desarrollo personal. De allí concluía que era necesario instituir un sistema de educación pública.

En cuanto al comercio entre los países, Smith recomendaba aplicar el principio de libre mercado, en otros términos el “librecambio”, pero veía para ello tres excepciones: *a)* los casos en que fuera necesario proteger un sector neurálgico para la defensa de un país, *b)* los casos en que los impuestos son desiguales entre un país y otro, y tal vez también *c)* los casos en que el librecambio causara la ruina de ciertos sectores y creara desempleo.

Por último, decía Smith, como los que buscan el lucro tienen interés en limitar la competencia y engañar a los consumidores, hay que desconfiar particularmente de ellos. Como a menudo son poco numerosos, fácilmente pueden entenderse para conservar los salarios en niveles muy bajos y así mantener a los trabajadores en un estado de cuasimiseria. Por tanto, Smith sostenía que en una economía de mercado ciertas fuerzas tienden a limitar la competencia.¹

Una formulación más avanzada de ese tipo de críticas se encuentra en la obra *Principios de economía política*, publicada en 1848 por el filósofo y economista utilitarista John Stuart Mill. Puede parecer extraño abordar esta cuestión con un escrito que data de mediados del siglo XIX. Pero se trata de un libro importante que durante decenios constituyó la obra de referencia en economía. También es la obra de un filósofo e importante economista que echa una mirada ética sobre los sistemas económicos y cuyas reflexiones desembocan en una concepción muy matizada de la economía de mercado, en un capitalismo “doméstico”. Por lo demás, John Stuart Mill se declaraba abiertamente socialista. Según él, el desarrollo gradual de la economía debía desembocar, con toda naturalidad, en un sistema económico de empresas autogestionadas, en cooperativa. A mi parecer, la lucidez y el afán ético de Mill pueden ayudarnos aún a acrecentar nuestro espíritu crítico ante ciertas ideas transmitidas en nuestras sociedades.

¹ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, University of Chicago Press, Chicago, 1976, libro 5: cap. 1, libro 1: cap. 11, libro 4: cap. 2 y libro 1: cap. 8.

LAS RAZONES DE ORDEN ÉTICO EN FAVOR DEL *LAISSER-FAIRE*
EN EL DOMINIO ECONÓMICO Y SOCIAL SEGÚN JOHN STUART MILL²

En sus *Principios de economía política*, Mill distingue dos tipos de intervenciones gubernamentales: las intervenciones autoritarias y las no autoritarias. Las primeras tienden a limitar la libertad de los ciudadanos por medio de leyes que imponen o que prohíben ciertas conductas. Las segundas tienen por objeto aconsejar a los ciudadanos y darles información o incluso prestarles un servicio paralelo al del sector privado. En nuestros días, las campañas contra el alcohol o contra el tabaquismo ofrecen buenos ejemplos del segundo tipo de intervenciones. Se trata, en efecto, de campañas que tienden a aconsejar y a informar a los ciudadanos para llevarlos a modificar voluntariamente su comportamiento. En cuanto a los servicios paralelos a los del sector privado, las escuelas públicas fueron, en su origen, buenos ejemplos.

Las intervenciones autoritarias no se justifican, en opinión de Mill, salvo si la acción de un individuo perjudica a otro. No se justifican si el individuo no se daña sino a sí mismo, pues el Estado debe respetar la autonomía de cada quien y su concepción de lo que es una vida buena. En cuanto a las intervenciones que no son autoritarias, no limitan, estrictamente hablando, la libertad de los ciudadanos para actuar de tal o cual manera y, por tanto, en ese sentido son menos irritantes para los ciudadanos. De todos modos, siguen siéndolo un poco en la medida en que originan gastos gubernamentales. Por ejemplo, se podría comprender que algunos objetaran el hecho de que sus impuestos sirvieran para financiar costosas campañas de información tendientes a reducir el tabaquismo o a promover la actividad física en nombre de la salud personal. En suma, la intervención no autoritaria tal vez sea más blanda, pero no es gratuita.

Una vez hechas estas puntualizaciones preliminares, presenta Mill el conjunto de su argumentación en favor del *laissez-faire*, bajo reserva de que no dañe a otro en el dominio económico y social. Como este economista es un defensor del recurso al bienestar común, la idea de que el sistema económico debe ser concebido en función del bienestar común orienta su argumentación. Mill no se contenta con decir: "He aquí cómo podría funcionar la economía". Efectúa una verdadera evaluación moral, diciendo: "He aquí cómo *debiera* funcionar una economía moralmente respetable". Veamos sus principales argumentos.

² En lo que sigue, retomaremos los grandes lineamientos del capítulo XI del libro V de John Stuart Mill, *Principios de economía política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, traducción de Teodoro Ortiz, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

El argumento del peligro de la concentración de poder

Todo crecimiento de las funciones gubernamentales, dice Mill, aumenta el poder del Estado. Ahora bien, como la mayoría está tan dispuesta como cualquier camarilla a limitar la libertad de las minorías, a violar indebidamente la libertad y la vida privada de las demás personas, es importante “rodear de las más poderosas defensas la independencia individual de pensamiento, palabra y conducta”.³ Por ello, un aumento de las funciones y de los poderes gubernamentales es, en principio, peligroso y sospechoso.

El argumento del exceso de funcionarios y de la burocracia

Los funcionarios están ya sobrecargados de trabajo. La llegada de nuevos funcionarios ocasionaría el atraso indefinido de ciertas tareas o haría inaceptablemente lenta su ejecución.

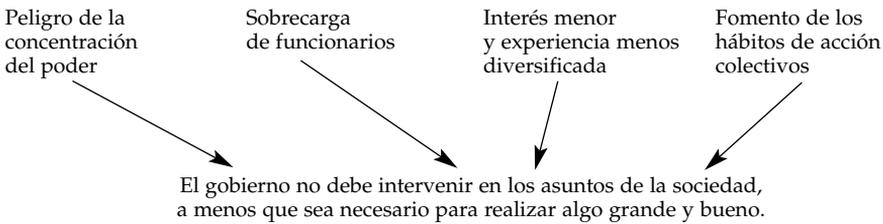
El argumento del menor gran interés y de la experiencia menos diversificada

Aun si el funcionamiento de la burocracia se mejorara y se redujera el problema precedente, aun así se presentarían problemas por el hecho de que la mayor parte de las tareas son menos bien realizadas por el gobierno que por individuos directamente interesados en su éxito. Tal es, particularmente, el caso en el sector de la industria y del comercio. Además, se debe tomar en consideración el hecho de que los ciudadanos interesados son capaces de considerar y poner a prueba un número mucho mayor de modos de proceder que el gobierno, y que ese capital de experiencias se pierde cuando el Estado sustituye a los ciudadanos.

El argumento de fomentar los hábitos de acción colectiva

Un pueblo que no ha sido animado a actuar colectivamente en el interés común y que siempre espera del gobierno recomendaciones sobre todas las cuestiones de interés público y sobre todo lo que no es cuestión de rutina, no goza más que de la mitad de sus facultades. Puede decirse que su educación es gra-

³ John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 808.

FIGURA VIII.1. Razones a favor del *laissez-faire* según J. S. Mill

vemente deficiente. La única garantía contra la esclavitud política es la mirada crítica que ciudadanos inteligentes, activos y con espíritu cívico desarrollado echan a los gobernantes. Por ello, es bueno dirigirse a la inteligencia de los ciudadanos y fomentar la actividad autónoma en todas las clases de la sociedad, incluso la de los ciudadanos menos privilegiados.⁴ Se puede agrupar el conjunto de estos argumentos en la figura VIII.1.

El conjunto de esta argumentación podrían retomarlo, en nuestros días, los adversarios de la intervención del Estado en la economía: contiene argumentos que se han vuelto clásicos. Los menos moderados de ellos tal vez rechazarían el matiz introducido por Mill en su conclusión, o dirían, al menos, que sólo se aplica en casos excepcionales.

Antes de pasar al examen de los argumentos de John Stuart Mill contra el *laissez-faire* en el dominio económico y social, hagamos unas precisiones de orden histórico.

El argumento de la concentración de poder fue de particular importancia en la época en que iba naciendo la democracia. Con él se intentaba quebrantar la intervención del Estado en los asuntos privados. De igual manera, se quería atacar la moral comúnmente admitida, y de allí la reivindicación del derecho a la libertad religiosa, a la libertad de pensamiento y a la libertad de expresión.

En el siglo XVIII eran comunes la compra y la venta de puestos de funcionarios, o, a veces, esos puestos se transmitían de padres a hijos. El favoritismo y la arbitrariedad reinaban en la burocracia. Por otra parte, las reglamentaciones aplicables a los productos eran a veces absurdas y protegían los modos de fabricación tradicionales a expensas de procedimientos innovadores, lo que perjudicaba a los inventores y a los consumidores. A este respecto, cita Mill a un ministro francés de la época de la Revolución que se quejaba de que se des-

⁴ Por lo demás, Mill creía que el desarrollo social conduciría a una sociedad de empresas auto-gestionadas y de cooperativas en que la clase inferior ya no sufriría un trabajo rutinario y embrutecedor.

truyeran tanto las telas de lana porque sólo estaban permitidos los paños de cuero, como los paños que no tenían la anchura reglamentaria, y de que se persiguiera a los fabricantes de paños. Por esas razones, Mill desconfiaba de los funcionarios.

Después de haber presentado los argumentos en favor del *laisser-faire* —defensa un tanto sorprendente de parte de un utilitarista—, John Stuart Mill prosigue su examen presentando las lagunas del *laisser-faire*.

LAS OBJECIONES DE ORDEN ÉTICO CONTRA EL LAISSER-FAIRE
EN EL DOMINIO ECONÓMICO Y SOCIAL SEGÚN JOHN STUART MILL

Mill estaba lejos de pensar que el *laisser-faire* pudiera conducir al mejor de los mundos posibles. Sus reflexiones lo llevaron a formular una serie de excepciones importantes al principio general del *laisser-faire*.

Primera excepción:

*Los casos en que una persona no está en posición de tomar las mejores decisiones
concernientes a su propio interés o al de una persona a la que representa*

En la base misma de la concepción de Mill se encuentra el principio general según el cual el consumidor debe ser el mejor juez de lo que satisface sus necesidades. El papel del Estado consiste, por consiguiente, en hacer crecer el bienestar común dejando que las personas dispongan de sus ingresos como mejor les parezca, en lugar de dictarles lo que debieran consumir (por ejemplo, mediante la prohibición de ciertos artículos) o quedándose con una parte de sus ingresos y disponiendo de ellos en su lugar (por ejemplo, por la prestación de un servicio obligatorio de seguridad).

Pero, evidentemente, ocurre que el consumidor sea incompetente para juzgar un bien de consumo. Cuando pasa esto, puede que elija el producto malo, o que consuma en exceso o muy poco. Mill reconoce que esto sucede con frecuencia y que, en tal caso, está bien fundada la intervención del Estado.

Mill pone como ejemplo la educación. La educación primaria, dice, es deseable por dos razones. En primer lugar, es deseable para el desarrollo de las capacidades y de la autonomía de los niños. En segundo lugar, es valiosa para el conjunto de la población porque todos “están expuestos a sufrir seriamente las consecuencias de la ignorancia y la falta de educación de sus conciudadana-

nos". Ahora bien, los padres pueden subestimar la importancia de la educación y no dar la suficiente a sus hijos o, incluso, privarlos por completo de ella. Cuando esto ocurre, demuestran ser incapaces de juzgar la importancia de la educación para ellos. Mill saca la conclusión de que el gobierno tiene el deber moral de intervenir en las elecciones personales de las personas y de hacer obligatoria la educación primaria. ¿Sería inequitativo imponer semejante carga a los estratos más pobres de la sociedad? Sin duda. De allí, una segunda conclusión de Mill: la educación primaria debe ser gratuita o muy accesible.

Los padres deben velar por los intereses de sus hijos. De todas maneras, como pueden abusar de su poder (un ejemplo escandaloso son los niños golpeados, dice Mill), el gobierno tiene el deber de protegerlos, especialmente contra un exceso de trabajo: "No debe permitírseles que trabajen durante demasiadas horas al día o más allá de sus fuerzas, pues si se permite tal cosa, ellos serán siempre forzados".⁵ Incluso se debe, añade Mill, proteger a los animales domésticos de la crueldad y de la insensibilidad de la gente. ¿Implica esto que hay que intervenir en la vida privada? Ciertamente, dice Mill, pues "la vida privada de los tiranos domésticos es una de las cosas de que el legislador debe ocuparse más".⁶

El principio general según el cual una persona es el mejor juez de sus intereses también tiene otras excepciones. Tal es el caso, por ejemplo, de los alienados. Mill también se interroga sobre las mujeres, cuyos intereses, en aquella época, estaban bajo la responsabilidad de sus maridos.⁷ Como éstos pueden actuar contra el bien de sus esposas, se plantea la pregunta de si habría que proteger a éstas, como a los niños, de los posibles abusos de sus maridos.

Mill lo objeta. No es necesario, dice, poner a las mujeres en el mismo saco que a los niños, pues ellas poseen todas las disposiciones necesarias para actuar en su propio beneficio. En lugar de someterlas a un poder dictatorial que nada justifica y de intentar, por consiguiente, protegerlas de los abusos posibles de ese poder, simplemente habría que otorgarles todos los poderes a los que tienen derecho.

Otro caso en que, según él, la eventual incompetencia del individuo justifica una intervención del Estado es el de los contratos a perpetuidad. Imaginemos

⁵ John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 819.

⁶ *Ibid.*, p. 819.

⁷ En la época de Mill, las mujeres no tenían derecho de voto, pues sus intereses eran considerados como los mismos que los de sus maridos. Hasta 1870, en Inglaterra, una mujer que se casaba perdía todos sus bienes y su herencia. Su marido podía disponer de ellos a su capricho, y ella no tenía ningún derecho. En Quebec, la primera mujer elegida a la Asamblea Nacional, Claire Kirkland-Casgrain, presentó un proyecto de ley para poner fin a la incapacidad jurídica de la mujer casada... ¡en 1964!

que una persona joven y poco experimentada contrae un compromiso contractual irrevocable y permanente sólo para advertir, al poco tiempo, que se trataba de un error. El único ejemplo que ofrece Mill es el del matrimonio: contrato a perpetuidad frecuentemente firmado por personas de poca experiencia...

*Segunda excepción:
El caso de los monopolios naturales*

Un monopolio natural es una empresa que opera en un sector de actividad cuya naturaleza misma le permite impedir todo acceso a competidores. Ocurre así, por ejemplo, en los sectores para los cuales hay una sola fuente de aprovisionamiento de materias primas o en los sectores en los cuales las economías de escala son de tal magnitud que la primera empresa presente puede acaparar todo el mercado, como ocurre en la distribución de energía eléctrica o de agua. En tales situaciones, sostiene Mill, el Estado debe asegurarse el control de la actividad o, incluso, disponer de un poder de vigilancia y de reglamentación de los precios, ya que la regulación de los precios no puede depender de la competencia, que es inexistente.

A la inversa, el Estado también puede conceder monopolios temporales para favorecer la innovación y la investigación: para ello sirven las leyes sobre las patentes de invención.

*Tercera excepción:
Los casos en que hay que coordinar los intereses individuales*

Llega a ocurrir que las personas juzguen de manera correcta lo que es en su beneficio, pero que el objetivo que se fijan no puede ser alcanzado sino colectivamente, con el apoyo de la ley.

Mill pone el ejemplo de la reducción de las horas de trabajo. Supongamos, dice, que una reducción de la jornada laboral de 12 a 10 horas sea ventajosa para los obreros, que recibirían un salario casi equivalente trabajando dos horas menos. Supongamos también que tengan conciencia de ello. ¿De allí resultará que la jornada laboral pasara de 12 a 10 horas? Probablemente, no. Ningún obrero querrá arriesgarse a perder su empleo o a sufrir una reducción de salario porque haya tomado la iniciativa de negociar esas ventajas. Por tanto, no es benéfico para un trabajador poner el ejemplo, a menos que esté seguro de que los otros lo seguirán. Es difícil no sólo iniciar tal movimiento, sino también sostenerlo.

Supongamos, por ejemplo, que todos los trabajadores de un sector hayan obligado a sus patronos a reducir la jornada de trabajo regular a 10 horas. Una vez obtenida esa ganancia, los que eligieran trabajar libremente, de todos modos, doce horas, se aprovecharían de la reducción. Y como probablemente hay muchos que lo harían, en poco tiempo se volvería a la jornada laboral de 12 horas.

En pocas palabras, en los casos en que *a)* el *statu quo* sería menos interesante para cada uno que un convenio respetado por todos, pero en que *b)* semejante convenio sería, a su vez, menos interesante que un convenio “respetado por los otros, pero no por mí”, en que los individuos tendrían dificultad para organizarse sin el apoyo de la ley. En el ejemplo antes dado, se trataría de imponer normas de trabajo o de permitir la negociación de convenciones colectivas obligatorias para el patrono y para el conjunto de los trabajadores. En resumen, según Mill, grupos de individuos pueden tener necesidad del apoyo de la ley para llegar a aplicar unas estructuras que respondan a su interés colectivo.

Cuarta excepción:

Los casos en que el sector privado es insuficiente y en que están en juego los intereses globales de una sociedad

Mill muestra el primer tipo de caso para la caridad privada destinada a combatir la miseria. Según Mill, los pobres tienen derecho a la asistencia. No sólo hay que ayudar a las personas necesitadas, sino hacerlo de modo que, a largo plazo, puedan prescindir de tal ayuda. Esta asistencia debe provenir del Estado y no de organismos privados, pues éstos distribuyen su ayuda de manera demasiado desigual. Además, como el Estado paga la subsistencia de los criminales en prisión, absurdo sería no hacerlo para quienes no han cometido ningún delito.

Mill ilustra el segundo tipo de caso presentando el ejemplo de las colonias, que no debieran ser abandonadas a los empresarios y a las compañías. En nuestra época, es, antes bien, la cuestión ambiental la que se nos ocurre cuando pensamos en los intereses de las generaciones futuras.

Por último, Mill pone como ejemplos del tercer tipo de caso los viajes de descubrimiento o de exploración geográfica, la construcción de faros o de boyas así como la investigación científica.

Quinta excepción:

Los casos en que los particulares no quieren emprender proyectos de interés público por diversas razones

Se puede mencionar el ejemplo de países en que ha sido necesario este tipo de intervención para construir caminos, puertos, canales de riego, hospicios, colegios e imprentas. Es necesario recurrir a ellos, pero sin favorecer la dependencia ni ocasionar la pérdida de autonomía de los ciudadanos.

A esas cinco categorías de excepciones, añade Mill una sexta, que es natural.

Sexta excepción:

Los casos en que unos individuos perjudican a otros cometiendo actos violentos, fraudes o dando pruebas de negligencia

La figura VIII.2 agrupa el conjunto de esas excepciones.

¿Qué pensar del análisis de Mill? Su enfoque consistía en defender el principio del *laisser-faire* en la perspectiva de un aumento del bienestar común para, enseguida, indicar las excepciones a la regla.

De todas maneras, como estas últimas son muy numerosas y su dominio de aplicación supera, con mucho, los ejemplos mostrados por Mill, éste habría podido igualmente proceder de manera inversa, y hacer de la intervención o del control del Estado la regla general para luego enumerar las excepciones, es decir los casos en que estaría permitido el *laisser-faire*. Pues esos casos constituirían, en cierto modo, como islotes de interés individual y de *laisser-faire* en la corriente de las intervenciones del Estado realizadas con vistas al interés común. Subrayemos también el elemento siguiente del pensamiento de Mill:

- consideraba que el sector privado evolucionaría para transformarse en un conjunto de empresas autogestionadas en que los obreros estarían asociados a los empresarios;
- preconizaba una limitación del derecho de sucesión;
- favorecía el *laisser-faire* y la competencia, ante todo, por temor a los monopolios;
- no se hacía ilusiones sobre la eficacia de las empresas que sufrían, según él, los mismos defectos que el cuerpo de funcionarios;
- sostenía que la riqueza no era algo muy importante (véase la cita de la p. 246).

FIGURA VIII.2. *Las intervenciones justificadas del Estado según J. S. Mill*

Intervenciones justificadas del Estado en el sistema económico según una óptica utilitarista (según John Stuart Mill)	Ejemplos de Mill	Ejemplos actuales*
1. Los casos en que una persona <i>a)</i> es incompetente para juzgar un bien de consumo, <i>b)</i> no es el mejor juez de lo que es para su propio beneficio, o <i>c)</i> no es el mejor juez de lo que es en beneficio de un ser del que es responsable.	<ul style="list-style-type: none"> • La educación primaria debe ser obligatoria. • La educación primaria debe ser gratuita (o muy accesible). • Leyes sobre el trabajo de los niños. • Leyes para la protección de los alienados. • Leyes contra la crueldad para con los animales. • Reforma de las leyes del matrimonio. 	
2. El caso de los monopolios naturales	<ul style="list-style-type: none"> • Acueductos • Distribución de la energía eléctrica 	
3. Los casos en que hay que coordinar los intereses individuales	<ul style="list-style-type: none"> • Reducción de la duración de la jornada laboral 	
4. Los casos en que <i>a)</i> el sector privado es insuficiente, <i>b)</i> están en juego los intereses globales de una sociedad o de las generaciones futuras, <i>c)</i> nadie quiere encargarse de realizar una tarea de interés colectivo porque no resultaría económicamente rentable.	<ul style="list-style-type: none"> • Ayuda a los pobres • Colonización • Faros, boyas 	
5. Los casos en que proyectos de interés público podrían ser emprendidos por el sector privado, pero no lo son porque los particulares no quieren hacerlo por falta de medios, por falta de motivación o por falta de conocimientos técnicos o administrativos	<ul style="list-style-type: none"> • Según la época y la sociedad, este argumento podría aplicarse a la construcción de caminos, puertos, canales, trabajos de riego, hospicios, colegios, imprentas, etcétera. 	
6. Los casos en que unos individuos perjudican a otros cometiendo actos violentos, fraudes, o dando pruebas de negligencia.		

* Escriba en esta columna los casos actuales (programas, instituciones, bienes o servicios) que representen, a los ojos de usted, intervenciones del Estado tendientes a colmar las lagunas del *lais-faire* identificadas por Mill.

Parece ser, pues, que este economista clásico, cuyos *Principios de economía política* se han impuesto como manual básico durante numerosas décadas, dis-
taba mucho de ser un ingenuo y un defensor incondicional del capitalismo no
reglamentado y salvaje. Muy bien percibía sus carencias. Y, por cierto, no fue
el único, en su época, en denunciarlas: Sismondi, Saint-Simon, Proudhon y Marx
abundaban en el mismo sentido.

El severo juicio de John Stuart Mill para con la carrera por la riqueza

Confieso que no me encanta el ideal de vida que nos presentan quienes creen que
el estado normal del hombre consiste en luchar interminablemente para salir del
paso, que esta refriega en que todos se pisotean, se dan codazos, se aplastan o se
persiguen unos a otros y que es el tipo de la sociedad actual, sea el destino más de-
seable para la humanidad, en lugar de ser simplemente una de las fases desagra-
dables del progreso industrial. [...] Sin embargo, en Estados Unidos, donde hay
grandes riquezas, aun cuando haya señales de una tendencia mejor, el resultado de
tantas ventajas es que la vida de todo un sexo se dedica a correr tras los dólares, y
la vida del otro a criar cazadores de dólares. Tal no es una perfección social cuya
realización pueda volverse el objetivo de los filántropos del porvenir. Es muy con-
veniente que, en tanto que riqueza es poder y que el objeto de la ambición de cada
quien es volverse lo más rico posible, el camino de la fortuna esté igualmente abier-
to a todos, sin favoritismo ni parcialidad. Pero el mejor estado para la naturaleza
humana es aquel en que nadie es rico, en que nadie aspira a volverse más rico ni
teme ser derribado por los esfuerzos que hacen los demás por precipitarse hacia
adelante.

Que la energía de la humanidad se aplique a la conquista de riquezas, como
en otros tiempos se aplicó a las conquistas de la guerra, mientras los espíritus más
elevados dan a los demás una educación de mayor elevación, eso vale más que si
la actividad humana se empolvava, en cierto modo, quedando estancada. Mientras
los espíritus sean burdos, necesitan estimulantes burdos: que los tengan, pues. Sin
embargo, los que no consideran esta juventud del progreso humano como un tipo
definitivo tal vez serán excusados de mantenerse indiferentes a una especie de pro-
greso económico del que se felicitan los políticos vulgares: el progreso de la pro-
ducción y de la suma de capitales [...] No veo por qué habría motivo para felicitar-
se de que esos individuos, ya más ricos de lo que necesitarían serlo, dupliquen la
facultad de consumir cosas que no les procuran sino poco o ningún placer, a me-
nos que sea como señal de riqueza; o de que un mayor número de individuos pa-
sen cada año de la clase media a la clase rica o de la clase de los ricos ocupados a

la de los ricos ociosos. Solamente en los países atrasados tiene aún cierta importancia el aumento de la producción [...].⁸

Esta sección nos ha permitido ver cómo un utilitarista importante de mediados del siglo XIX analizaba el sistema económico. Prosigamos con nuestra reflexión examinando dónde estamos hoy con respecto a las reflexiones del tipo de las formuladas por Mill.

EL SOCIALISMO, EL CAPITALISMO Y LA SOCIALDEMOCRACIA

Parece ser que la palabra “socialismo” fue acuñada en el decenio de 1830 por Robert Owen y reviste varios elementos, por lo que puede prestarse a confusión. Comenzaremos, pues, esta sección precisando algunos de sus sentidos más importantes y mostrando cómo se encuentran interrelacionados.

Antes del siglo XIX, numerosos pensadores ya habían sugerido la abolición de la propiedad privada, y ponerlo todo en común. Se encuentran esas ideas especialmente en Platón, Morelly, Meslier y Mably. Sin embargo, sus críticas a la propiedad privada no se aplicaban a la organización industrial del trabajo tal como la conocemos hoy, que a menudo hace intervenir grandes empresas privadas sumamente mecanizadas. Como reacción al capitalismo del siglo XIX, que engendraba desigualdades sociales y demasiado a menudo resultaba impropio para favorecer el bienestar común, algunos pensadores propusieron un régimen económico distinto. Se trataba, evidentemente, de concebir un sistema que fuera en el sentido del mejor-estar común, especialmente por medio del mejoramiento del destino de los trabajadores, cuyas condiciones de vida con frecuencia eran deplorables. Éstos muchas veces vivían en alojamientos insalubres y sobrepoblados, y se veían sometidos a las peores arbitrariedades en las relaciones de trabajo: jornadas laborales excesivas, condiciones difíciles, contratación de niños, etcétera.⁹

Esos pensadores, a los que se llama socialistas, se preocupaban por el bienestar común, en particular, desde luego, por el de los trabajadores. Para algunos de ellos, era esencialmente el segundo aspecto el de mayor importancia. Se encontraban allí, pues, ya dos formas de socialismo emparentadas pero ligeramente distintas: el *socialismo en sentido general* y el *socialismo obrero*.

⁸ John Stuart Mill, *op. cit.*, pp. 296-297.

⁹ Como dato curioso, en Canadá, una ley de 1885 fijó el número máximo de horas laborales por semana en 60 horas para las mujeres, y en 72 horas y media para los hombres.

¿Cuáles son las soluciones propuestas por los pensadores socialistas para contrarrestar las lagunas del capitalismo desenfrenado? En términos generales, puede decirse que son de tres tipos.

Primer tipo: el socialismo cooperativo o de autogestión y su variante anarquista

Según algunos de los pensadores socialistas, los problemas creados por el capitalismo provienen del hecho de que los trabajadores no toman parte en las decisiones de la empresa, ni aprovechan sus ventajas. Ven, pues, en el establecimiento de cooperativas o de empresas autogestionadas una solución a esos problemas. Tales fórmulas tienden a reconocer a los trabajadores su calidad de persona, en lugar de reducirlos a la de una simple fuerza de trabajo. Intentan permitirles participar en la gestión de las empresas y aprovechar sus ganancias. Tales empresas podrían funcionar en el marco de una economía de mercado y entrar en competencia unas con otras.

Una variante de ese socialismo cooperativo era el socialismo anarquista. Se ha concebido ese tipo de socialismo con la convicción de que un socialismo cooperativo no podría funcionar bien sino en pequeña escala. Se preconizaba, pues, la desaparición de los estados tradicionales.¹⁰ Según los socialistas anarquistas, los estados tradicionales favorecen una concentración del poder y desresponsabilizan a los ciudadanos. En nuestros días, esta posición es defendida especialmente por los partidarios del principio *small is beautiful* [lo pequeño es bello], según el cual la dimensión de una colectividad es un factor que, por sí solo, puede impedir la realización de un proyecto de sociedad válida. Esta forma de socialismo coincide con el socialismo cooperativo en el hecho de favorecer un poder que venga “de abajo” y no “de arriba”. Sin embargo, los partidarios de esta posición consideran que si las organizaciones, así sean cooperativas, se vuelven demasiado importantes, el poder pasará inevitablemente de lo bajo a lo alto.

Segundo tipo: el socialismo de economía planificada

Otros pensadores socialistas consideran, en cambio, que los problemas asociados al capitalismo tienen su fuente en la propiedad privada de los medios de producción, tales como las empresas, las máquinas y la tierra. Recomiendan,

¹⁰ Véase el texto de Peter Kropotkin citado en la sección *Temas de reflexión* de este capítulo.

pues, la planificación de la economía y la abolición del mercado libre. Según ellos, el Estado debe adueñarse del control completo de la economía, organizar la producción de los bienes y fijar los precios de bienes y de salarios.

El sistema económico de la URSS fue una economía planificada durante la mayor parte del siglo xx. Varios consideran que las dificultades que conocieron la URSS y los otros países de economía planificada confirman que esta forma de socialismo no puede realmente funcionar, mientras que otros rechazan esta interpretación y siguen creyendo que es posible poner en acción una economía planificada viable.

En la experiencia de esos países resulta difícil distinguir lo que se debe al propio sistema de economía planificada de lo que se debió a la forma particular que tomó ese régimen, a la situación de esos países cuando lo adoptaron o a los regímenes políticos autoritarios asociados a ellos. Esta cuestión divide a los economistas y rebasa el marco de nuestro estudio. Yo creo, sin embargo, que incluso los economistas contemporáneos más socialistas se muestran bastante escépticos ante semejante sistema que, según les parece, plantea desafíos insuperables, aunque sólo fuese en el plano organizacional.

El socialismo de economía planificada es ligeramente distinto del socialismo cooperativo, en particular de su variante anarquista, la cual es abiertamente hostil al aumento de los poderes del Estado.

Tercer tipo: la socialdemocracia

Por último, otros pensadores socialistas creen que bien se pueden colmar las lagunas del capitalismo, por medio de *a)* un conjunto de leyes, *b)* programas sociales destinados a limitar las desigualdades producidas o perpetuadas por la economía de mercado de tipo capitalista, y *c)* la intervención directa del Estado en ciertos sectores de la actividad económica.

Esta cuestión se encuentra en el meollo mismo de la corriente socialdemócrata. Se puede ver a la socialdemocracia como una forma de socialismo por la cual el capitalismo queda enmarcado y completado en el sentido del bienestar común. También se puede considerar a la socialdemocracia como la forma que debe adoptar un capitalismo inteligente, que no pretende decir que el mercado es la solución de todo y que tiende a promover el bienestar común. La socialdemocracia aparece, así, tanto como de inspiración socialista —cuando se la compara con el capitalismo “salvaje”—, tanto como capitalista, cuando se la compara con el socialismo de economía planificada.

Por lo tanto, no es sorprendente que a un pensador socialdemócrata como John Stuart Mill le reprochen ser demasiado socialista los partidarios de un capitalismo puro, y ser demasiado capitalista los partidarios del socialismo de economía planificada. Tampoco es de sorprender que un país como Canadá parezca socialista a los ojos de muchos norteamericanos, y capitalista a los ojos de quienes han vivido en un país en que reinaba el socialismo de economía planificada. Más adelante volveremos a este punto. El cuadro VIII.1 retoma las principales formas de socialismo que hemos identificado.

Después de este breve análisis de los sentidos más importantes del término “socialismo”, consideremos ahora la pregunta siguiente: ¿son socialistas los países industrializados occidentales? Trataremos de responder esta pregunta con ayuda de las distinciones que acabamos de establecer.

¿Son socialistas los países industrializados occidentales en el sentido del socialismo cooperativo? No. Ciertamente es que el sector cooperativo puede ocupar un lugar bastante importante en la economía de algunos de esos países y que se esfuerza cada vez más por hacer participar a los trabajadores en el funcio-

CUADRO VIII.1. *Las principales formas del socialismo*

El socialismo en el sentido más general	Critica las lagunas del capitalismo en nombre del interés colectivo.
El socialismo obrero	Critica las lagunas del capitalismo en nombre del interés colectivo, pero en particular en lo que afecta a los obreros, considerados las “víctimas” del sistema.
El socialismo cooperativo o autogestionario (y su variante anarquista)	Preconiza las cooperativas como medio de dar poder al trabajador y de permitirle participar en el éxito de las empresas. Incluye una variante anarquista según la cual el objetivo del socialismo cooperativo sólo puede ser alcanzado en sociedades pequeñas, pues las grandes organizaciones hacen imposible el ejercicio del poder por la base (por esta razón, el Estado es considerado peligroso en sí mismo).
El socialismo de economía planificada	Preconiza la economía planificada, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, la desaparición del mercado libre, la fijación de salarios y de precios.
La socialdemocracia	Preconiza un Estado que colme las lagunas del capitalismo, especialmente por medio de: <ul style="list-style-type: none"> a) un marco jurídico, b) programas sociales, c) hacerse cargo de ciertos sectores. Esta posición es, todo bien considerado, la de un capitalismo preocupado por el interés común.

namiento de las empresas, pero este sector no es el dominante. La sindicalización puede ser un índice de la tasa de participación de los trabajadores en las empresas, pero como la actividad sindical puede centrarse tanto en la confrontación como en la cooperación, no se puede establecer un nexo directo entre la tasa de sindicalización y la participación de los trabajadores.¹¹ Además, las tasas de sindicalización varían considerablemente de un país industrializado a otro: en 1989, era de 16.4% en Estados Unidos, de 36.2% en Canadá y de cerca de 85% en Suecia.

¿Son socialistas los países industrializados occidentales en el sentido de socialismo de economía planificada? Desde luego, no. ¿Lo son en el sentido de la socialdemocracia? Algunos de ellos lo son, pasablemente.

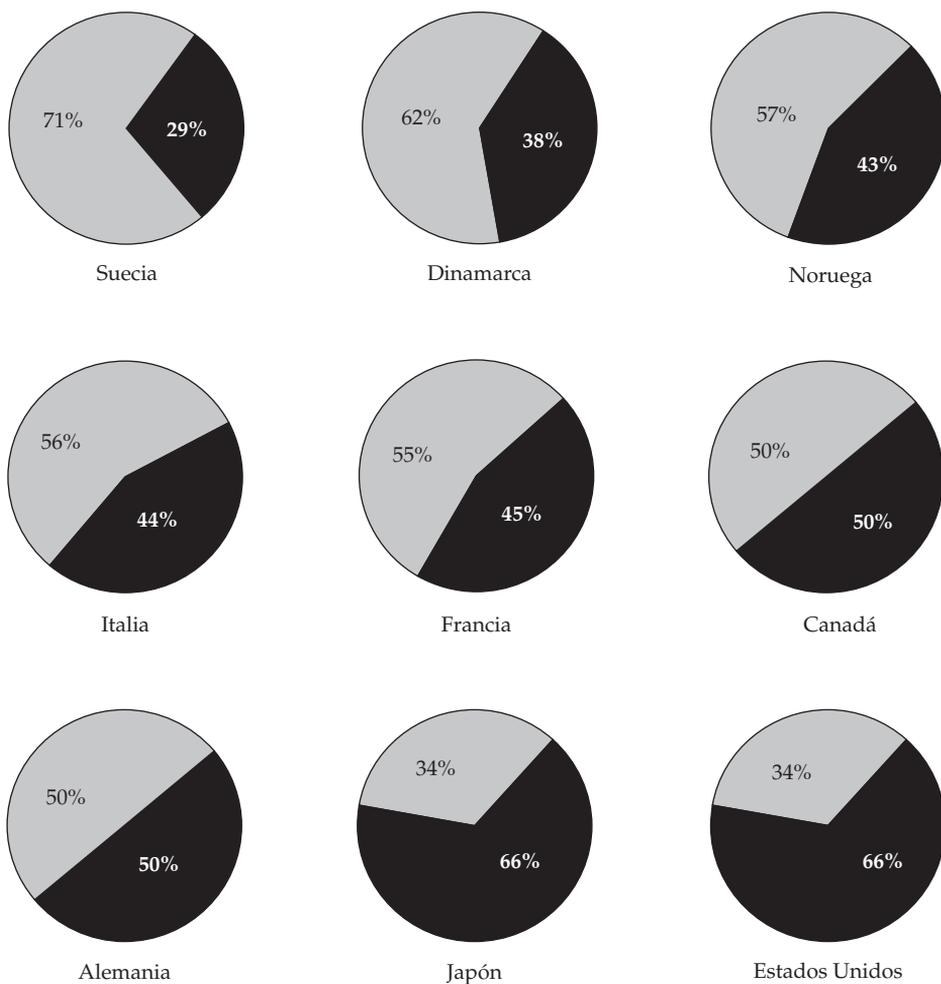
En los países industrializados contemporáneos coexisten un sector privado y un sector público importantes. Además de coexistir con un sector público importante, el sector privado ejerce sus actividades en un contexto jurídico particular, que evoluciona al paso de los años y que asegura una de las condiciones de su ejercicio, a saber: la existencia de la propiedad privada, mientras traza los límites que enmarcan su ejercicio. Pensemos, por ejemplo, en las leyes sobre el salario mínimo o sobre el control de los precios de las habitaciones, en las cuotas de producción, en los impuestos, en las subvenciones, en las leyes antimonopolios o sindicales y en las diversas reglamentaciones sobre productos y servicios. La figura VIII.3 indica la parte del conjunto de las erogaciones de las administraciones públicas en el producto interno bruto de algunos países industrializados.

La parte directa del Estado en la actividad económica de esos países es muy importante. Incluso en Estados Unidos, país que al comienzo se mostró refractario a las intervenciones del Estado, ocupa la tercera parte. Además, esta actividad responde en buena parte a "finés sociales", es decir, que tiende a colmar las lagunas del capitalismo desenfrenado, como lo muestran las figuras VIII.4 y VIII.5, que indican el reparto de las erogaciones de los gobiernos de Canadá y de Quebec.

Los diferentes gobiernos no sólo controlan la mitad de la actividad económica de un país como Canadá, sino que sus intervenciones tienden, en su mayor parte, a mantener programas sociales que limiten las desigualdades crea-

¹¹ Las cifras siguientes no deben interpretarse precipitadamente, pero revelan una diferencia significativa entre ciertos países. Entre 1974 y 1981, el número promedio de días de huelga por año por cada 1000 empleados era de 854.9 en Canadá, de 156.9 en Suecia, de 49.5 en Noruega y de 1.7 en Austria. (Véase Diane Bellemare y Lise Poulin-Simon, *Le défi du plein emploi*, Editions Saint-Martin, Montreal, 1986, p. 431.)

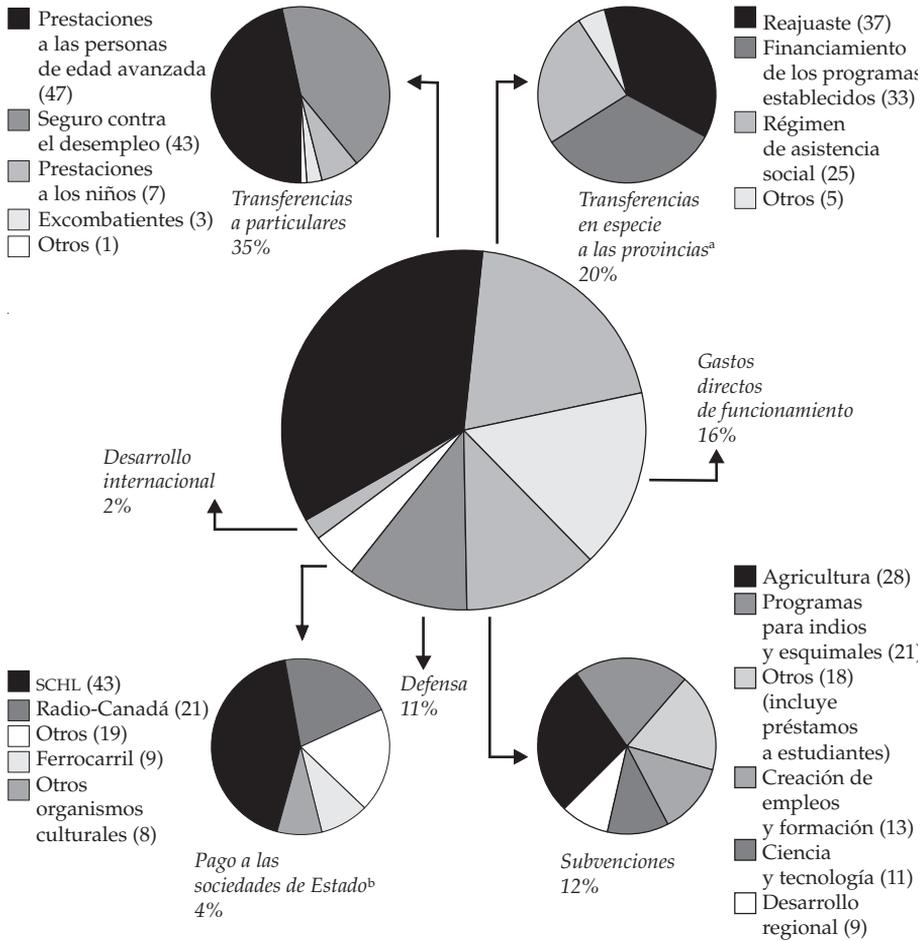
FIGURA VIII.3. Parte de las erogaciones de las administraciones públicas en el PIB de algunos países de la OCDE en 1993*



□ Erogaciones de las administraciones públicas

* *Perspectives économiques de l'OCDE*, OCDE, París, 1994, p. A29. Los porcentajes toman en cuenta todos los niveles del gobierno.

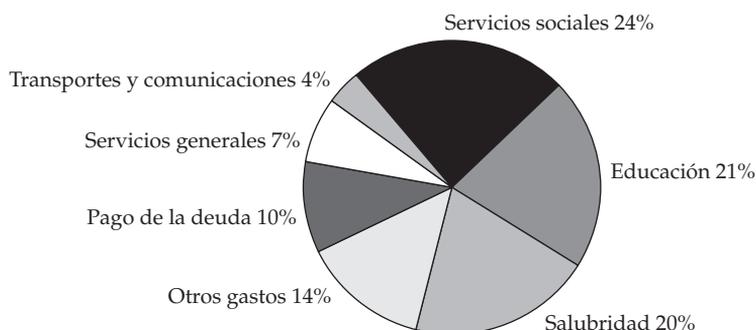
FIGURA VIII.4. Repartición de las erogaciones del gobierno de Canadá en 1991-1992*



* *Où va l'argent de vos impôts*, Ministerio de Finanzas, Ottawa, 1991. Esta gráfica excluye los gastos asociados al pago de la deuda. Es importante notar que todos los gastos representados en la gráfica quedan cubiertos por los ingresos actuales de ese gobierno, es decir, que todos esos programas son financiados según los ingresos del año. Si crece el déficit gubernamental es a causa de la deuda antes acumulada, y no a causa de los programas actuales.

^a Todas las provincias, salvo Ontario, Columbia Británica y Alberta, reciben pagos de adaptación, a fin de asegurar a las provincias menos ricas unos servicios públicos comparables a los de las provincias más ricas.

^b SCHL son las siglas de la Sociedad Canadiense de Hipotecas y Alojamiento. Los diversos programas de la SCHL, en el dominio del alojamiento social, se aplicaban, en 1993, a 660 000 alojamientos. La SCHL también hace préstamos hipotecarios para seguros.

FIGURA VIII.5. *Reparto de las erogaciones del gobierno de Quebec en 1987**

* Esta gráfica no fue concebida como su equivalente del gobierno de Canadá (figura VIII.4). Incluye el pago de la deuda, pero los gastos del conjunto de la administración de los programas no fueron representados como tales.

das o perpetuadas por la economía de mercado desenfrenada. Esas razones nos llevan a decir que un país como Canadá es socialdemócrata, es decir, que practica una forma de socialismo.

Así, a la pregunta “¿Son socialistas los países industrializados occidentales?”, podemos responder que no lo son en el sentido del socialismo cooperativo ni del socialismo de economía planificada, pero que algunos de ellos son efectivamente socialistas en el sentido de la socialdemocracia. Lo importante, para nuestros fines, es saber distinguir los diversos sentidos del término “socialismo” y reconocer que hasta los países habitualmente considerados representativos de una economía capitalista dejan un gran lugar, a veces incluso un lugar preponderante, a la actividad económica de los gobiernos.

En este capítulo hemos visto un panorama general de la economía de mercado, de sus lagunas y del lugar que ocupa la actividad económica de los gobiernos en algunas sociedades industrializadas. Nos pareció importante hacerlo por razón de la actual tendencia a ver un remedio universal en los mecanismos del mercado. Hemos visto que no era así y que hasta el análisis económico más somero justifica, muy a menudo, la intervención del Estado. Dicho todo ello, no hemos de concluir que todas las intervenciones del Estado son justificadas o, siquiera, que las maneras en que el Estado interviene, en nuestros días, son las mejores imaginables. Si se invierten recursos humanos y financieros para combatir problemas sociales, hay que hacerlo de la mejor manera posible, y ciertamente, se puede mejorar ese plan.

RESUMEN

1. Pueden hacerse juicios morales sobre los sistemas económicos.
2. En una economía de mercado de tipo capitalista en que reinara la competencia perfecta, productores y comerciantes dependerían de los consumidores y se verían obligados, en cierto modo por una “mano invisible”, a satisfacerlos sin obtener una ganancia excesiva.
3. Varios argumentos, según John Stuart Mill, demuestran las ventajas de la no-intervención del Estado en el dominio económico y social (figura VIII.6).

FIGURA VIII.6



4. Varios argumentos, según John Stuart Mill, demuestran la necesidad de la intervención del Estado en el dominio económico y social:
 - el caso en que una persona no está en posición de tomar las mejores decisiones concernientes a su propio beneficio o al de una persona que está a su cargo;
 - el caso de los monopolios naturales;
 - los casos en que hay que coordinar los intereses individuales;
 - los casos en que el sector privado es insuficiente y en que están en juego los intereses globales de una sociedad;
 - los casos en que los particulares no quieren emprender proyectos de beneficio público, por diferentes razones;
 - los casos en que unos individuos dañan a otros.
5. El término “socialismo” fue acuñado en el decenio de 1830. Reviste varias formas de críticas a la sociedad industrial y capitalista de la época.
6. Ante las lagunas del capitalismo dejado a sus propios recursos, los pensadores socialistas han propuesto, en conjunto, tres tipos de soluciones: el socialismo cooperativo o autogestivo y su variante anarquista, el socialismo de economía planificada y la socialdemocracia.
7. Los países industrializados occidentales no tienen un sistema econó-

mico de tipo socialista cooperativo o socialista de economía planificada. Sin embargo, el hecho de que el Estado desempeñe en ellos un papel importante, a veces preponderante, en la actividad económica, y de que esta actividad del Estado vaya en buena parte dirigida hacia fines sociales, permite calificar la mayor parte de las economías, sino todas, de “socialdemócratas”. Desde luego, algunas economías son más socialdemócratas que otras.

TEMAS DE REFLEXIÓN

El anarquismo de Peter Kropotkin

Peter Kropotkin (1842-1921). Filósofo y científico ruso, fue uno de los socialistas anarquistas más importantes. Era un príncipe, pero pasó la mayor parte de su vida sosteniendo que los estados eran inútiles. Publicó escritos teóricos y también participó activamente en los movimientos de agitación política de la época. denunció el giro que adoptó la Revolución de 1917 en Rusia. Sus trabajos científicos son de geografía y geología. En el fragmento que sigue, pinta su visión de la sociedad ideal.

Nuestra actividad principal, a pesar de todo, consistía en trabajar para elaborar los aspectos prácticos y teóricos del socialismo anarquista [...]

Hemos visto que está naciendo una forma nueva de sociedad en las naciones civilizadas y que debe ocupar el lugar de la antigua. Será una sociedad de iguales que no se verán obligados a vender sus brazos y sus cerebros a quienes los utilizan a su capricho. Estarán en condiciones de poner sus conocimientos y sus capacidades al servicio de la producción, y ello en un organismo concebido de tal manera que combine los esfuerzos de todos para procurar la mayor suma posible de bienestar a cada quien y dejar libre curso a la iniciativa individual más completa. Esta sociedad estará compuesta por una multitud de asociaciones reunidas en federaciones conforme a objetivos propios de cada una de las federaciones: federaciones comerciales para la producción de todo género (agrícola, industrial, intelectual, artística); federaciones para el consumo, que se ocuparán de las habitaciones, del gas, de la alimentación, de los servicios sanitarios, etc.; federaciones de comunas; federaciones de comunas con organizaciones comerciales; y por último, grupos más numerosos que cubrirán todo el país o incluso varios países, compuestos de hombres que colaborarán por encima de fronteras en la satisfacción de sus necesidades económicas,

morales, artísticas e intelectuales. Todas esas federaciones se formarán directamente por medio de libres acuerdos, como lo hacen hoy las empresas del ferrocarril o los servicios del correo de países diferentes, que cooperan sin pasar por una organización centralizada de los ferrocarriles o de los correos, y eso pese a que tales acuerdos de cooperación no responden sino a objetivos puramente egoístas y a que esas empresas pertenecen a países a menudo hostiles unos con otros. También se puede pensar en los meteorólogos, los clubes alpinos, los socorristas de la Gran Bretaña, los ciclistas, los profesores, y así sucesivamente, que cooperan mediante toda clase de trabajos comunes en busca de fines intelectuales o simplemente por placer. Se les dejará toda libertad de crear formas nuevas de producción, de invención y de organización. Se fomentará la iniciativa personal y se combatirán las tendencias a la uniformación y la centralización. Además, esa sociedad no quedará petrificada en una forma definitiva, sino que adoptará aspectos continuamente nuevos, pues será como un ser vivo que evoluciona. No se sentirá la necesidad de instaurar un gobierno porque el libre acuerdo y las federaciones desempeñarán las funciones que actualmente se arrojan los gobiernos, y porque la reducción del número de causas de conflicto permitirá someter simplemente a un arbitraje los conflictos subsistentes.¹²

La revolución keynesiana en economía

John Maynard Keynes (1883-1946). Británico, acaso sea el economista que mayor huella ha dejado en el siglo xx. Reflexionando sobre la grave crisis económica de fines de los años veinte, descubrió que la teoría económica de la época era incompleta y que, en realidad, una economía de mercado librada a sus propios medios podía conocer crisis de las que sería incapaz de recuperarse por sí sola. En ese sentido, había que identificar otra laguna de la economía de mercado, además de las ya observadas por Adam Smith y por John Stuart Mill: una economía de mercado puede conocer impulsos hacia el crecimiento, pero también impulsos para el decrecimiento. En el segundo caso, si el Estado no interviene por medio de políticas económicas apropiadas de estímulo a la actividad económica, la economía se estancará o pasará por una recesión, sin que ello se deba a los “malvados patronos” o a los “malvados sindicatos”. De este análisis se desprende la idea de que el Estado tenía un papel importante, esencial, de regulador de la actividad económica.¹³ Tal fue una de las causas del de-

¹² Peter Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, Dover, Nueva York, 1971, pp. 398-399.

¹³ La argumentación general de Keynes se presenta en las páginas 363-367 de nuestra obra *Connaissance et argumentation* (ERPI, 1992).

sarrollo de lo que fue llamado el “Estado-providencia” en el siglo xx. La cita que sigue da una idea de la posición general de Keynes ante el *laisser-faire*.

Pongamos en claro los principios generales o metafísicos sobre los cuales nos hemos apoyado de cuando en cuando para justificar el *laisser-faire*. No es verdad que los individuos posean, a título prescriptivo, una “libertad natural” en el ejercicio de sus actividades económicas. No existe ningún “pacto” que pueda conferir derechos perpetuos a los poseedores y a quienes se vuelvan poseedores. El mundo no está gobernado por la Providencia de tal manera que haga coincidir siempre el interés particular con el interés general. Y no está organizado, aquí abajo, de tal manera que los dos acaben por coincidir en la práctica. No es correcto deducir de los principios de la economía política que el interés personal debidamente aclarado actúe siempre a favor del interés general. Y tampoco es verdad que el interés personal en general sea claro; mucho más a menudo ocurre que los individuos que actúan aisladamente con vistas a sus propios objetivos particulares sean demasiado ignorantes o demasiado débiles para poder alcanzar siquiera éstos. La experiencia no demuestra, en absoluto, que los individuos, una vez reunidos en una unidad social, sean siempre menos perspicaces que cuando actúan en aislamiento.¹⁴

EJERCICIOS

1. Según la información dada sobre las posiciones de Adam Smith, ¿cree usted que él habría estado en favor de que se firmara un tratado global de libre-cambio entre Canadá y los Estados Unidos?
2. ¿Habría estado de acuerdo John Stuart Mill con el hecho de que el Estado intervenga en la economía y limite la libertad individual prohibiendo la venta de un vehículo como las motocicletas de tres ruedas? ¿Por qué?
3. ¿Habría estado de acuerdo John Stuart Mill en que el Estado intervenga en la economía y limite la libertad individual, obligando a los motociclistas a comprar un casco que respete las normas de seguridad, y a llevarlo? ¿Por qué?
4. ¿Habría estado de acuerdo John Stuart Mill con el hecho de que el Estado intervenga en la economía y posea estaciones de televisión como Radio Canadá o Radio Quebec?

¹⁴ John Maynard Keynes, *Essais sur la monnaie et l'économie*, trad. de Michel Panoff, Payot, París, 1971, p. 117.

5. ¿Habría estado de acuerdo John Stuart Mill en que el Estado creara una oficina de protección al consumidor? ¿Por qué?
6. Hagamos una experiencia imaginaria. Describa usted una sociedad en la cual las erogaciones sociales del Estado, tal como aparecen en las figuras VIII.3, VIII.4 y VIII.5 (pp. 252-254), no existen ya, y en que el Estado no se ocupa más que del ejército, la policía y la administración de justicia.
7. ¿Exagera John Stuart Mill en el pasaje citado en la página 246? Justifique su respuesta.
8. ¿Por qué un país socialdemócrata como Canadá puede ser visto, a la vez, como capitalista y como socialista?
9. ¿Qué opina usted de la idea sostenida por los anarquistas según la cual cuando una organización cualquiera se vuelve importante el poder se concentra en lo alto?
10. ¿Cuál es la idea que más le ha interesado en la lectura de este capítulo? ¿Por qué?

¿Cuáles habrían sido sus respuestas a las preguntas 2 y 33 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas de este capítulo? Si no es así, ¿sostiene usted de todos modos su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

- Beck, Séanle M., "Le pouvoir des sociétés y la politique d'État", en Yvan Bernier y Andrée Lajoie (dir.), *La protection des consommateurs, le droit de l'environnement y le pouvoir des sociétés*, Ministère des Approvisionnement et Services, Ottawa, 1986, pp. 209-254.
- Belobaba, Edward P., "L'évolution du droit de la consommation au Canada de 1945 à 1984", en Yvan Bernier y Andrée Lajoie (dir.), *La protection des consommateurs, le droit de l'environnement y le pouvoir des sociétés*, Ministère des Approvisionnement et Services, Ottawa, 1986, pp. 1-103.
- Bernier, Yvan, y Andrée Lajoie (dir.), *La protection des consommateurs, le droit de l'environnement y le pouvoir des sociétés*, Ministère des Approvisionnement et Services, Ottawa, 1986.
- McQuaig, Linda, *The Wealthy Banker's Wife, the Assault on Equality in Canada*, Penguin, Toronto, 1993.

Mill, John Stuart, *Principes d'économie politique avec quelques-unes de leurs applications d'économie sociale*, Guillaumin y Cie, París, trad. de MM. H. Dussard y Courcelle-Seneuil, 1861.

Okun, Arthur M., *Equality and Efficiency*, The Brookings Institution, Washington, 1975.

Pigou, A. C., *Socialism versus Capitalism*, Macmillan & Co. Ltd., Londres, 1960.

IX. LA ÉTICA Y LA DEMOCRACIA

La democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

ABRAHAM LINCOLN
Discurso de Gettysburg, 1863

UNA CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA

¿Está usted a favor de la democracia? Sí, sin duda. ¿Por qué? Hum... resulta tentador responder: “¿Pero por qué razón se podría estar *contra* la democracia?” Una de las razones más frecuentemente invocadas se presenta en la anécdota siguiente.

Hace algunos años, Chile estaba gobernado por un dictador, Augusto Pinochet. Un periodista le preguntó un día, en una entrevista, por qué no permitía que hubiera elecciones. Pinochet respondió que sería incorrecto conceder el derecho de voto a todo el mundo.

Mire a su alrededor —siguió diciendo—, el palacio presidencial está lleno de economistas, sociólogos, expertos en política y administradores de gran reputación. Por el contrario, una gran parte de la población es analfabeta o no entiende nada de las grandes cuestiones políticas, económicas y sociales. Si se concediera el derecho de voto a cada ciudadano, las ideas de los expertos y de los especialistas quedarían sumergidas en la masa de los juicios mal informados de la población. Eso sería absurdo. Para tomar las mejores decisiones posibles para el país es preferible, pues, remitirse a las personas que verdaderamente lo entienden. Y eso implica que no otorguemos el derecho de voto.¹

Otra versión de ese género de argumentos es la de un jefe africano: “¡La democracia de ustedes, los blancos, no vale nada! [...] ¿Qué hombre sensato puede creer que la opinión de un muchacho de 20 años que sólo piensa en perse-

¹ Opiniones emitidas en una emisión de televisión.

guir a las chicas tenga el mismo peso que la de un hombre de 60 años, cargado de la experiencia de toda una vida?"²

Desde luego, no es muy sorprendente que el dictador Pinochet haya despreciado hasta ese grado a la población de su país. Ni siquiera parecía pensar que pudiese él ser culpable, hasta cierto punto, del hecho de que una gran parte de la población de su país fuera analfabeta. En cambio, lo interesante es que el periodista no supiera qué responder al argumento de Pinochet. Pues, como éste dijo, parece cierto que la democracia no garantiza que tomemos buenas decisiones. Y, como lo subraya el jefe africano, personas mal informadas o de poca experiencia pueden tener opiniones políticas de escaso valor. Muy bien podemos concebir situaciones en que el pueblo tomara democráticamente decisiones aberrantes. Esta simple comprobación nos muestra que la democracia no es un sistema milagroso. Pero, en ese caso, ¿por qué somos todos demócratas? ¿A qué se debe que demos generalmente por sentado que la democracia es algo bueno?

LA DEMOCRACIA COMO MANERA DE ELEGIR, COMO "PROCESO DE DECISIÓN"

Después de haber mostrado que la pregunta merece plantearse, volvamos sobre nuestros pasos e intentemos proponer una caracterización de la democracia. La primera idea que espontáneamente se le ocurre a la mayoría cuando pensamos en la democracia es el principio del voto por mayoría absoluta (50% de los votos más uno). Según esta concepción, la democracia aparece como una manera de decidir, un "proceso de decisión". En el caso que nos ocupa, se trata de un método que sirve para fijar la decisión de un conjunto de personas a partir de la elección de cada una de ellas. En un sentido, sólo los individuos hacen elecciones. Para obtener decisiones colectivas hay que establecer un método que permita pasar de las elecciones individuales a las elecciones colectivas.

¿Cuáles son las características atractivas de ese proceso de decisión, o sea el voto por mayoría absoluta? Se le reconocen habitualmente al menos dos: la *neutralidad* y el *anonimato*. La idea de proceder con la ayuda de la regla de la mayoría absoluta es atractiva, en parte porque en sí misma no favorece a ningún partido o programa político en particular y da una oportunidad igual a todos los participantes. Tal es la idea de neutralidad. También es atractiva porque respeta el anonimato de los electores, es decir, el hecho de que la identidad de

² Opiniones de las que informó Yves Leclerc, *La démocratie cul-de-sac*, L'Étincelle Éditeur, Montreal-París, 1993, p. 12.

quienes votan no influya sobre el resultado de la elección: el voto de una persona cuenta tanto como el voto de cualquier otra.³ Tal es el principio de la igualdad política, segunda idea importante inseparable del concepto de democracia.

Consideremos ahora algunos casos hipotéticos.

- *Caso 1.* Se adopta una ley que rechaza el acceso al seguro de enfermedad de las personas no nacidas en Canadá, aun cuando se les ha otorgado la ciudadanía. ¿Puede decirse que se trata de una medida democrática? ¿Por qué? Y supongamos que la ley haya sido adoptada después de un referéndum en el cual participaron todos los ciudadanos, que éstos disponían de toda la información pertinente y que esta ley haya sido aprobada por más de 75% de los votos. ¿Qué evaluación global puede hacerse de esta medida?
- *Caso 2.* Un dictador decide, contra la voluntad de la población, prohibir los castigos corporales en las escuelas. ¿Qué evaluación global puede hacerse de esta decisión?
- *Caso 3.* Supongamos que en 1900 se hubiese efectuado en Quebec un referéndum de toda la población, proponiendo conceder el derecho de voto a las mujeres, y que el resultado haya sido negativo. Si el gobierno hubiese decidido, a causa de ese resultado, no otorgar el derecho de voto a las mujeres, ¿habría actuado democráticamente?
- *Caso 4.* En un país con un régimen de partido único se adopta una ley que autoriza a los ciudadanos de origen asiático a votar, como pueden hacerlo los demás ciudadanos, por los diferentes candidatos. La ley fue promulgada contra la voluntad de la mayoría de la población. ¿Deberá considerarse democrática esta decisión?

Ante tales casos, quedamos perplejos. En ciertos aspectos tienen un carácter democrático; en otros, no. ¿Por qué? ¿Cómo orientarse? Cuando nuestros juicios parecen carecer de coherencia, como acabamos de experimentar con los casos anteriores, puede ser útil establecer distinciones para separar, para aislar diferentes aspectos de una posición compleja.

³ Eso no es cierto en sentido estricto, en Canadá y en Quebec, a causa de las desigualdades de población entre las circunscripciones. Especialmente por razones geográficas y de comunidad de intereses, se acepta allí una variación que puede llegar hasta 25% entre las poblaciones de las circunscripciones. Así, el voto de un elector de una circunscripción poco populosa tiene mayor peso que el de una circunscripción populosa.

Aquí podemos hacer la distinción siguiente. Una medida política puede ser juzgada, *en sí misma*, buena o mala o también justa o injusta. Asimismo se puede juzgar que una medida política fue *adoptada siguiendo un proceso* que es democrático o no lo es. Nos encontramos así ante dos tipos de evaluaciones diferentes. En un caso se hace un juicio favorable o desfavorable de la medida misma, y en el otro se hace un juicio favorable o desfavorable del proceso que condujo a su adopción. Así, en lo tocante al *caso 1*, se dirá que la *medida en sí misma* no es ni democrática ni antidemocrática, sino, más bien, que es mala, inaceptable o incluso injusta. En cuanto *al proceso* que condujo a su adopción, se dirá que es democrático. En suma, se trata de un caso en que un proceso democrático condujo a una medida que es mala en sí misma. Esta distinción nos permite disipar nuestra confusión: el proceso es democrático, pero la medida es mala.

Examinemos ahora el *caso 2*. Aquí, nuestra distinción nos lleva, una vez más, a establecer la diferencia entre el valor de la medida misma y el valor del proceso que condujo a su adopción. El juicio que hacemos es, empero, diferente: se dirá sin duda que la medida en sí misma no es democrática ni antidemocrática, que simplemente es buena por tal y cual razón, pero que el proceso que condujo a su adopción no es democrático. En ese caso, contrariamente al caso 1, el proceso no es democrático, pero la medida aparece, sin embargo, como buena, si se la considera en sí misma. Una vez más, la distinción trazada entre la medida adoptada y el proceso que condujo a su adopción permite disipar nuestra confusión inicial. La figura IX.1 ilustra esta distinción.

¿Significa esto que nunca se puede calificar a una medida en sí misma como democrática o antidemocrática? Eso es lo que nos ha dado a entender hasta aquí nuestro examen. Pero consideremos ahora el caso 3.

En el *caso 3*, el proceso es democrático, pero la medida en sí misma es mala. Así pues, en primer análisis, se haría una evaluación idéntica a la que he-

FIGURA IX.1. *La democracia como proceso de decisión*

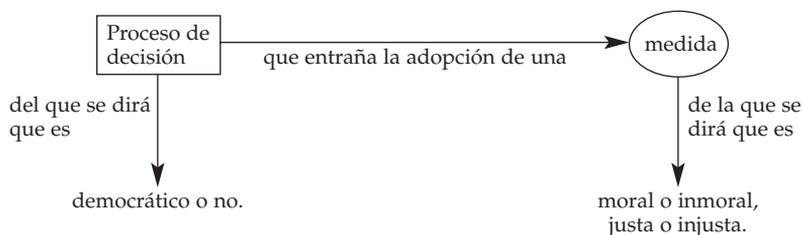
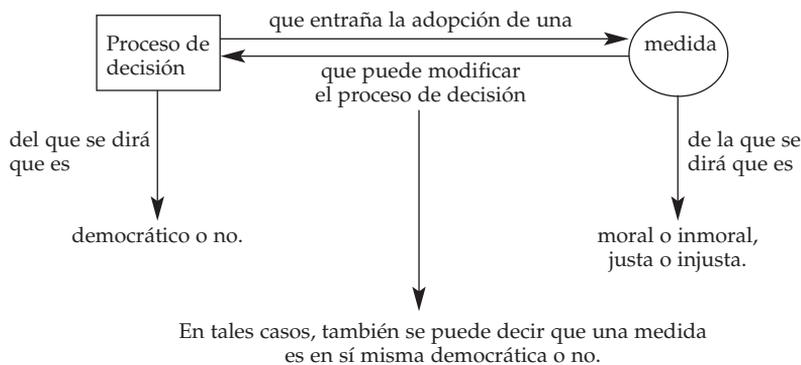


FIGURA IX.2. *Una medida puede no ser democrática*

mos hecho del caso 1. Vayamos un poco más lejos. ¿Por qué se dice que esta medida, en sí misma, es mala? Porque no va en el sentido de la igualdad política en el proceso decisorio. Esta medida va, pues, *en sí misma, en contra del proceso democrático*. Así, cuando las medidas adoptadas vienen por sí mismas a perturbar el proceso democrático, es perfectamente apropiado decir que no son democráticas. Según este análisis, el caso 3 es un ejemplo de proceso democrático que conduce a la adopción de una medida mala. Por otra parte, como ésta es mala porque va en contra del proceso democrático, *se la puede tildar de antidemocrática*. En suma, el proceso es democrático y la medida es mala porque es antidemocrática (figura IX.2). El caso 4 será juzgado de manera similar: se dirá que el proceso no es democrático, pero que la medida adoptada es buena porque favorece el proceso democrático de toma de decisiones y que, en ese sentido, ella misma es democrática.

Una vez trazadas estas distinciones, podemos derivar de ellas la clasificación siguiente.

- Tipo 1: buena medida derivada de un proceso democrático.
- Tipo 2: buena medida derivada de un proceso que no es democrático.
- Tipo 3: mala medida derivada de un proceso democrático.
- Tipo 4: mala medida derivada de un proceso que no es democrático.

El proceso democrático puede producir, por tanto, decisiones de tipo 1 (medidas buenas) y de tipo 3 (medidas malas). En ese caso, ¿por qué se debe ser demócrata?

Los límites del voto con mayoría absoluta

El voto de mayoría absoluta tiene sus límites. En primer lugar, si las personas no están bien informadas, si son incompetentes o empujadas por motivos discutibles, no conducirá necesariamente a decisiones sabias. Por tanto, puede conducir a *malas decisiones*.

En segundo lugar –tal es un caso particular del límite precedente, que es importante mencionar–, el voto de mayoría absoluta puede conducir a una dictadura de la mayoría, imponiendo éstas cargas injustificables a una minoría. Se podrá hablar aquí de *decisiones injustas*.

En tercer lugar, no toma en cuenta la intensidad de las preferencias: la posición de 51% de los electores que estarían ligeramente a favor de una medida triunfaría sobre la posición de 49% de los electores que estarían ferozmente opuestos a esta medida. Por esta razón, podría decirse que este proceso de decisión es *burdo*.

Por último, en un sistema representativo puede haber una diferencia importante entre el porcentaje de los sufragios expresados y el número de municipios ganados por un partido. Supongamos, por ejemplo, que en una elección en que se oponen dos partidos, 51% de los electores de cada municipio votan por el partido A y 49% por el partido B. El partido A se llevará todos los escaños.

Cuando se examina un proceso de decisión, se puede, en primer lugar, tratar de encontrar un método de decisión infalible. Si no lo hay, habrá que buscar el mejor método, teniendo en mente que es falible, es decir, que no siempre conduce a las mejores decisiones. Lo más frecuente es que se adopte esto para justificar la democracia:⁴ el proceso democrático es un método pacífico que permite asignar el poder y efectuar cambios en la estructura del poder. Incluye, pues, ventajas muy interesantes, pero debe reconocerse que no siempre conduce a las decisiones mejores. No obstante, en la medida en que se admite, de entrada, que se busca el sistema que entrañará menos errores, la objeción se-

⁴ Algunos autores, más modestos, consideran que la democracia sólo es ventajosa porque constituye un medio de protegerse contra los abusos de la dictadura. Ven la democracia tan sólo como una “democracia de protección”, y no como una “democracia de florecimiento” o una “democracia de desarrollo social”.

gún la cual un proceso democrático puede, a veces, conducir a malas decisiones, no tiene gran peso. Se trata entonces de justificar la democracia, no como el mejor de los sistemas de gobierno, sino, más bien, como el “menos malo”. Con ese objeto, puede ser útil e interesante poner de relieve las condiciones y los efectos del proceso democrático. Por lo general, se subrayan cuatro.⁵

Efecto 1: La protección de ciertos derechos fundamentales

Para que las elecciones sean honradas, es necesario que la oposición tenga derechos y que sea protegida contra eventuales abusos del partido en el poder. Esto presupone el reconocimiento de cierto número de derechos fundamentales (derechos de palabra, de reunión, de circulación, etc.). El primer efecto del proceso democrático mismo es el reconocimiento y la protección de ciertos derechos fundamentales.

Efecto 2: El reconocimiento del valor de quienes piensan de otra manera

El proceso democrático institucionaliza el desacuerdo y la oposición de las ideas. Requiere de los ciudadanos que se conduzcan lealmente, respetando a sus adversarios y reconociendo que el enfrentamiento de sus ideas con las de otros es un medio de hacerles avanzar.⁶

Efecto 3: La socialización y la resolución pública de los conflictos

El proceso democrático hace intervenir en los conflictos a personas a quienes éstos no conciernen directamente. La suerte de los amerindios de la bahía James o de las parejas homosexuales tal vez no me afecte directamente. El método democrático me exige, sin embargo, forjarme una opinión sobre su situación en la medida en que los diversos partidos políticos que solicitan mi adhesión adoptan posiciones precisas antes esas cuestiones. En otros términos, el método de-

⁵ Retomamos aquí algunas de las formulaciones de Charles Frankel en *The Democratic Prospect*, Harper & Row, Nueva York, 1962.

⁶ Esta cuestión es tratada en el texto *La nécessité de l'opposition*, de Walter Lippman, citado en nuestra obra *Logique de l'argumentation* (2^a ed., ERPI, 1994, pp. 408-413).

mocrático tiende a ensanchar el debate público sobre las cuestiones importantes. Si se está de acuerdo con la idea de que “dos cabezas valen más que una” (o, asimismo, que miles de cabezas valen más que una docena...), eso no puede ser más que benéfico para la resolución de los problemas. En efecto, se obliga de cierta manera a los ciudadanos a apartarse de sus preocupaciones personales para interrogarse sobre cuestiones más generales.

Como lo hemos visto en el capítulo IV, David Hume decía que nuestros juicios morales provienen del principio de empatía, del hecho de que tenemos una tendencia natural a identificarnos con otro y a experimentar sus desdichas o sus placeres. Así, se vio que dos procesos secundarios contribuían a llevarnos a adoptar un punto de vista desinteresado.

Uno de ellos consiste en el hecho de que en nuestras conversaciones nos vemos llevados a adoptar un punto de vista imparcial, a interrogarnos y a discutir sobre cosas que no nos conciernen directamente. El tercer efecto de la democracia va en ese sentido. Así, dado que la democracia fomenta los debates sobre el conjunto de las cuestiones sociales, favorece la adopción de un punto de vista imparcial.

Así, cuando una medida me afecta, tal vez sea posible que logre yo convencer a la colectividad de su valor, invocando el bienestar común, pero, seguramente, no invocando tan sólo mi propio bienestar. Por el contrario, cuando una medida no me concierne, me encuentro naturalmente colocado en la posición del espectador imparcial. Sacando el debate a la plaza pública se hace entrar en la discusión a personas que adoptan o tienen la tendencia de adoptar el punto de vista del espectador imparcial, y se favorece la formulación de argumentos aceptables para todos, y no para unos cuantos.

Efecto 4: La promoción de la educación

El proceso democrático se fundamenta en la consulta mutua de dirigentes y población. Este intercambio contribuye a la propagación de ideas, obliga a los decididores a descender de su torre de marfil y favorece la educación de los ciudadanos.

Esos cuatro efectos positivos contribuyen a favorecer las medidas del tipo 1, más que las medidas del tipo 3 (véase la p. 266).

El proceso democrático no es infalible, pues quizá conduzca a tomar malas decisiones. Por tanto, no es su carácter infalible el que se debe invocar para defenderlo, sino, más bien, el hecho de que permite la disminución de los ries-

gos de tomar malas decisiones, sobre todo por razón de los cuatro efectos que acabamos de mencionar.

LA DEMOCRACIA DIRECTA Y LA DEMOCRACIA INDIRECTA

¿Es posible la democracia directa?

El carácter directo o indirecto de la democracia es un aspecto por el cual se distinguen los regímenes democráticos. Una democracia directa es una democracia en la cual los ciudadanos toman directamente, sin intermediarios, las decisiones concernientes a la colectividad. En cambio, en una democracia indirecta los ciudadanos delegan a sus representantes el poder de decidir por ellos. Salvo en los grupos muy pequeños o en las sociedades muy pequeñas, la democracia directa es *impracticable*. En efecto, ésta exige que los ciudadanos se reúnan con mucha frecuencia, lo que causa gastos. En sociedades como las nuestras, los ciudadanos pronto se verían sobrecargados de trabajo. Habría que hacer consultas sobre un número enorme de cuestiones de escasa importancia. Además, el ciudadano medio requeriría especializarse en diversos dominios, por ejemplo, en urbanismo, ingeniería civil o salud pública. Debería consagrar, pues, todo su tiempo libre a cuestiones políticas. La imagen caricaturesca del buen ciudadano de una democracia directa es la de un personaje que pasa sus jornadas leyendo relaciones y proyectos de ley, sus veladas escuchando la cadena parlamentaria y participando en discusiones políticas de carácter técnico.

¿Es deseable la democracia directa?

Además de que la democracia directa es inaplicable a causa del problema de la sobrecarga de trabajo, *tal vez no sea deseable*, y ello por tres razones.

Para empezar, debemos considerar que la opinión de ciudadanos mal informados no es particularmente buena. Ahora bien, muchas decisiones exigen extensos conocimientos que no se pueden pedir al ciudadano medio, aun cuando se interese en la política.

En segundo lugar, todos somos susceptibles de cometer errores de razonamiento y de dejarnos influir por elementos de información no pertinentes.⁷ En

⁷ Remítase el lector a las *Preguntas preliminares* presentadas al final del libro. Normalmente, habría usted debido responder de la misma manera a las preguntas 23 y 42 que, en el fondo, son

pocas palabras, se puede carecer de información, y aunque se dispusiera de toda la información necesaria, se le puede dar mal empleo.⁸

Por último, hay que tomar en consideración el hecho de que los ciudadanos pueden verse motivados por intereses puramente egoístas. Mostremos esas tres razones con ejemplos.

El referéndum celebrado en Quebec en 1980 representa un caso muy notable, pero no excepcional, del problema que plantea la falta de información. Los electores debían decir si daban al gobierno, o no, el mandato de negociar un acuerdo de soberanía política y de asociación económica con el resto de Canadá. Aunque la cuestión fuese objeto del artículo 1 del programa del partido en el poder, y aunque el proyecto de independencia de Quebec se encontrara en el meollo mismo del debate político de los diez años anteriores a ese referéndum, menos de la mitad de los electores sabían que el acceso a la soberanía política significaba que Québec dejaría de ser una provincia de Canadá.⁹ Se trata de un caso en que numerosos ciudadanos dieron prueba de una *ignorancia imperdonable*.¹⁰

Las elecciones federales de 1988 en Canadá ofrecen, por su parte, el ejemplo de un caso en que se comprende que el ciudadano estuviese desprovisto de información. Ante semejante situación, se tiende a hablar de *ignorancia excusable*. Los tres partidos principales estaban de acuerdo en decir que lo que estaba en juego, principalmente, en esta elección, era la firma de un tratado de libre

idénticas. A la pregunta 43 habría usted debido responder “el hospital más pequeño”, y a la 59, “el partido a 9 tantos”; por lo demás, es el mismo principio el que está en juego en esas dos preguntas. A la pregunta 53 habría usted debido responder “a”, pues siempre es más probable que una persona sea solamente cajera en un banco y no que sea a la vez cajera en un banco y feminista. Por último, a la pregunta 49 habría usted debido responder “d”. En efecto, piense usted en una moneda que haya caído tres veces seguidas del lado “cara”. La probabilidad de que la próxima vez caiga del lado “cara” sigue siendo de 50%. Asimismo, no es porque los tres nacimientos precedentes hayan sido de niñas por lo que vaya a cambiar el sexo del cuarto bebé... Para otros ejemplos de errores de razonamiento muy comunes, véase el capítulo sobre los sofismas en nuestra obra *Logique de l'argumentation* (2ª ed., ERPI, 1994).

⁸ Se observa, por ejemplo, que las personas perciben más fácilmente los costos y beneficios inmediatos y “concentrados” de las políticas públicas, antes que sus efectos difusos y a largo plazo [Yannis Papadopoulos (dir.), *Présent et avenir de la démocratie directe*, Georg, Ginebra, 1994, p. 21]. Sobre el conjunto de esta cuestión, véase la importante obra de Richard Nisbett y Lee Ross, *Human inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1980.

⁹ Maurice Pinard y Richard Hamilton, “Les Québécois votent NON: le sens et la portée du vote”, en Jean Crête (dir.), *Comportement électoral au Québec*, Gaëtan Morin Éditeur, Chicoutimi, 1984, p. 361.

¹⁰ He aquí otro sorprendente ejemplo de ignorancia: en la región que yo habito, cerca de 20% de los ciudadanos no saben quién es el primer ministro de la provincia o del país. Más de la mitad ignora el nombre de su diputado provincial (55%) o federal (65%). Fuente: *La Tribune*, 28 de abril de 1995.

comercio entre Canadá y Estados Unidos. Por esta razón, a esta elección se le llamo "referendaria", es decir, parecida a un referéndum.

Los ciudadanos fueron llamados a pronunciarse sobre el valor de un tratado de varios millares de páginas sobre el cual los expertos tenían opiniones divididas. A menudo no es fácil determinar el límite entre la ignorancia excusable y la que no lo es. Existe una zona gris, difícil de precisar. Pero aquí, en contraste con el caso precedente, parece haberse exigido mucho al ciudadano medio. Sin duda, la cuestión era demasiado importante para dejar a los diputados la responsabilidad de lanzar a todo el país por un camino riesgoso. Pero tal vez era, asimismo, muy compleja para que los ciudadanos pudiesen tomar una decisión bien documentada al respecto.

También llega a ocurrir que las personas posean la información pero que "razonen mal". Mostremos esta posibilidad. Pensemos, por ejemplo, en unas medidas que han sido muy impopulares al ser implantadas, como la obligación de llevar puesto el cinturón de seguridad en automóvil, o el casco en motocicleta. Si se hubiese celebrado un referéndum a propósito de la adopción de esas medidas, no habrían sido aprobadas, pues por entonces la mayoría de la gente se oponía. A pesar de las estadísticas, muchas personas consideraban que se trataba de una intrusión inaceptable en la vida privada de los ciudadanos, y que el rechazo a esta intrusión bien valía el sacrificio de la vida de algunas personas. Muchos otros eran más sensibles a sucesos que los impresionaban que a estadísticas abstractas. Esto daba lugar a razonamientos como éste: "El amigo de mi prima cayó en un río en su auto y se ahogó porque se trabó su cinturón de seguridad. Nada me hará cambiar de idea: llevar el cinturón es peligroso". Por otra parte, las campañas que apelaban a la inteligencia de los conductores habían tenido un éxito muy moderado. En situaciones de ese género, parece que las personas están bien informadas pero no ven dónde está su verdadero beneficio.

En la práctica, la falta de información suele combinarse con los malos razonamientos, y no siempre es fácil separar sus efectos respectivos, pues ocurre que se razona mal porque se carece de información.

Finalmente, mostremos la tercera razón por la cual la democracia directa no es deseable: la motivación por intereses puramente egoístas. Ocurre que unos ciudadanos hagan reflexiones como ésta: "Ese diputado ha sido encontrado culpable de fraude, pero su acción es beneficiosa, en general, para nuestro condado; así que, votaré por él", o bien: "Ese candidato tiene ideas peligrosas, pero va a reducir los impuestos de los contribuyentes que, como yo, ganan más de cien mil dólares; por tanto, votaré por él". También se oyen reflexiones como

ésta: “Ese partido va a abolir los préstamos y las becas de estudios, pero yo ya terminé mis estudios, y eso me da lo mismo”, o bien: “Es cierto que ese diputado recomienda considerar a tal o cual grupo de ciudadanos como ciudadanos de segunda clase, pero, como yo no formo parte de ese grupo, eso no me concierne: no veo por qué no votaría yo por él”.

Como lo muestran esos ejemplos, una democracia directa que fuera dirigida por los intereses puramente egoístas de los ciudadanos no parece particularmente atractiva.

Los problemas planteados por la democracia directa en general pueden, por tanto, resumirse así:

- es *impracticable* en sociedades como la nuestra;
- *no siempre es deseable* porque el ciudadano medio puede estar mal informado y es susceptible de razonar mal y de carecer de imparcialidad.

Nos hemos detenido a examinar algunos problemas planteados por la democracia directa porque, en nuestras sociedades, algunos observadores ven en ella una panacea a los problemas planteados por la democracia indirecta. Los problemas de la democracia indirecta son mejor conocidos. Los elegidos pueden burlarse de la voluntad popular, otorgarse privilegios y manipular al electorado (véase el cuadro, abajo). Por lo demás, notemos que la democracia indirecta no está automáticamente a salvo de las deficiencias de la democracia directa: electores mal informados, que razonan mal y que son egoístas, bien pueden elegir a malos representantes.

De hecho, el dilema fundamental proviene de que deseamos tomar en cuenta las opiniones de todos, pero vemos que es necesario, por razones prácticas, recurrir a representantes. Así, queremos, por una parte, que la consulta general produzca mejores decisiones, y desconfiamos de la concentración del poder en las manos de representantes. Pero, por otra parte, comprobamos que el bienestar común a veces queda mejor servido por representantes que sigan su propia conciencia, que por representantes que reflejen la opinión general de sus electores. Esto puede explicar por qué personas que no se ven particularmente inclinadas por el utilitarismo prefieren, de todos modos, que ciertas cuestiones no sean sometidas a referendos.

*La limitación de los riesgos de la democracia indirecta**

Hay varias maneras de limitar los riesgos inherentes al gobierno representativo. Por ejemplo, se pueden celebrar elecciones frecuentes. En los países en que esos riesgos se consideran más elevados, se celebran elecciones más a menudo que en los países en que se muestra mayor deferencia a los elegidos. Así se explica la diferencia entre el mandato de dos años acordado a los miembros de la Cámara de Representantes de Estados Unidos y los mandatos máximos de cinco años confiados a los miembros de la Cámara de los Comunes de Gran Bretaña.

Una segunda manera de reducir los riesgos consiste en elegir a los representantes y a los representantes del poder ejecutivo, y hasta del poder judicial, además del poder legislativo; de ahí el contraste, por ejemplo, entre las tradiciones norteamericana y canadiense.

Una tercera manera consiste en someter el poder ejecutivo al poder legislativo elegido y [en] asegurarse de que este último sea tenido públicamente [por] responsable de sus políticas y programas, sometándolo a exámenes públicos, como ocurre en el régimen parlamentario canadiense. También se puede otorgar al ejecutivo y al legislativo poderes distintos que hagan contrapeso, como ocurre con la Presidencia y el Congreso en Estados Unidos.

Una cuarta solución consiste en otorgar a la población el poder de destituir a sus elegidos y elegidas entre las elecciones generales, como en algunos estados norteamericanos.

Un quinto medio, que se encuentra en algunas democracias, consiste en autorizar a los ciudadanos a tomar la iniciativa de referéndum, cuyo resultado obliga al legislador.

Por último, en ciertas provincias de algunos países, los propios parlamentarios pueden someter directamente cuestiones a un referéndum, y verse obligados a respetar los resultados.

Aun en los regímenes dotados de ese mecanismo de “democracia directa”, los parlamentarios desempeñan un papel primordial en el proceso de gobierno.

* *Pour une démocratie électorale renouvelée*, Comisión real sobre la reforma y el financiamiento de los partidos, Pierre Lortie, presidente, ministère des Approvisionnements et Services, Canada, Ottawa, 1991, volumen 1, pp. 27-28.

Todo ese problema repercute sobre la manera en que se concibe el papel del diputado. En efecto, el diputado tiene tradicionalmente dos papeles a veces difícilmente conciliables. Por una parte, debe representar las posiciones de sus electores o, al menos, de la mayoría de sus electores. Por otra parte, debe actuar en función del beneficio de la población que representa. Cuando la población no hace el mismo análisis que él, los dos papeles entran en conflicto. Podríamos vernos tentados a decir que uno de esos papeles siempre debe prevalecer sobre el otro y que cuando surge el conflicto, un buen diputado debiera seguir siempre su conciencia o, a la inversa, acatar siempre la opinión de la población que representa. Sin embargo, eso no es claro, ya que es fácil encontrar en la historia casos en que los representantes siguieron su propia conciencia y ello produjo catástrofes. Lo inverso también es cierto: es fácil encontrar situaciones en que ha sido un error “gobernar por sondeo”.¹¹ En pocas palabras, llega a ocurrir que los representantes son más sabios que la población, y viceversa.

LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA Y LA DEMOCRACIA DE INDIFERENCIA

Otro aspecto por el cual las democracias se distinguen unas de otras consiste en el tipo de participación de los ciudadanos. Es evidente que una democracia directa no puede prescindir de la participación de los ciudadanos. De todas maneras, como lo hemos explicado antes, aquélla es impracticable y las democracias son normalmente representativas. En tal tipo de régimen, se juzga habitualmente que la democracia es más sana cuando los ciudadanos participan activamente en la política en lugar de ser indiferentes a ella y considerar que ése es un terreno sobre el cual no tienen ningún control. Se juzga que una democracia es mejor no sólo cuando los ciudadanos participan más, sino también cuando el Estado adopta medidas para favorecer y estimular esa participación. En efecto, se considera que la *democracia participativa* incluye una dimensión educativa: debe hacer las cosas de tal modo que los ciudadanos sean capaces de tomar en sus manos la dimensión política de su vida, de encontrar gusto en ella, y de desenvolverse.

La democracia participativa no conduce necesariamente al abandono de la democracia indirecta en favor de una democracia directa. Podemos imaginar una sociedad en que la población participe enormemente en la vida política, a la vez que está siendo representada por sus elegidos. Tal sería una sociedad en que abundarían las ocasiones de intercambio y las discusiones, lo que contri-

¹¹ De allí, por cierto, la idea de un senado, de una segunda cámara cuyos miembros, nombrados o elegidos, no están ya a merced de consideraciones electoralistas y pueden, en principio, tomar en cuenta el beneficio a largo plazo de la sociedad.

buiría a formar ciudadanos más ilustrados y más capaces de hacer buenos juicios. Por lo demás, era una democracia semejante, una *democracia de desenvolvimiento*, la que preconizaba el utilitarista John Stuart Mill. A la inversa, se puede imaginar una sociedad en que la democracia es directa y que procede siempre por referéndum, pero donde solamente 5% de los ciudadanos elegibles ejercen su derecho de voto. Semejante sociedad podría ser calificada de muy “democrática” en un sentido, pues la población sería allí siempre consultada, pero no sería realmente democrática en la medida en que la población fuera indiferente y se negara a participar en la vida política.

LA DEMOCRACIA FORMAL Y LA DEMOCRACIA REAL:

¿SON DEMOCRÁTICOS NUESTROS PAÍSES?

La democracia es la forma de gobierno que da o que trata de dar a la población la ilusión de que ejerce el poder.

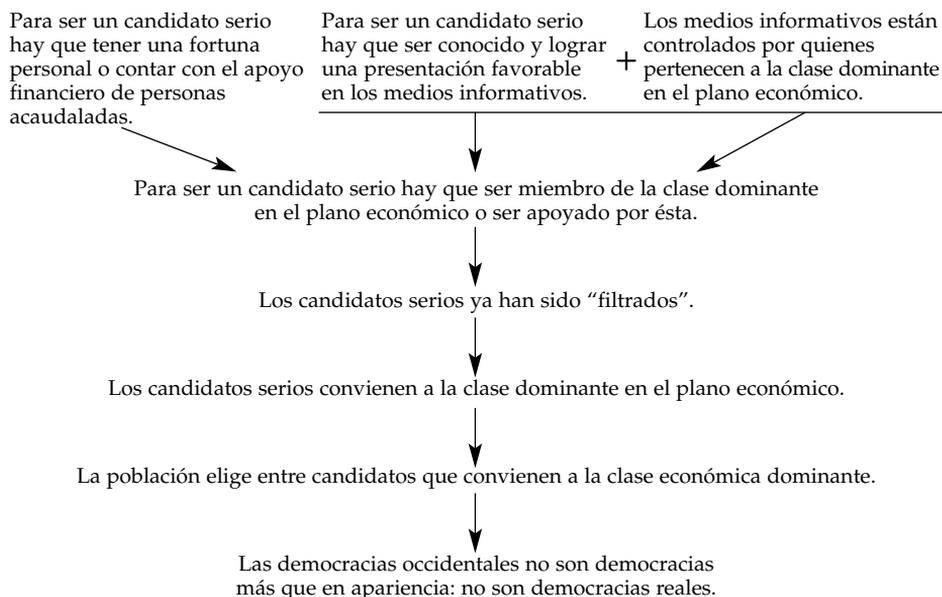
BENITO MUSSOLINI

Llega a ocurrir que se critique el *principio mismo* de la democracia, del “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”, si retomamos la fórmula de Abraham Lincoln. Se trata de la incompetencia de los ciudadanos. Como hemos visto, parece que la democracia indirecta puede reducir ese problema, así como también la democracia participativa.

Si la cuestión de la competencia de los electores provoca a veces críticas contra el principio de la democracia, resulta que las críticas más difundidas a la democracia no van contra su principio mismo. Consisten, más bien, en decir de diversas maneras que en un país como Canadá o Francia la democracia no existe más que “en el papel”, que se trata de una *democracia formal*, aparente, pero no de una *democracia real*. Dicho de otra manera, las sociedades occidentales que *pretenden ser democráticas* no lo serían en realidad. Se reconoce que no se encuentran en las constituciones, las cartas de derechos o las leyes electorales de esos países cláusulas que afirmen que ciertos individuos tienen mayores derechos políticos que otros o que ciertos ciudadanos no los tienen. Sin embargo, se sostiene que, pese a esas intenciones y esos principios loables, los individuos en realidad no son iguales en el plano político. Expongamos esta crítica de manera más detallada.¹²

¹² Retomamos argumentos de Serge-Christophe Kolm, *Les élections sont-elles la démocratie?*, Éditions du Cerf, París, 1997, y de Bob Avakian, *Democracy: Can't We do Better than That?*, Banner, Chicago, 1986.

FIGURA IX.3



Cierto es que el voto de cada ciudadano vale tanto como el de cualquier otro. Sin embargo, la población elige a su candidato entre una lista limitada de candidatos considerados serios. Ahora bien, todos los candidatos serios le hacen el juego a la clase dominante en el plano económico. ¿Por qué? Porque ya han sido "filtrados". Por una parte, para ser candidato serio hay que disponer de una fortuna personal o contar con el apoyo financiero de personas acaudaladas. Tanto en un caso como en el otro, o bien los candidatos son miembros de la clase dominante en el plano económico, o bien son apoyados por ésta. Por otra parte, también es necesario lograr una presentación favorable en los medios informativos. Ahora bien, los medios informativos están controlados por quienes pertenecen a la clase dominante en el plano económico. Se puede esquematizar esta argumentación con la figura IX.3.

En pocas palabras, *la población elige entre un menú establecido por la clase dominante en el plano económico. Por tanto, no es verdad que si la población deseara otra cosa, podría obtenerla.*

Numerosas objeciones, a veces muy diferentes unas de otras, se han lanzado contra este tipo de análisis. Entre éstas pueden notarse las siguientes:

1. Esta argumentación es correcta, pero la situación no tiene nada de trágico, pues se asegura así la elección de personas con cierto sentido de las responsabilidades.
2. Esta argumentación es incorrecta, pues se basa en la idea de que la clase dominante en el plano económico tiene un solo y mismo interés. Ahora bien, las empresas de diversos tipos desean cosas muy diferentes unas de otras. A menudo ocurre que en el mundo de los negocios un grupo de presión intenta apoyar un proyecto de ley, mientras que otro grupo de presión intenta bloquearlo. Es un mito la idea de que la clase dominante en el plano económico tiene generalmente un interés. Algunos hombres de negocios desean los cambios, otros no; algunos desean que el gobierno invierta en armamentos, otros en los sectores pacíficos, otros más en los sectores de punta no relacionados con el armamento. Algunos desean un libre cambio total con otros países, otros están en contra; algunos desean una supervisión o un control gubernamental en el dominio de los transportes, otros no; algunos desean mayores subvenciones a las empresas, otros desean su abolición; algunos quieren representantes políticos honrados que permitirán a los mejores hombres de negocios obtener más ganancias que los demás, otros quieren, en cambio, representantes políticos poco honrados que permitan a los hombres de negocios deshonestos ganar más que los otros. Hay hombres de negocios que preconizan la adopción de una ley contra la mafia para sanear el mundo de los negocios, mientras que otros no lo desean porque participan o quisieran participar en las actividades de la mafia. Hay quienes son partidarios de los especuladores, a quienes consideran verdaderos héroes, y hay otros que los ven como una especie de bandidos que no producen nada útil. Algunos desean una mano de obra educada, estable y bien formada, mientras que otros desean una mano de obra sin formación y barata.
3. Este argumento es, en parte, válido, pero la situación no tiene nada de trágico. Tal vez haya un número reducido de cosas que complacen al conjunto de la clase dominante en el plano económico y que, por tanto, les beneficia, pero este beneficio no es contrario al del conjunto de la población. Además, esta clase puede ser relativamente altruista y elegir, entre las opciones que no la dañan, la que sea mejor para el conjunto de la población. Al fin y al cabo, los hombres de negocios siempre lograrán ganar dinero, ya sea vendiendo fusiles, administrando centros para las personas de edad avanzada o vendiendo equipos contra la contaminación.

4. Esta argumentación parece válida si sólo se la considera sobre el plano teórico; pero en la práctica es refutada por los hechos. Si en las democracias occidentales no se pudiera elegir más que a candidatos o partidos que hicieran el juego a la clase dominante en el plano económico, jamás habría candidatos o partidos socialistas elegidos, pues sin duda no convienen a esa clase dominante. Ahora bien, en la mayor parte de las democracias occidentales no sólo han sido regularmente elegidos candidatos socialistas, sino que incluso partidos socialistas —habitualmente del tipo socialdemócrata— han tomado el poder, como el NPD en varias provincias canadienses, u otros en numerosos países europeos (Austria, España, Italia, Noruega, Suecia, Dinamarca, Francia, Gran Bretaña, Alemania, Grecia o Portugal) en el curso de los últimos decenios.
5. El argumento es correcto en la medida en que describe una tendencia importante de las democracias. De todas maneras, la democracia moderna es una *experiencia en curso* y pueden emplearse diversos medios para contrarrestar esta tendencia. Algunos países lo han hecho ya. Así, se puede obligar a las cadenas de televisión a ceder un tiempo de transmisión gratuito a los diversos partidos políticos. Se puede reglamentar el tiempo de transmisión de paga reservada a los partidos durante una campaña. Se pueden fijar límites a las contribuciones políticas permitidas a un partido. Se puede impedir a las compañías hacer contribuciones a los partidos políticos. Se puede hacer obligatoria la divulgación de los nombres de los ciudadanos que han contribuido al financiamiento de cada uno de los partidos. Se pueden imponer límites a las cuentas de gastos electorales de los candidatos y los partidos. Se pueden idear nuevas fórmulas de reembolso de los gastos electorales. Se puede reglamentar o prohibir la realización de sondeos durante las campañas. También se pueden reglamentar los debates televisados de los jefes políticos, las asambleas de investidura de los partidos o de los candidatos locales, los gastos de los grupos de presión. Se puede incluir o fomentar un recurso más frecuente a los procedimientos de democracia directa en las democracias representativas, o incluso idear otras fórmulas, como referendos presentados por la población o sondeos deliberativos.¹³

¹³ En Saskatchewan, la ley autoriza al gabinete provincial a someter cuestiones a referéndum. Si una respuesta obtiene más de 60% de los votos, el resultado es obligatorio, a condición de que el índice de participación haya sido, al menos, de 50%. Además, si por lo menos 15% de los electores inscritos en la más reciente elección general exige, por petición, un referéndum sobre una cuestión, el gobierno tiene que acceder a su demanda. Durante las elecciones californianas de no-

En pocas palabras, según este último punto de vista, el argumento es correcto, pero no irrefutable. Se puede ir contra esta tendencia, que por cierto no es absoluta, como lo muestra la elección de socialistas, utilizando los medios apropiados para impedir que la dominación en la esfera económica dé lugar a una dominación inaceptable en la esfera política. Además, es bueno tomar en cuenta, como hacía notar el filósofo francés Raymond Aron, que las garantías de las cartas y de las leyes, que consideramos puramente "formales", *parecen muy reales a quienes viven bajo dictaduras*. No hay que minimizar su importancia simplemente porque estamos habituados a ellas.

La evaluación detallada de cada una de esas posiciones exigiría ampliaciones que salen del marco de la presente obra. Hemos presentado los rudimentos de una reflexión ética sobre un aspecto político importante de nuestras sociedades. *Como lo hemos visto, la democracia incluye un aspecto ideal, que contiene elementos difíciles de conciliar (las versiones directa, indirecta y participativa de la democracia) y que no es fácil traducir a la práctica*. La democracia es asimismo un proceso que valoramos porque tiende a la igualdad política, la resolución pacífica de los conflictos y cambios de la estructura política. Creemos que tiende a permitir la toma de mejores decisiones, en especial porque pone a la sociedad en el camino del desarrollo social, favoreciendo la educación y la adopción de un punto de vista imparcial.

RESUMEN

1. A un proceso de decisión se le puede calificar de democrático o de no democrático, y a la medida que de él se deriva se la puede tildar de moral o de inmoral, de justa o de injusta. Cuando la propia medida influye sobre el proceso de decisión, también se la puede calificar de democrática o de no democrática.
2. Una manera de justificar el proceso democrático, reconociendo su carácter falible, consiste en subrayar el hecho de que produce los cuatro efectos siguientes:

viembre de 1990 había al menos 20 cuestiones referendarias en la boleta de voto. Cada elector había recibido un libreto de 144 páginas en que se exponían los argumentos del "sí" y del "no" para cada una de esas preguntas. Los gastos de los diversos bandos no eran limitados, y algunos todavía dicen que esos referendos son "cuestión de centavos" (fragmento de *Pour une démocratie électorale renouvelée*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 247-252).

Los sondeos deliberativos, sugeridos por James Fishkin, consistirían en pedir a algunos centenares de ciudadanos representativos del conjunto de la población que se retiraran, siguiendo el modelo de la selección de jurados y del funcionamiento de los jurados, con los jefes de los partidos, y discutir diariamente, durante unos quince días, las cuestiones políticas más importantes.

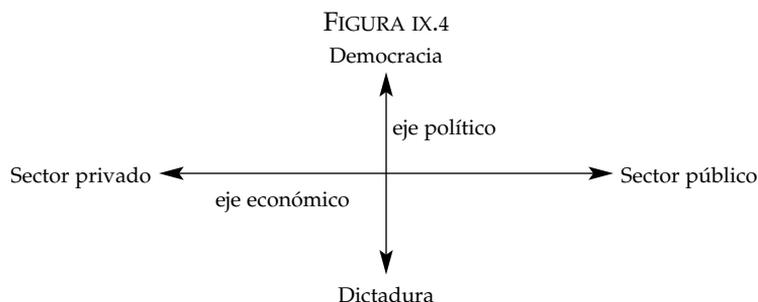
- la protección de ciertos derechos fundamentales,
 - la aceptación de puntos de vista diferentes,
 - la socialización y la resolución pública de los conflictos,
 - la promoción de la educación.
3. Bien conocidos son los problemas asociados a la democracia indirecta. Los problemas ligados a la democracia directa son de dos órdenes: para empezar, es impracticable en sociedades como las nuestras; en seguida, no siempre es deseable, porque el ciudadano medio puede estar mal informado, puede razonar mal o dar pruebas de egoísmo excesivo.
 4. El diputado desempeña dos papeles, a veces difícilmente conciliables. Por una parte, debe representar las posiciones de sus electores o de la mayoría de sus electores. Por otra parte, debe seguir su propia conciencia en la defensa de los intereses de la población a la que representa.
 5. Las democracias varían en el plan de la participación y de la indiferencia. Siendo igual todo lo demás, se tiende a valorar a las democracias en que la gente participa. Debe notarse que una democracia indirecta puede ser participativa, y una democracia directa puede no ser muy participativa.
 6. Hay una diferencia entre la democracia formal (en el papel) y la democracia real. Un argumento frecuentemente invocado en favor del carácter tan sólo formal de la democracia, tal como se practica en los países occidentales llamados democráticos, consiste en decir que los candidatos serios fueron “filtrados” por la clase económica dominante. Contra este argumento se han formulado varias críticas muy distintas.

TEMAS DE REFLEXIÓN

El eje económico y el eje político

En el capítulo anterior hemos distinguido los sistemas económicos subrayando la parte relativa, muy variable, que en ellos pueden ocupar el sector público y el sector privado. En este capítulo hemos analizado el aspecto político, explayándonos sobre la democracia.

Se puede situar al conjunto de los sistemas económicos y políticos en un diagrama que contenga dos ejes, representando uno de ellos las partes relativas ocupadas por el sector privado y por el sector público en la economía, representando el otro el aspecto democrático o dictatorial. Por ejemplo, sobre el



eje económico, como lo hemos visto en el capítulo anterior, las erogaciones de las administraciones públicas representan 34% del PIB en Estados Unidos, contra 50% en Alemania y Canadá, y 71% en Suecia. Asimismo, se podrían situar sobre el eje político los diferentes países después de haber determinado el carácter democrático de sus instituciones (figura IX.4).

Es importante recordar que esos dos ejes pueden ser bastante independientes, y que los cuatro cuadrantes de la gráfica están ocupados por países. En efecto, existen países democráticos cuyo sector público es embrionario, así como existen países muy democráticos en que predomina el sector público, como en el caso de Suecia. Si se tiende a olvidarlo es porque generalmente se opone un país como Estados Unidos a los países de economía planificada como la antigua URSS, pasando por alto a otros países.

¿Qué es ser un auténtico ciudadano? (Trudy Govier)¹⁴

Benjamin Barber, en su libro *Strong Democracy*,¹⁵ se declara defensor de una verdadera democracia participativa, y critica vigorosamente la democracia practicada en la actualidad en Estados Unidos y en varias otras naciones occidentales [...]

Según Barber, lo que principalmente caracteriza a un ciudadano es que se esfuerza por pensar en función del interés público, más que únicamente en función de sus propios deseos y de sus intereses personales. Para ser ciudadano, un individuo debe reconocer, por principio de cuentas, que no es el único que tiene deseos y necesidades. Debe pensar en función de todas las personas de su comunidad, y no sólo en función de sí mismo o de su familia. Un juicio político no expresa una elección o un interés personal sino el deseo de un mundo en el cual todos puedan ser respetados. Diciendo esto, Barber hace eco a la teoría política de Rousseau y a

¹⁴ Trudy Govier, "Global Citizenship", en *Cogito*, vol. 3, núm. 3, 1989, pp. 210-211.

¹⁵ Benjamin Barber, *Strong Democracy*, University of California Press, Berkeley, 1984.

la ética de Kant. El mundo deseado es el mundo que una comunidad pudiera compartir. En lugar de decir “yo quiero” o “yo necesito”, el ciudadano debe juzgar cuáles son las medidas políticas que serán buenas para todos. No se reflexiona como ciudadano si se está a favor de un parque público simplemente porque se quiere que la propia familia tenga una bonita vista o pueda darse buenos paseos los domingos. Para pensar y actuar como ciudadano se debe analizar cómo serán afectados todos por este empleo del terreno y sostener el proyecto del parque tan sólo si se juzga sinceramente que sería bueno para la comunidad en conjunto.

Eso no quiere decir que se presente a la comunidad, al Estado o a otra colectividad como una especie de entidad aparte, con derechos que le fueran propios: el bienestar de la comunidad debe significar tan sólo el desenvolvimiento de los individuos que allí viven. Decir que la gente debiera identificar los problemas y reflexionar sobre las medidas políticas teniendo en mente el bien de la comunidad significa que las personas debieran considerar a quienes viven en su comunidad política tan meritorios como ellas mismas, y debieran trabajar por las políticas que sirven a esas diversas personas y sus intereses considerados en conjunto. Pensar y actuar con este espíritu es pensar como ciudadano, en el sentido ético del término.

¿Cómo saber si se tiene razón cuando se pretende determinar lo que es mejor para la comunidad? Según Barber, nunca se puede estar seguro [...]. Para poner a prueba el valor de principios y de políticas, según él, hay que someterlos a la discusión pública en condiciones que permitan a los ciudadanos bien informados aquilatarlo. La discusión política desempeña, pues, un papel clave en la conducta del ciudadano y en las buenas políticas. La discusión, sin embargo, debe estar lo bastante bien informada para alcanzar su propósito. Muchas recomendaciones prácticas de Barber se hacen sobre la manera en que se podría mejorar el empleo de los modernos medios de comunicación para poner la información y los argumentos al alcance de un público numeroso, formado por personas con distintos niveles de educación.

Es erróneo creer que el interés público surgirá de la lucha de millones de intereses privados. Ello sería un error aun cuando supusiéramos que todos los que luchan tienen recursos equivalentes (en nuestros días, uno de los más evidentes es el dinero), lo que obviamente no ocurre. Los intereses privados son privados y nada más; a menudo iría contra el bien general servir sólo a ellos. No hay ningún procedimiento mágico por el cual millones de tendencias individualistas aisladas pudieran producir un estado de cosas que generara el bien común. La idea de que los intereses se pueden sumar o combinarse de otro modo de manera que propicien el interés público es, de hecho, un error de lógica: la agitación provocada por la oposición de un interés privado contra otro no produce el interés global, y no se puede dar por sentado que el uno conduzca al otro.

Los ciudadanos viven en comunidades en que sobrevienen problemas, y trabajan en conjunto para encontrar soluciones que sirvan a los intereses de la comunidad. Para ser ciudadano en el sentido profundo del término, hay que reorientar la identidad, ver y actuar desde el ángulo del interés público. Esto se asemeja a la concepción del ciudadano en que Rousseau parecía estar pensando cuando dijo que bastaba formar ciudadanos para obtener todo lo que se necesitaba. El fundamento de la ciudadanía, en el sentido político y ético del término, no reside simplemente en el territorio o el lugar de nacimiento. No se refiere a creencias comunes o a un contrato político, sino, al hecho de que hemos de comprometernos con métodos y fines comunes. Todos los que se han comprometido a adoptar tales actitudes comunes en la gestión de la comunidad son sus ciudadanos en el sentido político y ético, ya sea que tengan o no la condición legal de ciudadanos. Quienes no lo hacen no son ciudadanos en ese sentido. Desde luego, pueden votar, pero votar, según Barber, sólo es la expresión más débil de la ciudadanía. Se puede votar no sabiendo gran cosa, no haciendo nada por informarse, no contribuyendo absolutamente en nada al orden del día político o a los debates sobre los problemas actuales. Se puede votar siguiendo puramente los intereses personales, particulares. Lo que importa para ser un verdadero ciudadano no es votar como tal, sino saber identificar los problemas de la comunidad, reflexionar sobre ellos, discutir y contribuir a circunscribirlos y a resolverlos, así como a determinar sus fines y sus valores.

*Un elogio de los políticos*¹⁶

En nuestros días, los políticos tienen a menudo “mala prensa”. Las razones de ello son bien conocidas. El alto funcionario canadiense Arthur Kroeger considera, por su parte, que los ciudadanos son con frecuencia demasiado severos con ellos, por las razones presentadas a continuación. ¿Ingenuo o realista? ¡Al lector le toca juzgar!

Lo que hacen los políticos en la vida cotidiana es muy poco conocido. Un ministro, por ejemplo, dice Kroeger, tiene simultáneamente tres empleos de tiempo completo: es miembro del parlamento, encargado de un ministerio y miembro de un gobierno. Trabaja, en promedio, más de setenta horas por semana. Tiene que asistir a las reuniones del gabinete, a una reunión parlamentaria, a la sesión de preguntas en el parlamento, a juntas en el ministerio, a encuentros con los grupos de interés y, además, tiene que contestar su correspondencia. Si representa a una región alejada del país, debe tomar un avión el viernes por la tarde y viajar de tres a cuatro horas, luego, por tierra, viajar aproximadamente dos horas para ir a su ca-

¹⁶ Adaptación de fragmentos de un texto de Arthur Kroeger, “In Praise of Politicians”, en *Canadian Speeches/Issues*, vol. 4, núm. 1, marzo 1990, pp. 25-31.

sa. Pasará el sábado por la mañana en su oficina del condado y durante el resto del fin de semana deberá participar en la inauguración de un centro comunitario, en la celebración del cumpleaños número 60 de un ciudadano y en un acto en la sala parroquial para pronunciar un discurso. El domingo por la tarde volverá a la capital. Muy difícil es la vida familiar de los hombres y las mujeres políticos.

Después, Kroeger trata de sus ingresos, su salario no es enorme: en 1989, un diputado ganaba 62 000 dólares anuales, lo que no es un salario muy elevado por hora. Además, es un trabajo temporal. En cada elección, son derrotados casi 30% de los diputados. ¿Quién de nosotros invertiría tanto tiempo y energía para obtener, tal vez, un puesto que de todas maneras tendrá una probabilidad de una entre tres de perder al cabo de tres o cuatro años?

El trabajo mismo es difícil. La gente tiene toda clase de deseos contradictorios, y no hay dinero. Ahora bien, es imposible equilibrar un presupuesto haciendo reducciones que no afectarán a nadie, o imponiendo impuestos que nadie pagará. Lo que parece inútil de la burocracia a un ciudadano, es considerado por otro como algo esencial para la protección del ambiente. El trabajo es frustrante y agotador. Poco importa lo que hagan, dice Kroeger, los políticos son continuamente objeto de críticas, casi siempre en público.

Treinta y ocho por ciento de los canadienses consideran que la política es "demasiado complicada"¹⁷

[...] Los resultados de hoy se basan en 1 040 entrevistas personales efectuadas a domicilio, entre el 3 y el 6 de agosto, entre canadienses de 18 años y más. Una muestra de tanta amplitud produce resultados exactos a 4% en 19 casos de cada 20.

La pregunta planteada fue la siguiente:

"La opinión de la gente sobre la política suele variar de una persona a otra. Le ruego leer esta tarjeta y decirme cuál de los enunciados siguientes se acerca más a los sentimientos de usted con respecto a la política de Canadá.

"En nuestros días hay personas que se quejan diciendo que la política de Canadá es tan complicada que no tienen tiempo ni interés para tratar de comprender lo que ocurre.

"Otros estiman que, como ciudadanos, es su responsabilidad aprender todo lo que pueden sobre la situación política de Canadá.

"Otros más consideran que la política de Canadá es de un interés apasionante y encuentran placer en enterarse de todo lo que pueden al respecto".

[He aquí los resultados obtenidos (cuadro IX.1)]

¹⁷ *La Presse*, 29 de agosto de 1988.

CUADRO IX.1

	<i>La política es demasiado complicada</i>	<i>El ciudadano tiene la responsabilidad de informarse</i>	<i>La política es apasionante</i>	<i>No sé</i>
Canadá	38%	42%	15%	5%
<i>Edad</i>				
18-29	46%	36%	14%	4%
30-49	37%	46%	12%	4%
50 y más	32%	43%	18%	7%
<i>Sexo</i>				
Hombres	32%	46%	18%	4%
Mujeres	43%	39%	11%	6%

Separación general entre las opiniones y los deseos¹⁸ de Auguste Comte

Auguste Comte (1798-1857). Filósofo y sociólogo francés. Fue influido por Hume, por los filósofos franceses de las Luces Volney, Cabanis, Destutt de Tracy y, sobre todo, Condorcet, así como por los físicos y matemáticos franceses renombrados de la época, como Carnot, Lagrange y Laplace. A los 20 años fue secretario y colaborador del socialista utópico Saint-Simon. Se separaron después de varios años de colaboración. Comte nunca logró encontrar un trabajo estable. Incluso, John Stuart Mill llegó a organizar una suscripción para ayudarlo en 1843. Él acuñó el término “sociología”, y esta ciencia le debe mucho. El texto siguiente, reproducido casi completo, fue escrito por Comte cuando tenía 21 años.

Los gobernantes quisieran hacer admitir la máxima de que sólo ellos son capaces de ver claro en política y que, por consiguiente, sólo a ellos les corresponde opinar al respecto. Tienen una buena razón para hablar así, y los gobernados también tienen las suyas, que son precisamente las mismas, para negarse a admitir ese principio que, efectivamente, considerado en sí mismo y sin ningún prejuicio ni de gobernante ni de gobernado, es totalmente absurdo [...]

¹⁸ Auguste Comte, *Du pouvoir spirituel*, Librairie Générale, París, 1978.

Pero, a este respecto, se ha pasado de un exceso a otro. Combatiendo la ridícula pretensión del saber político exclusivo de los gobernantes, se ha engendrado en los gobernados el prejuicio, no menos ridículo aunque menos peligroso, de que cualquier hombre es capaz de formarse, por su solo instinto, una opinión justa sobre el sistema político, y cada quien ha pretendido erigirse en legislador.

Es singular, como lo ha hecho observar Condorcet,¹⁹ que los hombres juzgan impertinente pretender saber de física o de astronomía, etc., sin haber estudiado esas ciencias, y que al mismo tiempo crean que todo el mundo debe conocer la ciencia política y tener una opinión fija y tajante sobre sus principios más abstractos, sin que sea necesario haberse tomado la molestia de reflexionar, ni haberla convertido en objeto especial de estudio [...]

Sin embargo, para conciliar todo, para excluir ese prejuicio, sin recordar el principio de indiferencia política tan caro a los gobernantes, sería bueno distinguir, más de lo que se ha hecho, las opiniones de los deseos. Es razonable, es natural, es necesario que todo ciudadano tenga deseos políticos, porque cada quien tiene un interés cualquiera en la conducción de los asuntos sociales; por ejemplo, es muy sencillo que todos los ciudadanos que no son de la clase de los privilegiados y que viven del producto de su trabajo, deseen la libertad, la paz, la prosperidad industrial, la economía en los gastos públicos y el buen empleo del impuesto. Pero una opinión política implica más que simples deseos; es, por añadidura, la expresión, las más de las veces muy afirmativa y muy absoluta, de que esos deseos sólo pueden ser satisfechos por tales y cuales medios, y de ninguna manera por otros. Ahora bien, sobre esto es ridículo e irrazonable pronunciarse sin haber reflexionado especialmente. Pues es evidente que en esta pregunta: "Tal medida, tal institución, ¿es la apropiada para alcanzar un objetivo dado?", hay una cadena de razonamientos y reflexiones que para ser bien hecha exige un estudio particular de ese género de consideraciones; y, a falta de ello, se crearán apropiados para alcanzar un objetivo ciertos medios que tendrían un efecto absolutamente opuesto. Es así como muchas personas desean sinceramente la libertad y la paz, y que al mismo tiempo tienen una idea tan falsa de los medios adecuados para procurarlas que, si éstos se pusieran en práctica, llevarían, por el contrario, al desorden y la arbitrariedad.

A mi parecer, de este análisis de las opiniones y de los deseos en política resultan dos consecuencias importantes.

En primer lugar, mirando las cosas de esta manera, y no considerando las opiniones políticas de los hombres no ilustrados sino como la expresión de deseos, confundida con la de los medios, se verá que existe mayor uniformidad de la que ordinariamente se imagina en las voluntades políticas de una nación. En Francia,

¹⁹ Cf. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), discurso preliminar.

por ejemplo, entre los individuos que profesan las opiniones retrógradas²⁰ no hay más que un número pequeño, compuesto de antiguos privilegiados, que realmente desean (es decir, con conocimiento de causa) el restablecimiento de las antiguas instituciones; la masa quiere, en el fondo, como todo el mundo, la libertad, la paz y la economía; si a ese deseo une la idea del régimen feudal, es únicamente porque lo considera como el único capaz de garantizarle esos bienes.

En segundo lugar, se ve derivar del mismo análisis, me parece, la determinación de la parte que la masa de una nación debe tomar en el gobierno. *Sólo el público debe indicar el objetivo, porque si no sabe siempre lo que se necesita, sabe perfectamente lo que quiere, y nadie debe arrogarse el derecho de querer por él. Pero en cuanto a los medios de alcanzar ese objetivo, toca a los sabios en política ocuparse exclusivamente en ellos una vez indicado claramente aquél por la opinión pública.*²¹ Sería absurdo que la masa quisiera razonar sobre ello. La opinión pública debe querer, los publicistas²² proponer los medios de ejecución, y los gobernantes ejecutar. Mientras esas tres funciones no sean distintas, habrá confusión y arbitrariedad en mayor o menor grado.

En pocas palabras, cuando la política se haya convertido en una ciencia positiva, el público deberá otorgar a los publicistas y les otorgará necesariamente la misma confianza en la política que ahora otorga a los astrónomos en la astronomía, a los médicos en la medicina, etc., con la diferencia, empero, de que a él le tocará exclusivamente indicar el objetivo y la dirección del trabajo.

Esta confianza que ha tenido los inconvenientes más graves, mientras la política ha sido vaga, misteriosa, juzgable [...] no tendrá más, cuando la política sea una ciencia positiva, es decir de observación, que la confianza que otorgamos diariamente y sin temor a un médico y en la que, sin embargo, a menudo está en juego nuestra vida.

En ese estado de cosas, la sumisión que se debe a la razón, y las precauciones que deben tomarse contra la arbitrariedad, quedarán perfectamente conciliadas.

²⁰ En sentido propio: los que estiman que hay que volver atrás respecto de las innovaciones revolucionarias [...]

²¹ Las cursivas son nuestras.

²² Nota de P. Blackburn: en el vocabulario de Comte, "publicista" significa "teórico político".

EJERCICIOS

1. A la luz de las distinciones establecidas en este capítulo, precise usted cuál es el problema planteado por esta ciudadana.

Preguntas al diputado²³

Señor Ricardo López,

Diputado conservador de Chateauguay

En el programa "Derecho de palabra" del 13 de marzo de 1987 declaró usted: "Yo votaría por el restablecimiento de la pena de muerte, pues en mi condado dos electores de cada tres están en favor de eso".

Si siete electores de cada diez desearan que Canadá cerrara la puerta a los inmigrantes, ¿iría usted a pedir a su jefe, M. Mulroney, modificar la ley en ese sentido? Siendo inmigrante usted mismo, ¿cuál sería su posición?

Podría predecirse fácilmente que al menos nueve electores de cada diez están contra un aumento de los impuestos. ¿Va a votar contra el presupuesto de su colega y del gobierno? Estoy segura de que no.

¿Votará por la pena de muerte porque quiere representar la opinión de sus electores o porque, según sus propias convicciones profundas, está en pro de la pena de muerte?

Danielle Jazmín, Montreal

2. ¿Qué responder a alguien que afirme: "Una democracia no garantiza que se toman buenas decisiones? Por consiguiente, ¿es preferible rechazar la democracia?"
3. ¿Se interesa usted en la política? Si no, explique por qué. En caso afirmativo, ¿qué piensa de quienes no se interesan en ella?
4. Comente la posición siguiente: "La democracia no consiste en meter periódicamente una boleta de voto en una urna, en delegar los poderes a uno o a varios elegidos, y luego en desinteresarse de la cosa y abstenerse de participar en la vida política durante tres o cuatro años. La que la define es la intervención continua del ciudadano, no sólo en los asuntos del país, sino también en los de la región, de la ciudad o de la aldea. La democracia sólo es eficaz si existe por doquier y en todo momento. El ciudadano es un hombre que no deja a otros el trabajo de decidir su suerte".²⁴

²³ *La Presse*, 30 de marzo de 1987.

²⁴ Adaptación de una cita de Pierre Mendès-France, tomada de Jacques T. Godbout, *La participation politique: leçons des dernières décennies*, en Jacques T. Godbout (dir.), *La participation politique*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1991, p. 21.

5. Comente la posición siguiente: “La democracia no es la inclusión permanente de las pasiones y los sentimientos populares en la discusión de los problemas del Estado. El simple ciudadano que es un verdadero demócrata se forja en silencio un juicio sobre el gobierno de su país. Cuando se le consulta, a intervalos regulares, para la elección de un diputado, por ejemplo, expresa su acuerdo o su desacuerdo. Después de lo cual, como es normal y sano, vuelve a sus preocupaciones personales, que tienen su importancia”.²⁵
6. ¿Cuál es la razón por la que habitualmente se juzga que un índice de participación poco elevado en las elecciones es mala señal para la democracia?
7. Piense usted en la opinión pública actual sobre diversas cuestiones políticas. ¿Existen preguntas que se negaría a someter a un referéndum? ¿Por qué?
8. Lord Acton dijo, en el siglo XIX: “El poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”. ¿Qué quiere decir eso? ¿Está usted de acuerdo?
9. Una estudiante me dijo dos días antes de una elección importante: “Nunca me he interesado en la política. Lo he escuchado a usted durante el curso... Veo que es importante lo que está en juego en la próxima elección, pero no tengo tiempo de meterme en eso y de formarme una idea medianamente clara. Reflexionaré sobre ello la próxima vez, pero para esta elección es demasiado tarde. Antes que ir tontamente a votar por un candidato o por un partido de los que no sé nada, creo que voy a abstenerme. ¿Cree usted que, desde el punto de vista moral, eso es lo que yo debiera hacer?” ¿Qué le habría usted contestado?
10. En su opinión, ¿cuales son las medidas que podrían mejorar la vida democrática de nuestras sociedades?

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 13, 24, 34 y 47 de la sección “Preguntas preliminares” de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿sostiene usted, de todas maneras, su posición? ¿La matiza? ¿La abandona?

²⁵ Adaptación de una cita de Michel Debré, tomada de Jacques T. Godbout, *op. cit.*, p. 21.

PARA SABER MÁS...

- Dahl, Robert, *L'analyse politique contemporaine*, Robert Laffont, París, 1973.
- Dahl, Robert A., *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New Haven.
- Godbout, Jacques T. (dir.), *La participation politique: leçons des dernières décennies*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1991.
- Govier, Trudy, "Global Citizenship", *Cogito*, vol. 3, núm. 3, 1989, pp. 208-216.
- Kolm, Serge-Christophe, *Les élections sont-elles la démocratie?*, Éditions du Cerf, París, 1977.
- Leclerc, Yves, *La démocratie cul-de-sac*, L'Étincelle éditeur, Montreal-París, 1993.
- Macpherson, C. B., *Principes et limites de la démocratie libérale*, Boréal Express/ La Découverte, Montreal-París, 1985.
- Nelson, William, *On Justifying Democracy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.
- Papadopolous, Yannis (dir.), *Présent et avenir de la démocratie directe*, Georg, Ginebra, 1994.
- Watson, Patrick, y Benjamin Barber, *La lutte pour la démocratie*, Quebec/ Amérique, Montreal, 1988.

X. LA JUSTICIA

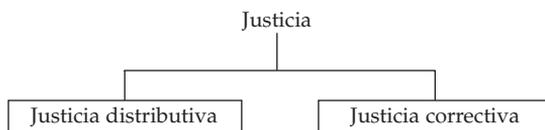
LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y LA JUSTICIA CORRECTIVA

Habitualmente, se distinguen dos tipos de cuestiones en relación con la justicia. En primer lugar, los asuntos concernientes a la manera en que los beneficios y los cargos se reparten entre los miembros de una comunidad. Se puede pensar, aquí, en las preguntas referentes a la distribución de los ingresos, por ejemplo: “¿Se debe instaurar o conservar un salario mínimo?”, o bien: “Los índices de gravamen del ingreso, ¿deben ser progresivos?” Se habla entonces de cuestiones tocantes a la justicia *distributiva*.

En segundo lugar, las cuestiones relacionadas con lo que permite “reparar” en cierto sentido un daño que se ha causado o una injusticia que se ha cometido. Al respecto, se puede pensar en las cuestiones concernientes a las penas dirigidas a *compensar* los perjuicios sufridos por las víctimas, a *anular las ventajas* que han obtenido los culpables, y aun a castigar a quienes han cometido injusticias. Preguntas como “¿Sería justo retirar de por vida la licencia de conducir a quienes se han declarado culpables de manejar en estado de ebriedad?”, o bien: “Los propietarios o administradores de compañías que se han declarado culpables de delitos contra el ambiente, ¿debieran poder ser enviados a prisión?”, son preguntas que dependen de la justicia *correctiva* (figura X.1).

Hablaremos muy poco de la justicia correctiva en este capítulo, pues de otro modo tendríamos que explayarnos demasiado. Se trata de un vasto dominio que engloba problemas éticos múltiples, en especial las cuestiones de la pena capital, los castigos corporales, los castigos que afectan la reputación de un individuo, la proporcionalidad de las penas respecto de la gravedad de los de-

FIGURA X.1. *Dos tipos de justicia*



litos, los delitos contra el ambiente, etc. ¡Aunque hablaremos poco de esta rama de la justicia, no hay que concluir de ello que se trata de un ámbito insignificante, muy por el contrario!

Como hemos visto, la justicia distributiva se relaciona con la manera en que se reparten los beneficios y las cargas entre los miembros de una comunidad. ¿De qué tipos de beneficios y de cargas se trata? Puede tratarse en especial de algunos de los elementos tratados en los dos capítulos anteriores. El sistema económico de un país y su marco jurídico distribuyen beneficios y cargas entre los individuos y los grupos. Las leyes sobre el salario mínimo, sobre la publicidad engañosa y sobre la igualdad salarial, los reglamentos concernientes a la sindicalización, la fijación de precios por las empresas de un mismo sector, el financiamiento de los programas sociales, la asignación de fondos a los veteranos, a los autóctonos o a sus familias, las exenciones fiscales otorgadas a las personas minusválidas, a los padres, a los estudiantes y a los inversionistas, y los programas de igualdad de acceso en cuestión de empleo son otras tantas medidas que tienen repercusiones redistributivas. En efecto, reparten los ingresos y las otras ventajas económicas de una manera diferente de la que se efectuaría espontáneamente.

Hace poco tiempo pudo leerse en los periódicos que en Pakistán, empresarios compran a niños y los hacen trabajar en condiciones infrahumanas. Un niño de 12 años que había pasado por esta esclavitud y la había denunciado públicamente, acababa de ser asesinado.¹ Es éste un ejemplo manifiesto de sistema económico y de marco jurídico y político que causa un problema en el plano de la justicia distributiva: ¿quién podría considerar justa una sociedad en que existe semejante forma de esclavitud!

Los beneficios y las cargas que son el objeto de la justicia distributiva no sólo son económicos. También pueden depender de la política, por ejemplo. El poder político quizá esté repartido de forma injusta. Al correr de los siglos, las sociedades han distribuido de maneras muy distintas los privilegios políticos. En ciertas épocas, la persona o las personas de mayor edad eran quienes tomaban las decisiones de carácter político. En las monarquías, el poder político estaba concentrado en las manos del rey o de la reina. En las teocracias, el poder

¹ "Iqbal [Masih] había sido vendido por sus padres a la edad de cuatro años y pasó la mayor parte de los seis años siguientes encadenado a un telar. Cuando por fin lo liberaron, les debía aún a sus patrones 13 000 rupias. Le pagaban una rupia al día [...] Los propietarios de fábricas de alfombras prefieren a los niños porque sus manos, tan pequeñas, pueden hacer los nudos más delicados [...] según la Comisión de los Derechos de la Persona, unos seis millones de niños de 14 años o menos trabajan en Pakistán, esencialmente en las fábricas de tapices o en las ladrilleras, así como en las explotaciones agrícolas o como sirvientes", *La Presse*, 19 de abril de 1995 (Associated Press).

político pertenecía a las autoridades religiosas. Se combinaron así, a veces, las dos fórmulas, pretendiendo que el rey o la reina gobernaba por delegación divina: el monarca era visto como una especie de representante de la divinidad, lo que le hacía un tanto menos impugnable. Durante largo tiempo, en varios países europeos se vendieron los puestos de funcionario y hasta de juez, y a veces se les podía legar a los hijos. En la época de la nobleza, los poderes económicos y políticos estaban ligados a los orígenes familiares de un individuo. Aún muy recientemente, el derecho de voto sólo pertenecía a los propietarios² o a los individuos de una raza o de un sexo dado.

En nuestras sociedades, el poder político es más igualitario hoy, pues aprovechamos, al menos formalmente, las ventajas de la democracia. Y sin embargo, como lo hemos visto en el capítulo anterior, la igualdad política no se reduce al derecho al voto, y de allí la importancia de tratar de establecer sistemas políticos mejores.

Hasta aquí hemos distinguido la justicia distributiva de la justicia correctiva. También hemos mostrado, por medio de ejemplos tomados de los dominios económico y político, la naturaleza de las cargas y de los beneficios a los que hace referencia la justicia distributiva. Terminemos esta ojeada con una última observación.

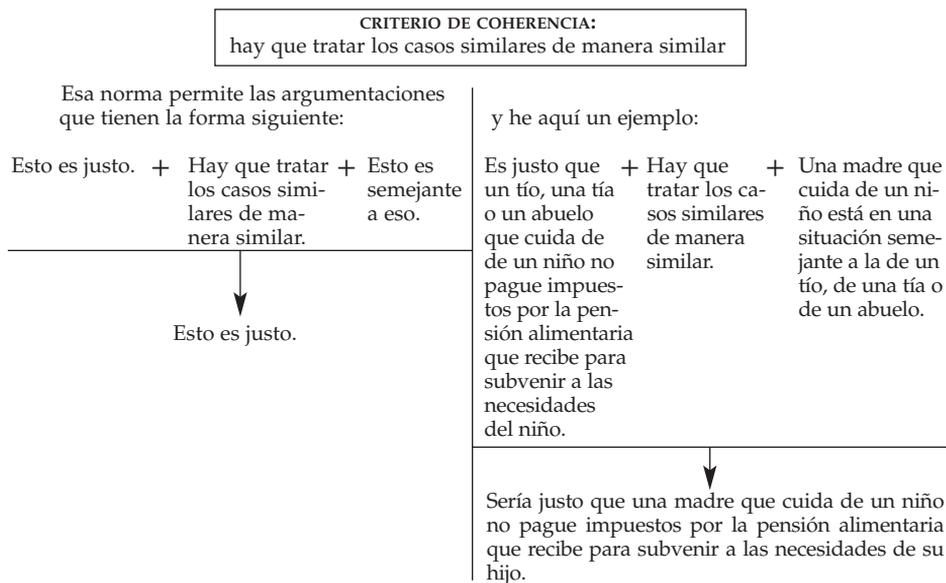
Muy a menudo, las instituciones que nos parecen más naturales no lo son en realidad. Espontáneamente, a veces quizá se tienda a juzgar que nuestra sociedad representa "lo natural". Ahora bien, una ojeada a otros países o a otras épocas permite ver que nuestra concepción de la organización familiar, la propiedad privada, la duración semanal del trabajo, la extensión de los servicios sociales o el derecho al voto no tiene nada de natural. Antes bien, se trata de creaciones culturales, humanas, artificiales, que no son eternas. Por tanto, podemos preguntarnos cuáles son, entre toda esta variedad de instituciones y de maneras de proceder, las mejores en el plano de la justicia y, más fundamentalmente, cuáles son las normas de lo justo. Esto es lo que vamos a examinar en la sección siguiente.

LA NORMA DE COHERENCIA

Una primera norma de justicia reside en la coherencia. Según esa norma general, "hay que tratar los casos similares de manera similar" (figura x.2).

² En Quebec, desde hace sólo unos 30 años, los ciudadanos que no son propietarios tienen el derecho de votar en el nivel municipal.

FIGURA X.2



La idea subyacente de ese principio puede formularse así: "Si se reconoce que esto es justo y que eso es semejante a esto, también debiera decirse que esto es justo". En otras palabras, el argumento consiste en *transferir un juicio inicial* de justicia o de injusticia a un *nuevo caso* que es esencialmente similar. Ese tipo de argumento es muy frecuente. Se le emplea habitualmente para formarse una idea propia comparando un caso sobre el cual se vacila con uno acerca del cual se tiene una opinión clara. Entonces se busca en el "banco" de casos claros uno esencialmente similar.

Sin embargo, este procedimiento no siempre permite resolver el problema inicial. Después de todo, tal vez no se encuentre un caso claro correspondiente. También puede ocurrir que se encuentre más de uno y que ellos lleguen a conclusiones distintas. ¡Por último, también puede ser que la operación siempre confusión haciéndonos ver que un caso que nos parecía claro no lo es tanto! Cuando ello ocurre, estamos ante dos problemas, en lugar de uno.

Esta estrategia, no infalible pero muy útil, no sólo nos sirve cuando queremos formarnos nuestra propia idea. También cuando en nuestras discusiones con otros utilizamos como premisa un juicio moral que creemos compartir con nuestro interlocutor para convencerlo de que lo aplique en un caso que nos parece similar. Veamos un ejemplo.

La igualdad de los salarios

María: Es el azar el que hace que se nazca en una familia rica o en una familia pobre. Ahora bien, la riqueza de una familia puede ser una ventaja para un niño. Y sin embargo, no es injusta.

Natalia: Tienes razón, no es injusta.

María: Y bien, también es el azar el que hace que se nazca del sexo masculino o del femenino. Es exactamente como lo de las familias ricas. Por consiguiente, si hay sectores en que los hombres ganan más que las mujeres por el mismo trabajo, eso no tiene nada de injusto.

Natalia: ¿Cómo? ¡Espera un poco! Eso no funciona, tu razonamiento...

Hum...

En esta conversación, María intenta hacer que Natalia reconozca algo en lo que ésta probablemente no cree. Para lograrlo, intenta convencerla de aplicar a un caso problemático un juicio que ella hace sobre un caso probablemente más claro.

Pero Natalia resiste. Puede utilizar dos estrategias argumentativas para responder a María: una, decir que ese caso la ha hecho reflexionar y que después de todo no está muy segura de que las desigualdades debidas a la situación económica de la familia no sean injustas; otra: retractarse de su juicio inicial. También puede mantener ese juicio inicial, pero negar que el otro caso sea esencialmente similar.

Esas dos estrategias ponen de manifiesto dos de los límites de la norma de coherencia. El primero es que esa norma sólo nos permite *transferir* un juicio de justicia o de injusticia de un caso a otro. No permite, por sí solo, sostener que algo es justo o injusto. Un niño que preguntara: “¿Qué es una cosa justa?” y al que se respondiera: “Cuando una primera cosa es justa y una segunda es semejante a la primera, la segunda también es justa”, ¡no habría comprendido mucho!³ El segundo límite de la norma de coherencia es que no precisa lo que hace que dos casos sean o no sean similares.

Con objeto de arrojar un poco de luz sobre esos dos problemas, los filósofos han examinado la manera en que razonamos cuando se trata de cuestiones de justicia. Ello les ha permitido comprobar que existen normas de justicia más fundamentales que la norma de coherencia.

³ Sería, casi, como si un niño preguntara: “¿Qué es el color amarillo?” y se le respondiera: “Cuando alguna cosa es amarilla y alguna otra cosa es del mismo color, esta última también es amarilla”.

LAS NORMAS FUNDAMENTALES DE JUSTICIA

Todos reconocen que lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto mérito; sólo que no todos entienden que el mérito sea el mismo.

ARISTÓTELES

Ética nicomaquea, libro V, 3

La idea que se nos ocurre espontáneamente cuando hablamos de una ley justa es que debe tratar a todo el mundo de manera igual. Por ejemplo, en cuestión de impuestos, una ley justa debiera tratar a todos los contribuyentes de manera igual. De hecho, ya se hable de acciones, de leyes o de instituciones, la idea de justicia siempre implica de una manera o de otra la idea de igualdad.

Pero hay más, pues existen leyes, consideradas justas, que dan privilegios o que imponen cargas a ciertas categorías de ciudadanos. Tal es el caso, por ejemplo, de los poderes otorgados a los diputados, de los castigos impuestos a los culpables o de las responsabilidades particulares que incumben a los padres o a los miembros de ciertos grupos profesionales. Por tanto, no se puede decir que una ley justa recomienda siempre la misma cosa para cada individuo.

Si reconocemos que la idea de justicia implica la idea de igualdad, pero que la justicia no implica que se recomiende la misma cosa para cada individuo, llegamos a la idea según la cual *toda desigualdad que toque los intereses de los individuos, que parezca arbitraria y por la cual no pueda darse ninguna razón válida, debe ser tenida por injusta*. Henry Sidgwick resumió así esta idea, que llamaremos el principio de Sidgwick: “La justicia distributiva no necesariamente significa la igualdad sino, más bien, la ausencia de desigualdad arbitraria”.

Principio de Sidgwick

La justicia distributiva no necesariamente significa la igualdad, sino, más bien, la ausencia de desigualdad arbitraria.

La pregunta que se plantea ahora consiste, desde luego, en saber qué es una desigualdad arbitraria. Se puede responder diciendo que se trata de *una ventaja o de una desventaja que un individuo no merece*.

Y ¿qué es lo que hace que se merezca o no se merezca algo? Pueden invocarse varios principios, como lo decía Aristóteles hace más de dos mil años en la frase citada al comienzo de esta sección. Veamos los principios que habitualmente se consideran los más importantes.

Ejemplo 1. La asistencia social o “Ella lo merece porque lo necesita”

Una mujer desempleada tiene dos hijos y su marido acaba de morir en un accidente automovilístico. Hace una solicitud de asistencia social. Se le asigna una cantidad, tomando en cuenta su situación: recibirá más porque tiene hijos. Que los tenga, también le permite obtener asignaciones familiares y créditos de impuestos. ¿Lo merece? Probablemente tenderemos a responder que sí, porque *ella lo necesita* y están en juego necesidades esenciales. ¿Es justo que reciba más porque tiene hijos? Sí, porque sus necesidades esenciales son más grandes o bien —otra manera de decir lo mismo— porque también sus hijos merecen que se satisfagan sus necesidades esenciales.

En cambio, si esta mujer posee ingresos ocultos provenientes de otras fuentes, no merece recibir la asistencia social, dado que no están en juego sus necesidades esenciales. De igual modo, cuanto más responsable de su situación nos parezca, más vacilaremos en decir que merece esta ayuda.⁴

En un caso como éste, puede verse que la *norma de necesidad* conduce al otorgamiento de beneficios en el plano financiero. Esa misma norma permitiría también justificar nuestros juicios de justicia y de injusticia concernientes a casos como el financiamiento de un sistema público de educación o el reembolso de gastos particulares hechos por personas minusválidas.

Ejemplo 2. La atleta despojada o “Ella lo merece porque es mejor”

En la Olimpiada de Barcelona, en 1992, la campeona canadiense de nado sincronizado Sylvie Fréchette fue privada de la medalla de oro porque un juez había cometido un error escribiendo su nota en el teclado de una computadora.

⁴ Nuestra evaluación de la responsabilidad influye *generalmente* sobre nuestro juicio de lo que se merece. Eso no sólo sucede con la norma de necesidad. Tomemos el ejemplo de una persona víctima de un accidente automovilístico. Si la víctima conducía con sus facultades disminuidas, encontraremos su situación “menos injusta” que si le hubiera dado muerte alguien que conducía con sus facultades disminuidas. En efecto, se juzga que la persona tiene mayor parte de responsabilidad en el primer caso que en el segundo.

Dándose cuenta de su error, el juez quiso corregir la nota, pero el árbitro de la competencia no se lo permitió. ¿Merecía Sylvie Fréchette la medalla de oro? Sí, ¿por qué?, porque, en opinión de los jueces, era la mejor. Aquí, la norma a la que se recurre para determinar el mérito es el hecho de ser “mejor”.

También se puede citar el caso de un patrono que en un periodo de alto desempleo, contrata a su cuñado y no a la mejor candidata. Recurre a la misma *norma de excelencia* si reconoce: “En el fondo, es ella la que merecía el empleo, era la mejor”.

En virtud del mismo criterio a veces nos parece injusto que algunos artistas sean menospreciados, mientras que a otros los ponen por las nubes: “Este artista merecía mejor suerte: era el mejor”, o bien: “Este artista no debiera gozar de tanta consideración: no es muy bueno, en comparación con otros.”

Ejemplo 3. Terry Fox o “Lo merece porque ha hecho grandes esfuerzos y sacrificios”

En 1977, Terry Fox, estudiante de 19 años originario de la Columbia Británica, se enteró de que tenía cáncer y le amputaron una pierna. En 1979, decidió atravesar Canadá corriendo para reunir fondos destinados a la investigación del cáncer. Habiendo partido de Saint-Jean, en Terranova, el 12 de abril de 1980, tuvo que detenerse el 1 de septiembre en Thunder Bay, Ontario, a unos 5 000 kilómetros de su punto de partida, luego de comprobarse que el cáncer le había llegado a los pulmones. Murió el 28 de junio del año siguiente. ¿Por qué fue objeto de tan grande admiración? Se pueden invocar, sin duda, varias razones, pero, con toda seguridad, la determinación, la devoción y los esfuerzos fuera de lo común que hizo por una buena causa contribuyeron en mucho. ¿Qué merece Terry Fox? Admiración, consideración y reconocimiento.

La *norma del esfuerzo y del sacrificio* no sólo sirve para evaluar actos fuera de lo común. Uno de sus corolarios es: “A trabajo igual, salario igual.” A menudo se invoca este principio para pedir un reajuste en una situación en que los hombres y las mujeres que desempeñan el mismo empleo o empleos comparables no reciben el mismo salario. También se puede recurrir al principio para mostrar que es justo dar tratos diferentes, como lo muestra el ejemplo siguiente:

Dos mujeres, profesoras en la misma universidad, tienen el mismo nivel de estudios, la misma antigüedad y han obtenido iguales ascensos. Se sitúan, pues, en el mismo nivel de la escala salarial. Una de ellas se toma, sin embargo, un periodo libre de seis meses cada año y, por consiguiente, gana la mitad del salario que la otra. ¿Merece la segunda ganar el doble del salario que la prime-

ra? Tenderíamos a decir que sí, que lo merece, porque su ocupación es la misma, y una de ellas trabaja el doble que la otra. Injusto sería pagarles el mismo salario.

Ese criterio a menudo sirve, por cierto, para establecer comparaciones: las diferencias salariales entre un policía y una enfermera, ¿se justifican por la dificultad del trabajo? ¿Merece un jugador de hockey, desde el punto de vista del esfuerzo, ganar mucho más que un primer ministro? Si un empleado de la cadena de montaje de la compañía Chrysler gana 14 dólares por hora, ¿es justo que el gran patrón cobre 5 000 dólares por hora o sea 357 veces más?⁵

Ejemplo 4. La estrella de hockey o "Lo merece porque va de acuerdo con un contrato celebrado libremente y con toda la información necesaria"

Supongamos una sociedad en la que todos ganen 50 000 dólares anuales.⁶ Un promotor ofrece a una "estrella" de hockey, digamos Wayne Gretzky, formar parte del equipo local. El promotor no ofrece un salario al jugador, pero le promete 50 centavos por cada una de las entradas vendidas. Por lo demás, decide escribir en cada entrada: "Un monto de 50 centavos del precio de esta entrada será entregado a Wayne Gretzky". Supongamos que la temporada abarca 60 partidos y que 20 000 espectadores acuden a ver cada uno de esos partidos. El jugador ganará 600 000 dólares por la temporada, o sea, 12 veces más que el salario promedio de un espectador. ¿Lo merece?

Según el *criterio del contrato*, merece su salario, pues éste es resultado de un acuerdo libremente celebrado, con todo conocimiento de causa, en una situación inicialmente justa y que no causa daño a nadie. Los espectadores tenían el derecho de disponer a su capricho de sus ingresos. Los que no asisten a los encuentros no son afectados por esos intercambios. Por consiguiente, bien parece que el jugador merece su salario.

Cuando individuos o grupos han celebrado libremente y con todo conocimiento de causa un contrato, cada cual merece obtener lo que le toca según los términos del contrato. Especificamos "con todo conocimiento de causa", pues si una persona está mal informada hay una diferencia entre el compromiso que creía contraer y el compromiso que realmente ha celebrado.⁷

⁵ *La Presse*, 2 de mayo de 1988.

⁶ Este ejemplo es adaptación de otro ofrecido por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974, p. 163.

⁷ Pensemos en la noción jurídica de "vicios ocultos" que permite, por ejemplo, someter a revisión el contrato de compra de una casa.

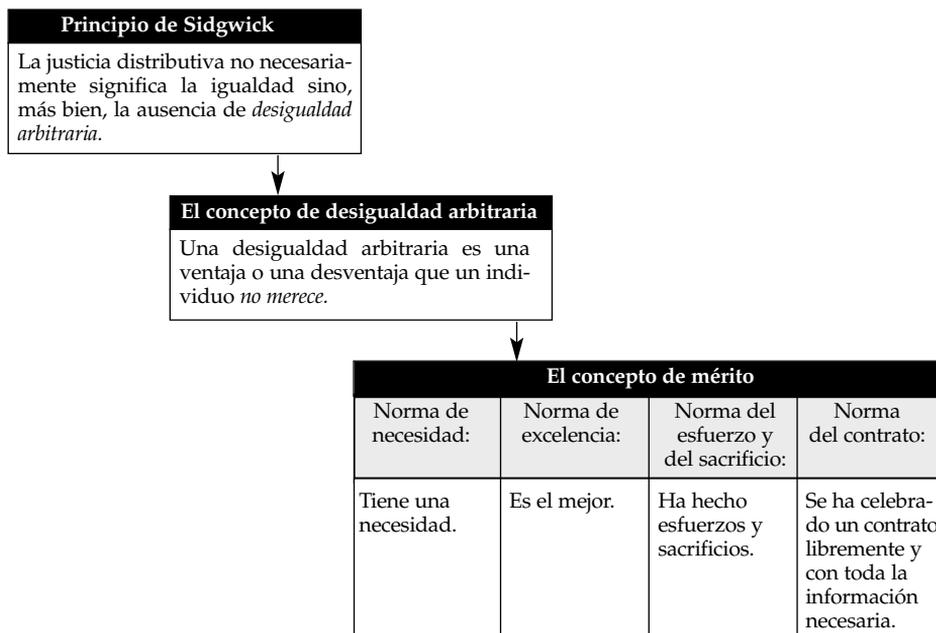
Precisamos que se trata de un contrato “libremente celebrado”. Esta precisión distingue el tipo de contrato en que estamos pensando de los contratos firmados, por ejemplo, bajo la amenaza de un arma, y también de los “contratos forzosos”, es decir, contratos celebrados en circunstancias que permitían a un individuo *explotar* a una persona en situación de apuro, debilidad o extrema vulnerabilidad.

Imaginemos por ejemplo el caso —ciertamente caricaturesco— de alguien que ve a una mujer en trance de ahogarse y que le promete salvarla a condición de que ella se comprometa a entregarle su casa. Un ejemplo más realista, y trágico, es el de un trabajador hambriento de un país pobre que acepta recibir dos naranjas y un pedazo de pan a cambio de una jornada de trabajo de 12 horas en una mina. En esos casos, como en el que un ciudadano de un país rico compra por “un pedazo de pan” el riñón o el pulmón de una persona del Tercer Mundo, no tendemos, para nada, a considerar que cada uno recibió lo que merecía, ¡por la única razón de que había un contrato!

Desde luego, ese criterio también vale para los contratos en los cuales no se incluye ninguna consideración financiera.

El esquema de la figura x.3 resume los puntos abordados en esta sección.

FIGURA X.3



Cada una de esas normas funciona muy bien en determinado tipo de situaciones, en las cuales, por cierto, todos las utilizamos implícitamente y sin dificultad. Tienen una clara esfera de aplicación: no se pensaría en atribuir las medallas olímpicas sobre la base de la norma de necesidad, ni en tener en cuenta diferencias de situación familiar al determinar los salarios, ni en decir que un estudiante debiera recibir mejores calificaciones porque las necesita o porque ha hecho más esfuerzos, aun cuando no haya comprendido nada.

Sin embargo, esas esferas son aisladas, pues lo complejo de la realidad nos obliga, muy a menudo, a recurrir a diversas normas al evaluar una situación. Cuando ello ocurre, las diversas normas utilizadas pueden llevar a conclusiones distintas. He aquí dos ejemplos.

Supongamos que en una competencia de ortografía francesa, hay dos adolescentes finalistas, provenientes de medios muy distintos. Los padres del primero, profesores de francés ambos, se entendían bien y vivían en la holgura. El segundo tuvo una infancia difícil: sus padres eran violentos, analfabetos, incapaces de establecerse en ninguna parte. Él adquirió su dominio del idioma en condiciones difíciles: poco aliento o ayuda de parte de sus padres, constantes cambios de escuela y, por tanto, profesores diferentes cada vez, etc. Supongamos que el primero obtiene un resultado ligeramente superior al segundo. ¿Quién tiene mayor mérito? Eso depende del criterio. Según la norma de excelencia, es el primero, desde luego. Y como tales competencias tienden a recompensar al mejor, evidentemente él será declarado ganador. Pero según la norma del esfuerzo y del sacrificio, tal vez el segundo sea el que tenga mayor mérito. En ese tipo de situación, nos encontramos divididos entre dos normas de mérito que dan resultados distintos.

Las diferencias salariales nos ofrecen otro tipo de situación en que esas normas pueden conducir a juicios contradictorios. Una animadora de la televisión norteamericana, ¿merece ganar tres millones de dólares al año y, por tanto, en tres días lo que una enfermera o una trabajadora social ganan en un año? Una artista popular que interpreta canciones escritas por otros, ¿merece 75 000 dólares por una jornada de trabajo? Según la norma del contrato se tiende a responder "sí", pero según la del esfuerzo se opta, más bien, por el "no". En tales situaciones, hay que analizar atentamente el caso particular y poner de manifiesto todas sus dimensiones, ya que en nuestro juicio intervienen varios criterios.

LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES Y LA IGUALDAD DE SITUACIONES

También se puede considerar desde otro ángulo la idea de desigualdad arbitraria, recurriendo a la distinción entre la igualdad de oportunidades y la igualdad de situaciones.

Según la hipótesis de una sociedad en que prevalece la *igualdad de situaciones*, todos los ciudadanos tienen las mismas ventajas y las mismas cargas, especialmente los mismos ingresos, el mismo poder político y un reconocimiento social idéntico, cualquiera que sea la naturaleza de sus actividades, de sus reflexiones y de su implicación social. En esos planos, todos los individuos deberían ser iguales: ya no habría ricos y pobres, dominantes y dominados, personas supuestamente superiores, como los nobles o los aristócratas, ni personas más admiradas que otras.

Se plantean habitualmente dos objeciones a la búsqueda de la igualdad de situaciones. La primera es que tendería a desaparecer por sí misma, y que su mantenimiento necesitaría una marcada intervención del Estado en la vida de las personas o, incluso, un nivel de vida muy bajo: a eso es a lo que llamaremos la comprobación Montesquieu-Hume. La segunda objeción es que, en el fondo, semejante sociedad ni siquiera sería justa.

El filósofo francés Montesquieu (1689-1755) en su obra, hoy clásica, *El espíritu de las leyes*, afirmaba: "Para que las riquezas queden igualmente compartidas, es necesario que la ley no dé a nadie sino lo físicamente necesario. Si se va más lejos, los unos gastarán, los otros adquirirán, y se establecerá la desigualdad".⁸

En cuanto a David Hume, de quien ya hemos hablado en el capítulo VI, sus ideas iban en el mismo sentido:

Pero los historiadores, y aun el sentido común, nos pueden informar que, por más atractivas que puedan parecer estas ideas de *perfecta* igualdad, ellas son, en el fondo, realmente *impracticables*, y si no lo fueran, serían en extremo *perniciosas* a la sociedad humana. Si las propiedades de los hombres se hicieran tan iguales, el arte, el cuidado y el trabajo humanos romperán de inmediato esa igualdad. O si se impiden las manifestaciones de esta virtud, la sociedad es reducida a la más extrema indigencia, y en vez de evitar la necesidad y la carestía de unos pocos se la hace inevitable a toda la comunidad. Una rigurosísima investigación es necesaria para

⁸ Montesquieu, *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, París, 1964, pp. 564-565.

advertir toda desigualdad en su primera aparición y es menester una rígida jurisdicción para castigarla y repararla.⁹

La idea principal de estos fragmentos es que la igualdad de las situaciones es algo inestable, cambiante, cuyo mantenimiento exigiría limitar de manera inaceptable la libertad de las personas, o que se las empobrezca. Además, esta inestabilidad no sólo es propia de la igualdad económica: concierne, asimismo, a la igualdad política. Así, a menudo se puede comprobar, a la primera reunión de un organismo comunitario, que el poder político ya está desigualmente repartido.

La segunda objeción contra la búsqueda de la igualdad de las situaciones es que crearía una sociedad que no sería justa. Algunos individuos preferirán, sin duda, tener mayor ocio; otros preferirán diversiones menos costosas, por ejemplo, la caminata en lugar de la fotografía o el cine; otros más preferirán ahorrar, es decir, dejar su consumo para más tarde. ¿Debieran tener siempre una riqueza igual, sin importar lo que hagan con sus ingresos? Algunos demostrarán ser hábiles para conciliar los intereses divergentes de las personas, para motivar a la gente a ser justa, para encontrar soluciones que satisfagan a la mayoría y preferirán ocuparse de los asuntos políticos. ¿Sería problemático darles mayor poder político, si se hiciera dentro de ciertos límites?

¿Son iguales todos los seres humanos?

Si se considera ese juicio como el que hemos llamado, en el capítulo IV, un juicio de hecho, es indudable que los seres humanos no son iguales.

Pero, ¿no oímos decir constantemente que “todos los seres humanos son iguales”? Sin duda, pero entonces no se pretende hacer un juicio de hecho. Antes bien, se trata de un juicio de recomendación, que podría formularse así: “Todos los seres humanos debieran ser considerados iguales en lo que concierne a sus intereses fundamentales”.

Por último, ¿debiera darse el mismo reconocimiento social a quienes se dedican a los demás y a los que obtienen su placer a expensas de otros, por ejemplo, los tres adolescentes de la región de Montreal que, en enero de 1995, al parecer mataron *por placer* a un pastor y a su esposa? Ciertamente, es verdad que las desigualdades de ingresos, de poder político o de reconocimiento social pueden tener un carácter absurdo. Pensemos, por ejemplo, en los privilegios de que antes

⁹ David Hume, *Investigación sobre la moral*, trad. de Juan Adolfo Vázquez, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, p. 55 (Biblioteca filosófica).

gozaba la nobleza. Sin embargo, de allí no se sigue que toda desigualdad en la materia sea injustificable.

Pero entonces, si la igualdad de las situaciones es tan poco atractiva, ¿por qué vernos tan atraídos por la igualdad? Al fin y al cabo, a primera vista, bien es cierto que la idea de igualdad ejerce un atractivo importante. Consideremos, de nuevo, el principio de Sidgwick:

Principio de Sidgwick

La justicia distributiva no necesariamente significa la igualdad sino, más bien, la ausencia de desigualdad arbitraria.

¿No podría decirse que lo importante no es la igualdad en la línea de llegada, la igualdad de las situaciones, sino, la igualdad en la línea de partida, la igualdad de oportunidades? Si todos los corredores arrancan de la misma línea de partida, si ninguno de ellos se ve incomodado por piedras dentro de sus zapatos o por un peso sobre él y ninguno tiene ventaja por haber tomado drogas, no es injusto que uno de ellos reciba la medalla mientras que los demás se contentan con el placer de haber participado. Si cada cual tiene las mismas oportunidades y puede, gracias a sus esfuerzos y al desarrollo de sus capacidades, triunfar como escritor, como cineasta o como dentista y ganar mucho más que los otros, ¿qué problema particular nos plantea esto? Los que se quejan no tendrían que hacer, después de todo, más que lo mismo. En la medida en que, por ejemplo, Umberto Eco y Stephen King no se aprovecharon, al principio, de una red de contactos que los habría favorecido a expensas de otros, o en que un dentista no fue aceptado en la universidad gracias a un soborno o por ser sobrino del rector, ¿puede decirse que el hecho de que tengan ingresos mucho más elevados que el promedio constituye una desigualdad arbitraria? Si uno de los compañeros de clase del lector se interesa desde su juventud en el ambiente y por ello obtiene un empleo mejor que el del lector, ¿en dónde está la injusticia?

De allí viene una buena parte del atractivo que ejerce la idea de igualdad de oportunidades. Imaginemos un mundo en que todas las situaciones y los modos de vida se ofrecieran a todos, en que nada estuviera reservado a una camarilla y en que cada quien tuviese las mismas oportunidades de desarrollarse haciendo los esfuerzos necesarios y respetando condiciones idénticas para todos. En semejante mundo, la situación de las personas sería esencialmente el resultado de su elección y de sus esfuerzos; sería, pues, *la que merecen*. Así, algunos elegirían volverse monjes budistas; otros, hombres de negocios, poetas,

hombres o mujeres de hogar, ingenieros, bohemios que viajaran de país en país, cineastas, diputados o religiosos. En esa sociedad, un hombre de negocios cuadragenario que sufriera una crisis existencial después de ser víctima de un infarto y que tuviera la impresión de haber desperdiciado su vida trabajando cuarenta horas por semana y consagrando sus fines de semana al embellecimiento de su *bungalow*, no tendría que culparse sino a sí mismo. Asimismo, el monje budista que de pronto lamentara no tener mayor poder político, sólo podría culparse a sí mismo. Y el monje budista, así como el hombre de negocios, no podría declarar injusto que un músico hubiese desarrollado su talento musical, mientras que él no lo hizo.

Evidentemente, nada es tan sencillo.

En primer lugar, la vida puede dar un giro trágico después de circunstancias diversas. La elección de carrera puede resultar más arriesgada de lo que parece a primera vista, a causa de cambios imprevisibles en el mercado de trabajo. La súbita agravación de la situación económica puede reducir a la nada esfuerzos razonables. Se puede perder el empleo porque se ha trabajado mal o poco, pero también se le puede perder porque otros, administradores o simples empleados, no hagan correctamente su trabajo. Una enfermedad o un accidente pueden dejarnos incapacitados para el trabajo.

¡Gracias!

Yo estaba "en el desempleo", desde ¡uf!, noviembre de 1982, creo yo. Por causa de una enfermedad grave.

Luego, ya ve usted, estoy curado. Y encontré un trabajo gracias a Empleo e Inmigración de Canadá. ¡Oh! ¡Qué delicia!

Por la presente deseo dar las gracias a los quebequenses por haberme permitido sobrevivir durante tanto tiempo.

Merecen ustedes felicitaciones. Y miles de GRACIAS.

Lucille Hervieux
Montreal*

* Carta a *La Presse*, 12 de abril de 1989.

¿Igualdad de oportunidades?

Podríamos ir a la guardería infantil de cualquier hospital situado en un gueto negro de Estados Unidos, y predecir, con gran probabilidad de acierto, dónde se encontrarán, más tarde, esos bebés. En su mayoría, están destinados a vivir pobremente, en un gueto. Cuando se pueden hacer tales predicciones, es porque nos encontramos en una sociedad que es muy injusta.*

* William Julius Wilson, citado en Bill Moyers, *A World of Ideas*, Doubleday, Nueva York, 1989, p. 72.

En segundo lugar, desde luego, las oportunidades no son iguales en nuestras sociedades, a causa de las desigualdades naturales, o sociales.

Las *desigualdades naturales* son resultado de nuestras disposiciones físicas o intelectuales al nacer. Pensemos en quienes sufren desventaja física o deficiencia mental.

Las *desigualdades sociales* provienen de una discriminación contra el grupo al que se pertenece al nacer, o, incluso, de un medio familiar o sociocultural que no favorece el desenvolvimiento ni nos permite desarrollar nuestras posibilidades tanto como a quienes nacen en otros medios. Pensemos en los individuos que pertenecen a un grupo étnico, religioso, a una clase socioeconómica o a un sexo que es objeto de discriminación.¹⁰ Pensemos también en quienes nacen en una familia en que es grande la miseria social, intelectual o económica, o que son descuidados, maltratados durante su niñez, o, incluso, cuya niñez transcurre en un barrio en que la violencia es normal.

Esas desigualdades también pueden adquirir una forma más sutil: un contexto familiar puede devaluar a un niño hasta el punto de perjudicar su desarrollo, de frenar sus deseos de autonomía o de valorar ideas o comportamientos que no merecerían ser valorados, por ejemplo, inculcándole implícitamente la idea de que el dinero se gana en la lotería o se roba, que la educación no sirve para nada o que el dinero da la felicidad. Desde luego, se sabe muy bien que tales ideas influyen sobre la personalidad, la representación de sus propias posibilidades, la motivación al estudio, etcétera.

Pero, en concreto, ¿qué acciones pueden emprenderse para favorecer la igualdad de oportunidades?

¹⁰ Por ejemplo, los intocables en la India o los judíos en la Alemania nazi.

En primer lugar, ¿qué hacer ante las desigualdades de origen natural? Algunos tienen desventajas físicas; otros, deficiencias intelectuales; algunos son menos guapos que otros, algunos son más guapos que el promedio de la gente; aquéllos tienen carisma, éstos no lo tienen. ¿Se pueden eliminar esas diferencias? No, sin duda, y el individuo promedio no puede volverse modelo ni atleta olímpico, pese a todos los esfuerzos que haga. Hay que avenirse con esas diferencias. De todas maneras, puede hacerse mucho por las personas que padecen desventajas físicas o deficiencias mentales. Sobre todo, se puede tratar de procurarles, en la medida de lo posible, un ingreso o un nivel de vida normal, cuando su problema es de tal naturaleza que les impide subvenir a sus necesidades. También se puede tratar de evitar que una desigualdad social, por ejemplo la discriminación, se añada a una desigualdad natural. Nuestras sociedades han avanzado en ese plano durante los últimos decenios; aún queda mucho por hacer.

¿Qué se puede hacer ante las desigualdades de origen social? Cuando esas desigualdades provienen de la discriminación contra un grupo étnico, religioso, una clase socioeconómica o un sexo, son necesarias modificaciones a las leyes y a las mentalidades. Cuando provienen de la pobreza, de la miseria social o intelectual, tienden a *reproducirse* de una generación a otra. ¿Qué medidas podrían remediar esta fuente de injusticia? A menudo se han sugerido las siguientes:

- Asegurarse de que los niños no vivan bajo el umbral de la pobreza, pues la pobreza material crea una cultura de la pobreza que socava la igualdad de oportunidades (véase primer recuadro de la p. 308).
- Favorecer el acceso a la educación libre y gratuita o, al menos, la educación gratuita de las personas cuyos recursos sean insuficientes.
- Asegurar la protección de los niños contra la negligencia o los malos tratos, cualquiera que sea su ambiente.
- Poner en vigor programas tendientes a mejorar la calidad de vida de los niños, de manera que se les abran otros horizontes.

*La amplitud del fenómeno de la pobreza en Canadá en 1993**

- Número de niños de menos de 18 años que vivían en la pobreza en Canadá: 1 415 000, o sea 20.8% de los niños.
- Entre 1983 y 1993, ese porcentaje pasó de 19 a 14.5%, y luego aumentó hasta 20.8 por ciento.
- Para las familias pobres, compuestas de hijos y de dos padres, el ingreso medio de la familia es de 19 782 dólares, de los cuales 47% proviene de la ayuda gubernamental.
- Para las familias pobres compuestas de hijos y solamente de la madre, el ingreso medio es de 15 010 dólares, de los cuales 72% provienen de la ayuda gubernamental.
- El porcentaje de personas que viven en la pobreza, en el conjunto de la población, es de 17.4 por ciento.
- Entre las personas de 65 años y más, el porcentaje de personas que viven en la pobreza es de 20.5%, cifra en baja constante durante el periodo 1983-1993. Era de 30.9% en 1983.

* La familia canadiense media gasta 36.2% de su ingreso en alimentos, vestido y alojamiento. Una familia es considerada pobre, para la contabilidad estadística, si consagra 56.2% o más de su ingreso (incluyendo la asistencia gubernamental) a esos gastos. (Fuente: *Profil de la pauvreté*. 1993. Conseil national du bien-être social, ministère des Approvisionnements et Services Canada, Ottawa, 1995.)

La discriminación según el Tribunal Supremo

[...] La discriminación puede describirse como una distinción, intencional o no, pero fundada en motivos relativos a características personales de una persona o de un grupo de personas, que tiene por efecto imponer a ese individuo o a ese grupo cargas, obligaciones o desventajas no impuestas a otros, o impedir o limitar su acceso a las posibilidades, los beneficios o las ventajas ofrecidos a otros miembros de la sociedad.*

* Tribunal Supremo de Canadá, *Andrews c. Law Society of British Columbia*, [1989] 1 R.C.S. 143, p. 174. Citado en *Pour une démocratie électorale renouvelée*, op. cit., vol. 4, p. 276.

- Favorecer la contratación sobre la base de la competencia de los candidatos, y no sobre la base de sus relaciones o de las relaciones de sus padres.
- Sostener el pleno empleo, pues el desempleo favorece la exclusión de ciertos grupos de ciudadanos.
- Prohibir la propaganda de odio y las otras formas de discriminación.
- Abolir o limitar grandemente el derecho de sucesión, como lo preconizaron economistas como John Stuart Mill, John Maynard Keynes y Arthur Pigou.¹¹

Las reflexiones anteriores, ¿son fundamentales para los utilitaristas? En esta sección hemos hablado de las ventajas en función de los ingresos, del poder político y del reconocimiento social. Ahora bien, los utilitaristas atribuyen poco peso a esos elementos en sí mismos; para ellos, lo importante es el bienestar, no el ingreso ni el poder político ni el reconocimiento social.

¿No se podría promover directamente la igualdad de bienestar, en lugar de promover tan sólo la igualdad de oportunidades? Los partidarios de recurrir al bienestar común consideran, tras madura reflexión, que eso no es posible. Si se quiere respetar la autonomía del individuo, hay que dejar a las personas la posibilidad de organizar su vida, de elegir por sí mismas el ideal que les conviene y vivir sus propias experiencias. Desde luego, algunos sabrán arreglarse mejor que otros en lo tocante al nivel de su bienestar.¹² Pero si esta desigualdad de bienestar se debe verdaderamente a una autonomía ejercida a partir de una igualdad de oportunidades, resulta difícil decirlo.

Por lo demás, ello puede decirse tanto de los individuos como de los grupos. Si una sociedad está compuesta por dos grupos y los miembros de uno son más cooperativos, más pacíficos, más reflexivos y por consiguiente mejores que los miembros del segundo, ¿se debería perjudicar al primer grupo para conservar la igualdad? No, eso sería absurdo. Además, una variante de la comprobación Montesquieu-Hume, presentada al comienzo de la sección, podría aplicarse aquí: si el mantener la igualdad de riquezas exige un sistema totalitario, no menos lo exigiría el mantener la igualdad de bienestar.

En conclusión, la igualdad de oportunidades constituye una manera de precisar aquello a lo que se refería Sidgwick diciendo que “la justicia distribu-

¹¹ Al respecto, véase D. W. Haslett, “Is Inheritance Justified?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 15, núm. 2, pp. 122-155.

¹² Retomamos aquí la argumentación de J. L. Mackie, en “Can there Be a Right-Based Moral Theory?”, en David Theo Goldberg (dir.), *Ethical Theory and Social Issues*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1989, p. 197.

tiva no significa necesariamente la igualdad, sino, más bien, *la ausencia de desigualdad arbitraria*". No es fácil precisar la noción de igualdad de oportunidades, pero sí pueden identificarse los factores más importantes que influyen sobre ella. Desde luego, en la práctica no es fácil edificar una sociedad en que prevalezca la igualdad de oportunidades. Pero puede ser que si semejante sociedad no resolviera todos los problemas de justicia distributiva, con ella se daría un gran paso en esta dirección. Por ello, la igualdad de oportunidades es un ideal que merece buscarse.

EL LIBERALISMO

Fundamentalmente, el liberalismo es una posición que reivindica mayor libertad. Pero hay muchas formas y tipos de libertad, y por ello existen numerosas formas de liberalismo.

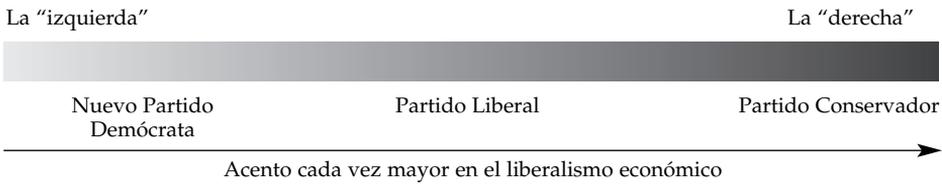
Aunque por lo general se opone el liberalismo al totalitarismo, es, antes bien, la oposición entre las diferentes formas de liberalismo la que hoy está en el centro de los debates en nuestras sociedades.¹³ Por otra parte, a ello se debe que el término "partido liberal" ya no signifique gran cosa.

En Canadá, por ejemplo, los tres partidos federales que por tradición son los más importantes, el Partido Liberal, el Partido Conservador y el Nuevo Partido Democrático, son, todos ellos, en el fondo, partidos "liberales". Y sin embargo, defienden diferentes formas de liberalismo. Los conservadores tienden a poner el acento en el *liberalismo económico* y tienen, por consiguiente, un programa político, calificado "de derecha", que preconiza una mínima intervención del Estado, del que suelen desconfiar. Los neodemócratas, que son los más social-demócratas, consideran que una excesiva libertad económica atenta contra otras libertades, y por esta razón desconfían de ella. Por consiguiente, tienen un programa político que es más "de izquierda" y que preconiza una mayor intervención del Estado. En cuanto al Partido Liberal, se sitúa entre el Partido Conservador y el Nuevo Partido Demócrata, y varios consideran que está abandonando el tipo de liberalismo que tradicionalmente defendía, y se acerca a la corriente conservadora, hoy de moda, por su insistencia en el liberalismo económico.¹⁴ En otros términos, en Canadá, las diferentes posiciones de los partidos políticos en competencia podrían esquematizarse con la figura X.4.

¹³ No es así en los países en que hay corrientes totalitarias religiosas importantes o que poseen el poder político.

¹⁴ Véase el texto intitulado *Le libéralisme fluctuant du Parti libéral du Canada*, citado en la sección *Temas de reflexión*, del presente capítulo.

FIGURA X.4. *Tres partidos “liberales” de Canadá*



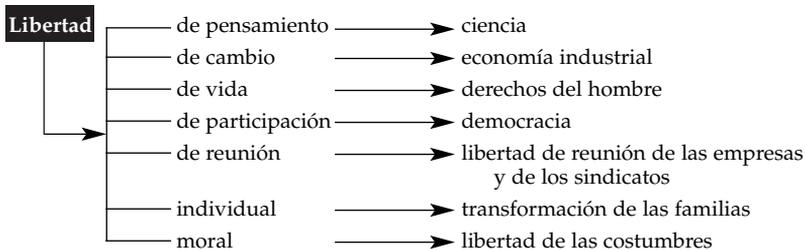
Serge-Christophe Kolm describe así el lugar del liberalismo en nuestra historia:

El liberalismo es el pensamiento fundador del mundo moderno en todos los dominios: de la libertad de pensamiento nace la ciencia; de la libertad de cambio, la economía industrial; de la libertad de vida, los derechos del hombre; de la libertad de participación, la democracia; de la libertad de asociación, las empresas, los sindicatos y los partidos; de la libertad individual, la transformación de las familias; de la libertad moral, la de las costumbres.¹⁵

Esas diversas dimensiones de la libertad que, por lo demás, se podrían completar y precisar, quedan reagrupadas en la figura X.5.

El liberalismo, que nació en el siglo XVIII en naciones como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, criticaba las estructuras sociales esclerosadas, fundadas en los privilegios de algunos grupos, así como en las tradiciones. Exigía más libertad en todos los dominios mencionados en el esquema superior. Pensábase que semejante emancipación produciría sociedades más justas, mejores

FIGURA X.5. *Algunas dimensiones de la libertad*



¹⁵ Serge-Christophe Kolm, *Le contrat social libéral*, PUF, París, 1985, p. 12.

sociedades, en suma, que esas nuevas libertades aportarían más justicia y mayor bienestar común.

Sin embargo, las tensiones internas del liberalismo aparecieron bastante pronto. *Éstas provienen del hecho de que no todas esas dimensiones de la libertad son compatibles entre sí, ni con la justicia, ni con un mayor bienestar común. Algunas de esas dimensiones son, incluso, autodestructivas, ya que se vuelven contra sí mismas.*

Examinemos, en primer lugar, el aspecto autodestructivo. Aparece claramente en las tres paradojas siguientes: la paradoja de la libertad, la paradoja de la tolerancia y la paradoja de la democracia.

La *paradoja de la libertad* es la idea según la cual la libertad, “tomada en el sentido de falta de todo freno, conduce necesariamente a un enorme freno, ya que permite al fuerte reducir al débil a la esclavitud”.¹⁶ William Paley, en el siglo XVIII, sostenía una idea similar al decir: “Las leyes que restringen la libertad de un individuo son las mismas que las que aumentan su libertad; pues gana más con la restricción de la libertad de los otros de lo que pierde con la disminución de su propia libertad”.¹⁷ La paradoja de la libertad es particularmente fácil de mostrar en el caso de la libertad económica: como lo hemos subrayado en el capítulo VIII, la libertad económica fácilmente puede llevar a una concentración de las empresas y a una eliminación de la competencia. Para evitar que ello se produzca, hace falta un marco jurídico sólido para delimitarla. En pocas palabras, el Estado debe limitar la libertad económica (por medio de leyes), para evitar que ella se destruya a sí misma.

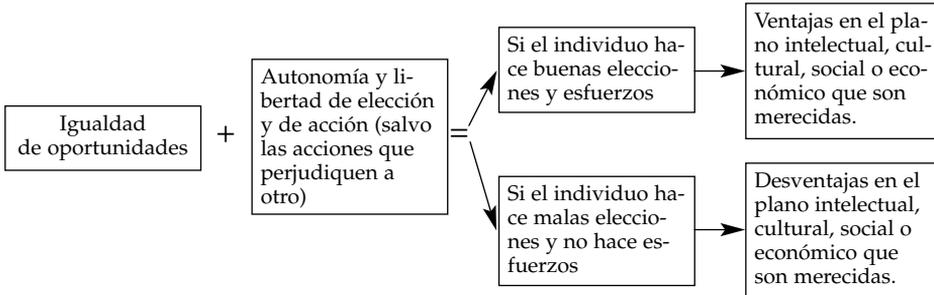
La *paradoja de la tolerancia* es la idea según la cual la tolerancia absoluta, que se aplicaría incluso a los intolerantes, podría conducir a una sociedad de intolerantes. Así, tolerar grupos intolerantes puede perjudicar la tolerancia si esos grupos cobran importancia. Desde luego, no tolerar a los intolerantes *en nombre de la tolerancia* también tendría un carácter paradójico. Algunos lo reconocen, y sin embargo afirman que las personas tolerantes tienen el derecho de ser intolerantes en situaciones extremas, con objeto de conservar la tolerancia.

La *paradoja de la democracia*, mencionada en el capítulo anterior, se basa en la idea de que un proceso democrático a veces puede conducir a la adopción de medidas que van en contra del proceso democrático.

Esas tres paradojas muestran el carácter autodestructivo de la libertad en virtud del cual una forma de libertad puede, más allá de cierto punto, entrar en conflicto consigo misma. Antes decíamos que las tensiones internas del li-

¹⁶ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, trad. de J. Bernard y P. Monod, Éditions du Seuil, París, 1979, tomo 1, p. 222.

¹⁷ William Paley, *op. cit.*, p. 442.

FIGURA X.6. *Igualdad de oportunidades, libertad y mérito*

beralismo también pueden deberse a que esas formas de libertad no son compatibles entre sí, ni con la justicia, ni con un mayor bienestar común. Dado lo que hemos visto antes en este capítulo así como en los dos capítulos anteriores, es fácil comprobarlo.

Por ejemplo:

- la libertad de información y de expresión puede causar una disminución de la libertad política si sirve a la propaganda de odio o al mantenimiento de prejuicios peligrosos;
- la libertad económica, si no es reglamentada, enmarcada y completada por la actividad gubernamental, no conduce a un mayor bienestar común;¹⁸
- la libertad económica, cuando conduce a la concentración de las empresas de prensa, puede causar una disminución de la libertad de información;
- la libertad económica puede causar una disminución de la libertad política si las élites económicas pueden ejercer influencia desmesurada sobre el proceso político; incluso, dominarlo totalmente.

La libertad económica también causa una disminución de la igualdad de oportunidades y por tanto conduce a un debilitamiento de la justicia. Las figuras X.6 y X.7, que retoman una parte de la sección anterior, nos permiten ver por qué.

La condición de buen funcionamiento del proceso representado en la figura X.6 es la igualdad de oportunidades. Ahora bien, para cumplir con esta condición, hay que poner límites a la libertad económica, como lo hemos visto en la sección precedente. En efecto, su buen funcionamiento exige que se finan-

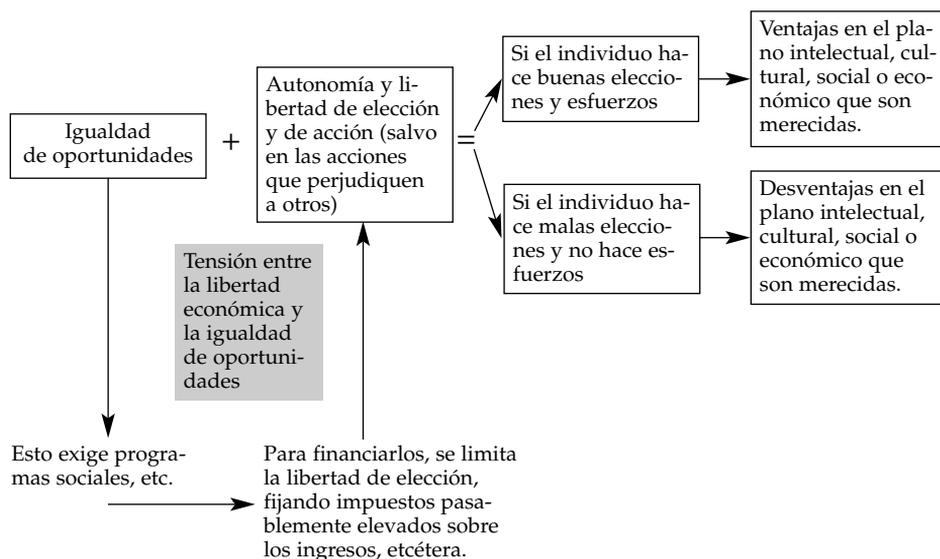
¹⁸ Véanse el análisis de John Stuart Mill presentado en el capítulo VIII y el texto de Keynes que aparece en la sección *Temas de reflexión* del mismo capítulo.

cien programas sociales y tal vez, asimismo, que se limite el derecho de sujeción. En ese sentido, en el liberalismo hay una tensión fundamental entre la libertad económica y el principio de igualdad de oportunidades, necesaria para que sea justa una sociedad liberal. Tal es la idea que muestra la figura x.7.

En suma, la obtención de una mayor libertad económica probablemente conduciría a una limitación de la competencia misma, a una baja del bienestar común (Mill), a la inestabilidad económica (Keynes), a una limitación de la libertad política, pero también a menor igualdad de oportunidades y, por tanto, a menor justicia. Así, es particularmente capaz de crear problemas. Por ello, aun cuando el liberalismo cubre aspectos muy distintos de la libertad económica, es ésta el principal objeto de discusiones. También es la razón por la cual el liberalismo económico, si bien es el ideal de algunos liberales, en esta etapa de la historia se ha convertido en el enemigo de muchos otros en nuestras sociedades. Esos liberales ven en él un elemento que puede amenazar, si se le da demasiada importancia, al buen funcionamiento de una sociedad liberal justa tendiente a un mayor bienestar común.

Una sociedad no puede contentarse con desear más libertad política, más libertad económica, más riquezas, más libertad de información, más igualdad de oportunidades, más justicia y más bienestar. Tiene que aceptar la toma de

FIGURA X.7. Tensiones entre la libertad económica y la igualdad de oportunidades



opciones difíciles. No puede limitarse, como a menudo lo hacen las personas en las encuestas, a decir que se requieren más servicios gubernamentales pero menos impuestos. Las diversas formas de sociedad liberal son, en cierto modo, recetas diferentes preparadas con los mismos ingredientes, que son las diversas formas de libertad, bienestar y justicia. Por ello nadie debe asombrarse de que medidas que parecen constituir una limitación inaceptable de una forma de libertad en ciertos países, no sean consideradas así en otros, y por ello la “mezcla” de libertad, bienestar y justicia es diferente. De este modo, ha sido imposible imponer el control de las armas de fuego en Estados Unidos, mientras que ya se logró en Canadá. Desde 1883, los gastos electorales de los candidatos están limitados en Gran Bretaña, pero no ocurre así en Estados Unidos. En Gran Bretaña no hay límites a los gastos electorales de los partidos, pero la publicidad está prohibida en la radio y la televisión durante los periodos electorales. En Francia se va más lejos y se prohíbe, incluso, la publicidad en la prensa. ¡Hay tantas experiencias que merecen ser examinadas con lupa, y de las que hay que aprender!

RESUMEN

1. Algunas cuestiones dependen de la justicia distributiva; otras, de la justicia correctiva. Las primeras se refieren a la manera en que están repartidos los beneficios y las cargas entre los miembros de una comunidad. Las segundas se refieren a lo que permite, en cierto sentido, “reparar” un daño que se ha causado o una injusticia que se ha cometido.
2. Las instituciones que nos parecen más naturales no siempre lo son. Espontáneamente, a veces se puede tender a juzgar que nuestra sociedad representa “lo que es natural”. Ahora bien, una ojeada a otros países o a otras épocas nos permite comprobar que buen número de características y de instituciones de nuestra sociedad no tienen nada de “natural”.
3. Una primera norma de justicia, la norma de coherencia, dice que hay que tratar los casos similares de manera similar. Esta norma no es infalible, pero puede ser muy útil. Sus limitaciones, dos, están en que nos permite tan sólo transferir un juicio de justicia o de injusticia de un caso a otro, y en que no precisa en qué consiste que varios casos sean similares o no lo sean.
4. Según el principio de Sidgwick, “la justicia distributiva no significa la igualdad, sino, más bien, la ausencia de desigualdad arbitraria”. Una desigualdad arbitraria es una ventaja o una desventaja que una perso-

- na no merece. Se dispone especialmente de cuatro normas importantes para determinar el mérito, o sea: la necesidad, la excelencia, el esfuerzo y el sacrificio, el convenio libremente celebrado y con toda la información necesaria.
5. Esas cuatro normas de mérito y de justicia no siempre conducen a las mismas evaluaciones morales. En un caso particular, pueden llevar a conclusiones diferentes.
 6. En una sociedad en que prevaleciera la igualdad de las situaciones, todos los ciudadanos tendrían las mismas ventajas y las mismas cargas, especialmente los mismos ingresos, el mismo poder político y un reconocimiento social idéntico, cualquiera que fuere la naturaleza de sus actividades, de sus reflexiones, de su compromiso social. Por lo general se hacen dos objeciones a la idea de igualdad de las situaciones. La primera, que se encuentra en Montesquieu y en Hume, consiste en hacer notar que la igualdad de situaciones es algo inestable, cambiante, cuyo mantenimiento exigiría limitar de manera inaceptable la libertad de las personas, o su empobrecimiento. La segunda objeción hace notar que la propia igualdad de situaciones no sería justa.
 7. Cuando se dice que “todos los seres humanos son iguales”, no se pretende hacer un juicio de ello, que por lo demás sería falso. Antes bien, se hace un juicio de recomendación que significa poco más o menos lo siguiente: “Todos los seres humanos debieran ser considerados iguales en lo que concierne a sus intereses fundamentales”.
 8. La igualdad de oportunidades es la igualdad “en la línea de partida”. Si hubiera igualdad de oportunidades, las personas obtendrían lo que merecen, dejando aparte los azares de la vida.
 9. No hay igualdad de oportunidades en nuestras sociedades a causa de desigualdades naturales y de desigualdades sociales.
 10. Fundamentalmente, el liberalismo es una posición que reivindica más libertad. Pero como existen múltiples formas de libertad, existen numerosos tipos de liberalismo.
 11. Las tensiones internas del liberalismo se deben a que las diversas formas de libertad no son compatibles entre sí, ni con la justicia ni con un mayor bienestar común, y que algunas son, incluso, autodestructivas. Este último punto se manifiesta en lo que se ha llamado la paradoja de la libertad, la paradoja de la tolerancia y la paradoja de la democracia.
 12. Una tensión particular en el liberalismo se debe a que la igualdad de oportunidades exige el financiamiento de programas sociales impor-

tantes, mientras que el respeto a la autonomía exige niveles de impuestos sobre el ingreso bajo.

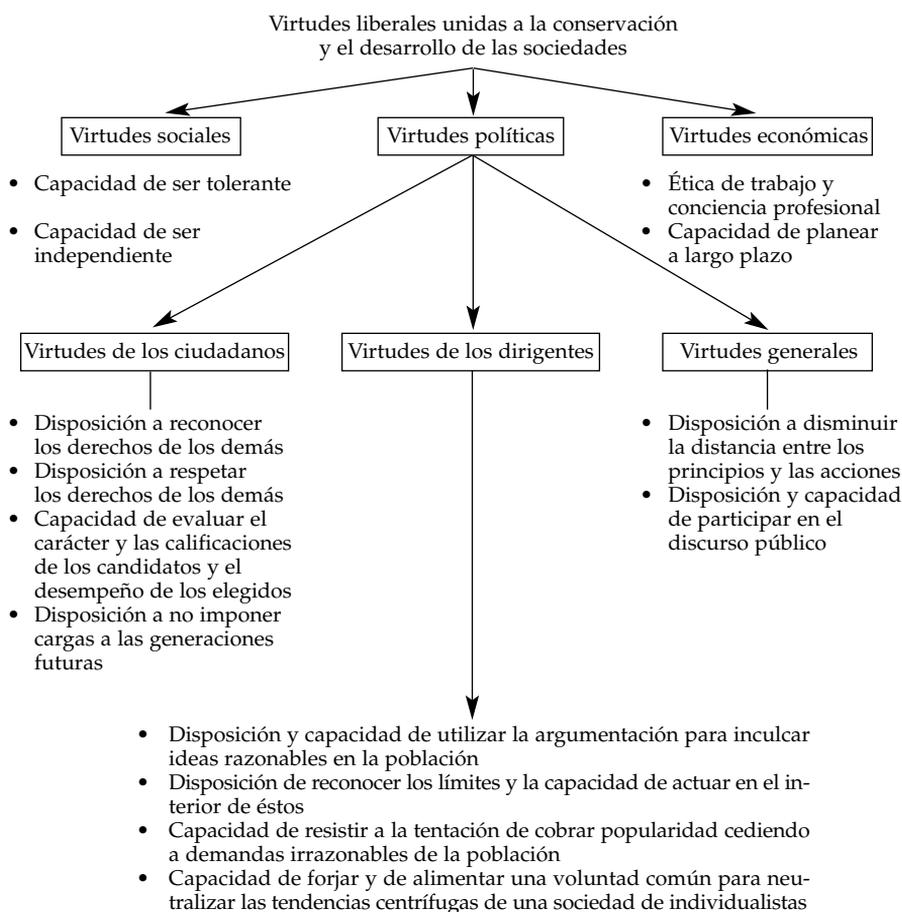
TEMAS DE REFLEXIÓN

El liberalismo y las virtudes

Las virtudes son rasgos de carácter, disposiciones para actuar, sentir o juzgar, que son testimonio de una forma de excelencia. Así, se podría caracterizar al ser humano ideal enumerando sus rasgos de carácter y sus disposiciones, dicho de otro modo, sus virtudes.

Varios consideran que el liberalismo guarda silencio sobre las virtudes porque es “neutral” en lo concerniente a las concepciones de la vida. Según ellos, el liberalismo deja que cada quien se ocupe de decidir qué clase de persona quiere ser, y no impone un modelo de vida privilegiado. Se trata de dejar a los propios individuos la responsabilidad de sus elecciones y de sus experiencias, considerando que son los más aptos para decidir lo que les conviene. Varios de quienes ven las cosas así, creen también que esta neutralidad ante las maneras de vivir se ha transformado, en el curso de decenios, en una “molicie” que es la causa de que nuestras sociedades no formen ciudadanos instruidos y bien desarrollados sino, antes bien, individuos que no saben bien cómo dirigirse a sí mismos y que, a falta de proyectos individuales válidos, ponen todas sus energías en la única actividad que llega a captar su atención: la búsqueda de la riqueza. Dicho de otra manera, el ideal de los liberales como J. S. Mill, que era formar ciudadanos que llevaran una *vida rica*, se ha transformado en una falta de ideal que ha llevado a los ciudadanos a no desear más que una *vida de rico*.

Otros ven las cosas de distinta manera. Sin dejar de compartir, a menudo, un juicio severo sobre el tipo de vida al que aspiran muchos, no consideran que la falta incumba a un liberalismo ablandado por su neutralidad ante las diferentes concepciones de la vida. Uno de ellos es William Galston, quien afirma que un liberalismo válido no se puede mantener y perfeccionar si no se avanza y si no se defienden ciertas virtudes esenciales para la supervivencia y el desarrollo de sociedades liberales. Sin esas virtudes, sostiene Galston, nuestras sociedades liberales no sobrevivirán y no habrán sido más que una breve experiencia, un tanto extraña, en el conjunto de la historia de la humanidad. No es verdad, según él, que una sociedad liberal pueda prosperar con cualquier tipo de ciudadanos: una buena sociedad liberal debe crear, por medio de la educación

FIGURA X.8. *Las virtudes de una sociedad liberal según Galston*

y las instituciones, ciudadanos que serán capaces de hacerla progresar. Si los ciudadanos no tienen espíritu cívico, la sociedad liberal corre a su perdición.

La figura X.8 cita la mayor parte de las virtudes que, según Galston,¹⁹ son necesarias para la supervivencia y el desarrollo de un liberalismo sano.

Galston añade que si en un sentido es cierto que el liberalismo no impone directamente un modelo de vida y un ideal de humanidad a los ciudadanos,

¹⁹ Véase el capítulo 10 de William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

de todos modos propone semejante modelo, en otro sentido. Según él, este ideal está presente implícitamente en las sociedades liberales. Para empezar, es la libertad de dirigirse a sí mismo, la *autonomía*, en suma, la capacidad de formar, de proseguir y de revisar las elecciones de vida. Esta dimensión fue particularmente puesta de relieve por el filósofo John Locke. El ser humano tendría, así, la *capacidad de resistir a sus inclinaciones y al interés personal* cuando son incompatibles con el deber moral: dimensión que fue particularmente bien aclarada por el filósofo Immanuel Kant. Por último, el ser humano también debería tender a ser un *individuo desarrollado*, en el sentido en que lo entendían los filósofos Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau y John Stuart Mill.

El liberalismo fluctuante del Partido Liberal de Canadá

Por Duncan Cameron²⁰

Bajo la dirección de Jean Chrétien, el Partido Liberal ha dado marcha atrás en lo tocante al valor más fundamental de todos: la libertad individual. Durante una gran parte del siglo, los liberales habían aceptado la idea de que el individuo no puede dar prueba de iniciativa personal si no está liberado de la necesidad y de la inseguridad material. En la práctica, esta forma de liberalismo canadiense significaba que a todos se les prestarían servicios comunes que pudieran financiarse según la capacidad de pagar.

La asistencia social, la educación, los equipos de diversión, los productos culturales y los servicios de sanidad eran tan importantes para la sociedad como los caminos, los acueductos y la electrificación. ¿Por qué? Porque sin acceso a esos servicios comunes, las personas no pueden ejercer su libertad de elección. Ciudadanos pobres, con mala salud, mal preparados, privados de equipos de diversión y de formación personal estarían demasiado ocupados para sobrevivir, día tras día, para poder vivir libremente.

Ese liberalismo canadiense ha estado sometido a repetidos ataques de la derecha durante los dos últimos decenios. Los neoconservadores a lo estadounidense quieren limitar los servicios comunes financiados por los impuestos. En lugar de la educación pública, quieren ver escuelas privadas. Desean que el seguro contra enfermedad sea privado y no público. El acceso a los parques y a los servicios de recreo debiera ser de paga, y no ofrecido gratuitamente gracias a los impuestos. Consideran que el hecho de que los servicios sean pagados con cheques personales y

²⁰ Primera parte del artículo "Freedom", *Canadian Forum*, vol. LXXIV, núm. 840, junio de 1995, pp. 5 y 6.

no con impuestos aumenta la libertad de elección de las personas. Eso sería cierto si todos los ciudadanos tuvieran la capacidad de firmar cheques. Y si el consumo personal permitiera aumentar la capacidad de vivir una vida más plena de lo que puede hacerse con los servicios comunes [...]

Reduciendo la parte del presupuesto consagrada a los gastos sociales, los liberales aumentan la desigualdad de ingresos y disminuyen los servicios públicos.

Eso priva a los ciudadanos de los bienes públicos que aumentan su libertad individual. Quitando ingresos a los pobres de la sociedad, se les obliga a tomar opciones que no son verdaderamente suyas.

La desigualdad de oportunidades en la educación en Estados Unidos

Por Linda McQuaig²¹

[En Estados Unidos] las escuelas son financiadas en gran parte por impuestos locales, y cada distrito escolar aporta los capitales necesarios a sus propias escuelas. Los habitantes de los distritos de los suburbios prósperos pagan impuestos escolares más elevados y a menudo tienen escuelas soberbias, dotadas de excelentes equipos y de un cuerpo docente bien pagado. Las escuelas situadas en el centro de las ciudades, donde se encuentra una alta proporción de negros y de hispanoamericanos pobres, no disponen sino de ingresos escasos y decrecientes y, por tanto, sólo tienen poco dinero para dedicarlo a la educación. La diferencia resultante de esto entre las escuelas de ciertas regiones prósperas y las de las regiones pobres, sobre todo habitadas por negros, es sorprendente, como lo ha mostrado el autor estadounidense Jonathan Kozol en *Savage Inequalities: Children in America's Schools*.

Kozol señala que en Illinois, por ejemplo, en el barrio pobre de East Aurora, se gastan 2 900 dólares por un alumno de cuarto año, contra 7 800 dólares en el rico suburbio de Niles, cerca de Chicago. Para los 13 años dedicados a la educación primaria y secundaria, se gastan más de 100 000 dólares en un niño rico de Niles, contra sólo 38 000 dólares en un niño pobre de East Aurora.

Pero las cifras no lo dicen todo. Kozol fue a examinar *in situ* el foso infranqueable que separa las escuelas públicas de los ricos de las de los pobres. La escuela pública 261 de Nueva York, por ejemplo, está instalada en un edificio que antes albergaba una pista de patinaje, situado al lado de una funeraria en una calle muy transitada de North Bronx. Unos 1 300 niños frecuentan esta "escuela" sombría, sin ventanas, cuya capacidad máxima es, en principio, de 900 alumnos. Los niños se apiñan en pequeñas habitaciones sin ventanas; en una de esas habitaciones, cuatro clases de

²¹ *The Wealthy Banker's Wife, the Assault on Equality in Canada*, Penguin, Toronto, 1993, pp. 58-61.

sección maternal comparten el espacio con una clase de sexto grado. Para la comida del mediodía, los alumnos se reparten en tres grupos de 450 que se suceden en el comedor. Puesto que no hay patio en la escuela ni terreno de juego en las cercanías, no hay recreo propiamente dicho. Después de comer, los niños simplemente deben sentarse y esperar a que empiecen los cursos de la tarde. Hay un pequeño gimnasio para toda la escuela, 26 computadoras, cerca de 700 libros en la biblioteca, pero no hay libros de referencia. Son contados los manuales escolares, y los niños deben compartir los disponibles.

[...] En cambio, en los suburbios prósperos, Kozol ha descubierto escuelas públicas que disponen de instalaciones soberbias. Así, la escuela pública 24, en el elegante barrio de Riverdale, en Nueva York, no se asemeja en nada a la escuela pública de North Bronx. La escuela de Riverdale tiene hermosos prados, setos floridos, un terreno de juego bien equipado para los pequeños y dos terrenos de juego para los de mayor edad. Además, en la vecindad inmediata se encuentran dos atractivos parques públicos. La biblioteca de la escuela contiene 8 000 libros. Una gran aula soleada es ocupada por 23 niños de primer año, y otra por 24. Cada clase tiene una computadora y un fregadero. Una clase de sexto año, centrada en las ciencias sociales, dispone de sus propias enciclopedias. Una clase de cuarto año, reservada a 10 alumnos talentosos, tiene su propio planetarium y siete computadoras.

EJERCICIOS

1. En su obra *La riqueza de las naciones* (1776), Adam Smith decía que las diferencias salariales quedan justificadas por cinco tipos de factores:
 - a) cuanto más desagradable es un empleo, mejor pagado debiera estar;
 - b) cuanto más difícil de aprender es un empleo, mejor pagado debiera estar;
 - c) cuanto más intermitente es un empleo (por oposición a continuo), mejor pagado debiera estar;
 - d) cuanto más responsabilidades entraña un empleo, mejor pagado debiera estar;
 - e) cuanto menor sea la probabilidad de buen éxito en un empleo, mejor pagado debiera estar.

¿Qué piensa usted? ¿Y está de acuerdo con las normas de Smith?
¿Añadiría otras?

2. En Canadá, las personas más ricas pueden esperar gozar, en promedio, 12 años de vida más con buena salud que las personas pobres. Así, en Montreal, los residentes de Outremont/Mont-Royal tienen una longevidad media de 81.5 años, en comparación con 69.8 años de los de Pointe-Saint-Charles.²² En su opinión, ¿son justas esas variaciones de la esperanza de vida?
3. En el contrato colectivo de 1993 que rige el trabajo de los profesores de nivel colegial, puede notarse que, por un nivel de escolaridad de 19 años, un nuevo profesor gana 19 000 dólares menos por año, que un profesor con 15 años de experiencia. En su opinión, ¿es justificada esta diferencia? ¿Por qué?
4. Algunos sostienen que no se es culpable de un temperamento perezoso, de falta de amor a los estudios o de una propensión a trabajar arduamente, como se es del propio sexo o del color de los cabellos. Así como sería inaceptable dar un salario más alto a una persona simplemente porque es mujer o es rubia, sería también inaceptable dar un salario más alto a alguien porque es valiente o porque ha estudiado más tiempo para aumentar su competencia. Esquematice usted esta argumentación, y luego haga de ella una evaluación.
5. Una mujer de 23 años tiene tres hijos. No tiene cónyuge permanente y no puede esperar ganar mucho más que el salario mínimo por razón de su bajo nivel escolar. ¿Se puede hacer un juicio sobre ella? En caso afirmativo, ¿cuál? Si no, ¿por qué?
6. Algunos sostienen que nuestra vida depende, en buena parte, de las opciones que hemos tomado al comienzo de nuestra adolescencia, cuando aún nos faltaban muchos elementos para tomar buenas decisiones. Por consiguiente, hasta entre personas que han tenido oportunidades iguales, algunas no se encuentran donde lo merecen. Esquematice este argumento, y después haga una evaluación.
7. En Quebec, el más alto porcentaje de fumadores está entre las personas muy desfavorecidas. En ese grupo se encuentra el increíble porcentaje de 46.3% de fumadores regulares. ¿Cómo explicar ese fenómeno y que debemos pensar de él?
8. La filósofa Judith Andre ha escrito: "Si la riqueza no puede permitirnos comprar seres humanos, puede permitirnos comprar domésticos; si no

²² Ginette Paquet, "Facteurs sociaux de la santé, de la maladie y de la mort", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dir.), *Traite des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, pp. 231-232.

puede permitirnos comprar curules de diputado, puede permitirnos obtener la atención de los elegidos; si no puede permitirnos comprar la justicia, puede permitirnos pagar al mejor abogado del país".²³ Comente esta reflexión a la luz de las ideas expuestas en los tres últimos capítulos.

9. ¿Qué respondería a alguien que dijera: "No me inspiran ninguna simpatía las personas que ganan más de 20 000 dólares anuales y que dicen tener problemas de dinero. Si esas personas no pueden sentirse satisfechas con semejante ingreso, es porque sus prioridades son bastante ridículas. Después de todo, la mayoría de los seres humanos que viven bien en el planeta ganan menos que eso, y algunas de las personas que más admiramos en la historia de la humanidad eran muy pobres. Si esas otras personas son lo bastante inconscientes para ser esclavas del dinero, merecen tener sus supuestos problemas de dinero"?
10. En su opinión, ¿qué habría que hacer para que las personas tengan las mismas oportunidades en nuestro país?
11. En su opinión, ¿qué habría que hacer para que todos los seres humanos tengan las mismas oportunidades?

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 7, 8, 18, 26, 31, 56, 57 y 58 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿mantiene usted de todos modos su posición? ¿La matiza? ¿La abandona?

PARA SABER MÁS...

- Dahrendorf, Ralf, *Life Chances*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Dumont, Fernand, Simon Langlois e Yves MARTIN (dir.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Harvard, 1978.
- Galston, William, A., *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Gauthier, Madeleine, y Lucie Mercier, *La pauvreté chez les jeunes, précarité économique y fragilité sociale*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994.

²³ Judith Andre, "Blocked Exchanges: A Taxonomy", *Ethics*, vol. 103, octubre de 1992, pp. 29-47.

Gordon, Scott, *Welfare, Justice & Freedom*, University of Columbia Press, Nueva York, 1980.

Guest, Dennis, *Histoire de la sécurité sociale au Canada*, Boréal, Montreal, 1993.

Haslett, D. W., "Is Inheritance Justified?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 15, núm. 2, pp. 122-155.

Offe, Claus, *Contradictions of the Welfare State*, MIT Press, Cambridge, 1981.

Rae, Douglas, *Equalities*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981.

CUARTA PARTE
EL UNIVERSO DE LA ÉTICA
Antología

INTRODUCCIÓN

Esta cuarta parte agrupa textos de ética aplicada. La ética aplicada se ocupa de cuestiones éticas muy concretas. Se subdivide, especialmente, en ética del ambiente, ética de los negocios, bioética y ética profesional (a veces llamada “ética deontológica” o “deontología”).

Se pueden abordar las cuestiones de ética aplicada como actor o como espectador. Desde luego, un determinado problema moral puede colocar a ciertas personas en posición de espectadores, mientras pone a otras en la de actores.

La dificultad que se experimenta para formarse una idea sobre diversas cuestiones de ética aplicada y los desacuerdos que ocasionan entre las personas *pueden tener distintas fuentes*. Sin embargo, debe notarse que frecuentemente tienen su origen en los juicios de hecho. Consideremos, por ejemplo, las preguntas siguientes, planteadas a menudo en nuestros días:

- ¿La violencia en la televisión favorece la violencia en la sociedad?
- ¿Pueden comprender los niños la naturaleza de la publicidad televisada que va dirigida a ellos?
- ¿Permitiría la legalización de las drogas duras reducir los problemas de delincuencia que ocasionan?
- Las clases especiales para niños talentosos, ¿tienen repercusiones negativas?
- ¿La liberación de terroristas para salvar la vida de un rehén puede tener consecuencias nefastas a largo plazo?
- ¿Tiene la pornografía un efecto negativo sobre la imagen de las mujeres?
- ¿Sufren ciertos animales?
- Si se permiten algunas formas de eutanasia, ¿se abrirá la puerta a abusos incontrolables?
- Si tal derecho entra en conflicto con tal otro derecho en tal género de situación, ¿cuál de los dos debe imponerse al otro para acrecentar el bienestar común?

Las respuestas que se den a estas preguntas determinan frecuentemente los juicios morales que se hacen en los casos particulares. En efecto, los juicios

morales diferentes que se hacen sobre cuestiones como la violencia en la televisión o la pornografía se derivan, a menudo, de puntos de vista morales bastante similares. La piedra de toque puede residir entonces en juicios de hecho. Por ejemplo, uno de los interlocutores puede sostener que la violencia en la televisión ejerce un efecto negativo sobre la sociedad, mientras que otro considera que no lo tiene.

Hemos presentado en el capítulo IV un método destinado a avanzar las discusiones (p. 110). Se distinguían allí los juicios de hecho de los juicios de valor morales que pueden ser la causa de un desacuerdo. También se ofrecían allí ciertas pistas para intentar resolver un desacuerdo sobre un juicio de hecho. Sin embargo, ocurre que un problema moral no puede resolverse porque se basa en un juicio de hecho sobre cuya verdad no es posible pronunciarse. Ello puede ocurrir especialmente a causa de los actuales límites de nuestros conocimientos. Así sucede cuando los expertos no se ponen de acuerdo entre ellos o bien cuando están de acuerdo sólo para decir que ninguna posición ha quedado establecida con solidez. En esos casos, el problema *fundamental* no es de naturaleza moral, y nuestra incapacidad para resolverlo no se deriva, en primer término, de la ética aplicada.

Evidentemente, la dificultad de formarse una idea o los desacuerdos entre las personas no se deben siempre a juicios de hecho. Ocurre especialmente que puede verse un problema desde distintos ángulos y que no sea fácil determinar cuál es el mejor. También es posible que los interlocutores se apoyen sobre teorías éticas diferentes, por ejemplo, el recurso al bienestar común y el recurso al mandamiento divino.

Cuando se examina la ética aplicada, se distinguen al menos tres enfoques diferentes: el enfoque dogmático, el enfoque por la clarificación de los valores y el enfoque por la argumentación, también llamado enfoque por las “buenas razones”.

El enfoque *dogmático* consiste en aplicar pura y simplemente una teoría ética, por ejemplo el recurso al mandamiento divino, y en considerar que las conclusiones obtenidas son definitivamente válidas, demostradas de una vez por todas, infalibles.

El enfoque *por la clarificación de los valores* se basa en la idea de que en el dominio de los valores cada quien tiene tanta razón como cualquier otro, y que lo mejor que puede hacerse consiste en identificar y en aclarar sus valores y los de otros. *A posteriori*, parecerá casi irrazonable preguntar: “¿Tengo razón?”, o “¿Quién tiene razón?” Si se comprueban diferencias entre los individuos, hay que reconocerlas, pero no se puede hacer nada más. Caricaturizando un poco,

se puede decir que ese punto de vista conduce a conclusiones como: "A mí me parece inmoral golpear a los niños pero tú consideras que es moralmente recomendable. Comprendo tu punto de vista y reconozco que es tan válido como el mío". Las dificultades de esta forma de relativismo fueron expuestas con detalle en el capítulo II.

El enfoque *por la argumentación*, o por las "buenas razones", comparte con el enfoque dogmático la idea de que ciertas razones son mejores que otras; sin embargo, se distingue del anterior por insistir en la idea de que esas razones no están a prueba de dudas, de que no hay teoría o argumentación infalible. El trabajo de identificación y de aclaración de los valores es, según el enfoque por la argumentación, una etapa ciertamente necesaria, pero no definitiva. Una vez terminada esta tarea, hay que preguntarse de qué lado se encuentran las mejores razones. Es este último enfoque el que hemos adoptado en este libro. Los textos que siguen constituyen ejemplos variados de reflexión ética. Espero que contribuirán a convencer al lector de que ciertas razones son mejores que otras en el dominio de la ética, y de que el trabajo de reflexión puede llevarnos a descubrir perspectivas nuevas.

Terminemos esta entrada en materia con dos observaciones. Primero, hay que subrayar que la ética aplicada no permite resolver mágicamente los "grandes problemas" que se nos plantean en nuestros días. Eso no es sorprendente. Si lo permitiera, esos problemas no serían "grandes problemas". Hace 30 años, en nuestras sociedades, las personas estaban divididas por cuestiones como el recurso a la anticoncepción o la apertura completa del mercado de trabajo a las mujeres. En esa época eran "grandes problemas". Con el tiempo, algunos problemas quedan relegados al olvido, otros siguen siendo de actualidad y aparecen nuevos problemas. En cada época los "grandes problemas" son los que se resisten a una solución evidente...

Conviene observar, en segundo lugar, que los textos de esta antología fueron escogidos por su calidad, su variedad, la diversidad de los puntos de vista que presentan y, a veces, también por su carácter provocativo. ¡No necesariamente comparto los puntos de vista expresados por sus autores!

SECCIÓN I

En la plaza pública

UN DILEMA MORAL: PUBLICIDAD Y TABAQUISMO¹

ADBUSTERS, HARPER'S Y THE GLOBE AND MAIL

Temas abordados: ética de los negocios, salubridad pública

¿Debe una empresa periodística seguir reglas éticas más severas que las que le impone la ley? ¿Debe aceptar promover prácticas y productos peligrosos? ¿Debe permitirse obtener ingresos de esta manera?

Ese tema está en el centro de los textos que siguen. Los primeros textos dan cuenta de una polémica provocada por la carta de uno de los redactores de la revista *Adbusters* dirigida a un redactor de la revista *Harper's*. *Adbusters* es publicado por un grupo de Vancouver que practica la guerrilla mediática a favor de las buenas causas y que parodia los mensajes publicitarios convencionales. *Harper's* es una revista norteamericana muy conocida, que trata de asuntos políticos y sociales en una perspectiva progresista.

El último texto es un editorial de la revista de Toronto *The Globe and Mail* que justifica la decisión de la revista de prohibir la publicidad de productos de tabaco en sus páginas.

¹ *Adbusters Quarterly*, primavera de 1995, vol. 3, núm. 3, p. 91, e invierno de 1995, vol. 4, núm. 1, p. 62.

UNA POLÉMICA SOBRE LA PUBLICIDAD DEL CIGARRILLO

Carta a Lewis H. Lapham

Estimado señor Lapham:

Las perspicaces críticas sociales que publica usted en la revista *Harper's* son, a la vez, fascinantes e intrigantes. Considerando su reputación casi legendaria de redactor, me pregunto por qué no se ha interrogado usted sobre la pertinencia de la publicidad del cigarrillo en su revista. ¿No tiene la impresión de que su credibilidad queda socavada por esas imágenes? ¿Cuáles son las implicaciones éticas de esta publicidad? ¿Tendría usted la amabilidad de escribir algunos párrafos al respecto en sus próximos artículos? Si no puede escribir sobre ese tema en su revista, escribanos y nosotros lo publicaremos. Aquí, en *Adbusters*, esperamos su respuesta con impaciencia.

JIM MCAULIFFE, Subdirector,
Adbusters Quarterly

Respuesta de Lewis H. Lapham

Estimado señor McAuliffe:

Como sin duda lo ha adivinado usted, no comparto su punto de vista según el cual la fabricación y la venta de cigarrillos constituyen un delito. Tampoco puedo seguir su razonamiento: me parece que desemboca en una visión moralizadora e incongruente. Si es un crimen vender o fabricar cualquier producto que ponga en peligro la vida de la gente, por qué no dirigir entonces su puritanismo contra los viñedos, las máquinas tragamonedas, los *peep shows*, las loterías, los automóviles, el queroseno, el juego de cartas, los bares situados a lo largo de los caminos, el bióxido de carbono, los misiles, los anzuelos, los cuchillos para pan, las municiones y los abogados especializados en divorcios. Puedo comprender que le preocupe la flaqueza humana y puedo imaginar los temores que la vida, la carne y el demonio le inspiren, pero no comprendo su argumentación.

Reciba usted, señor, mis más cordiales saludos.

LEWIS H. LAPHAM

Carta a Lewis H. Lapham

Estimado señor Lapham:

Parece que usted no comprendió bien nuestra argumentación, señor Lapham. Nunca hemos dicho que “la fabricación y la venta de cigarrillos constituyen un delito”. En lo tocante a nuestro “puritanismo”, nos resulta difícil ver la relación entre los *peep shows* y el cigarrillo, aunque apreciemos bien su sentido del humor. Sigue en pie la pregunta: ¿no piensa usted que tiene una pequeña cuota de culpabilidad en la promoción de ese producto mortífero?

JIM MCAULIFFE

Carta a Lewis H. Lapham

Estimado señor Lapham:

En su respuesta a la carta de *Adbusters*, dijo usted que no comprende la argumentación contra el cigarrillo. Esto es difícil de creer. Pienso que lo que no comprende es el deseo de renunciar a los ingresos provenientes de la publicidad del cigarrillo.

En su carta mencionó usted numerosos productos capaces de poner en peligro la vida humana, y preguntó: ¿Por qué no alegar contra todos los demás productos peligrosos? Lo siento mucho, pero hablar de “cuchillos para pan” y de “abogados especializados en divorcios” no resuelve la cuestión. *Adbusters* se ocupa de otros productos, pero evidentemente no de todos los productos. Si quiere usted sugerir que no se está obligado a actuar en un caso particular porque hay otros muchos problemas, entonces, ¿por qué se toma la molestia de hacer crítica social en *Harper's*?

Reconocemos que su lista plantea la pregunta, excelente, de saber dónde trazar la línea entre una publicidad de producto moralmente aceptable y otra moralmente inaceptable. Le sugiero preguntar a los editores de *Adbusters* cómo trazan esta línea antes de reprocharles tener una visión moralizadora y ser puritanos porque trazan una. Seguramente, también usted ha trazado una línea. ¿Aceptaría hacer publicidad a los *peep shows* en su revista? ¿Tendría la amabilidad de explicar cómo acepta o rechaza una publicidad? ¿Cuál es la política de *Harper's* al respecto? ¿Y por qué la publicidad del cigarrillo pasa la rampa?

AARON BEAUCHENE
Sapporo, Japón

LA POLÍTICA DE UNA REVISTA SOBRE LA PUBLICIDAD DE LOS PRODUCTOS DEL TABACO

*No a la publicidad del tabaco*²

En un club de golf, un hombre y una mujer hacen una pausa. Cerca de ellos puede verse un auto deportivo y, al fondo, un lago. Ambos sonríen. En otra página, un hombre bronceado regresa del mar con una tabla para velear y se tiende sobre la playa.

Esas imágenes, y otras del mismo tipo, están orientadas a vender cigarrillos. El mensaje omnipresente que transmiten es que para llevar una buena vida y tener placer es bueno, casi necesario fumar.

Todos los publicistas presentan su producto bajo una luz favorable. Lo que hace singular el caso del tabaco es el conflicto que opone la efervescencia de esta actividad promocional y la dura realidad de los datos médicos sobre los efectos del tabaco en el organismo humano. Resulta irónico que los fabricantes de productos de tabaco hayan prometido atenerse al Código Canadiense de Normas Publicitarias, cuyo artículo 11 prohíbe “mostrar situaciones que pudieran favorecer prácticas inapropiadas o peligrosas”.

El tabaco contiene nicotina, droga que provoca una fuerte dependencia. Se ha demostrado que existe un estrecho nexo entre el consumo del tabaco y las enfermedades cardiovasculares, el cáncer del pulmón y el enfisema. Cada paquete de cigarrillos lleva la advertencia siguiente: “El peligro para la salud aumenta con el uso, evite inhalar”. Si los fabricantes verdaderamente respetaran el artículo 11, suspenderían por completo la publicidad de sus productos.

Y eso es exactamente lo que debieran hacer. Dado que no lo hacen voluntariamente, el gobierno federal debiera tomar la iniciativa de prohibir por completo la propaganda de los productos del tabaco, ya sea en los periódicos o las revistas, en los grandes anuncios o en la promoción de acontecimientos deportivos o artísticos. La publicidad televisada está prohibida desde hace más de 10 años; el mismo principio debiera aplicarse por doquier.

Al hacer esta recomendación, no olvidamos el argumento según el cual la promoción del tabaco debiera estar permitida, ya que el tabaco es un producto legal. Pero el tabaco es un producto legal sólo porque su consumo se popularizó antes que se conocieran sus efectos. Si en nuestros días un fabricante propusiera poner en el mercado un producto que provocara dependencia, enfermedades y mortali-

² Editorial, *The Globe and Mail*, Toronto, 27 de agosto de 1986.

dad en proporciones epidémicas, que perjudicara no sólo a los propios consumidores sino también a quienes los rodean, no tendría más oportunidades de lograrlo que si pidiera la autorización de hacer propaganda a un producto cancerígeno reconocido para alimentar bebés.

Lógicamente, ello significa, sin duda, que el tabaco debiera estar prohibido. Pero debemos proponer soluciones realistas. Aun cuando en teoría sería deseable prohibir el tabaco pura y simplemente, en la práctica tal medida es inaplicable. Pero no se puede decir lo mismo de prohibir la publicidad de los productos del tabaco. Se mejante medida sería aplicable, salvo en las revistas importadas.

¿Por qué encarnizarse contra el tabaco? Porque, a diferencia del alcohol, cuyo abuso puede destruir la vida de los bebedores y causar otras víctimas, el consumo de tabaco es peligroso *aun cuando se haga conforme a las instrucciones del fabricante*. La sociedad tiene un interés humano y económico (el consumo de tabaco cuesta cerca de 6 000 millones de dólares por año en cuidados de la salud) en limitar la dependencia del tabaco.

Los fabricantes tratan de convencernos de que la publicidad de los productos de tabaco sólo tiende a incitar a los consumidores a cambiar de marca, pero esto, no tiene sustento. La publicidad crea mercados y siempre lo ha hecho. En el caso del tabaco, el objetivo es promover el producto en personas cuyos hábitos de consumo estarán fijados desde la edad de 20 años. En Canadá, a los 14 años, 9% de los muchachos y 13% de las muchachas fuman todos los días. Las adolescentes leen revistas, ven anuncios y asisten a encuentros deportivos. Son vulnerables a las tentativas de seducción de quienes desean hacerles creer que el consumo del tabaco es un rito de paso de la infancia a la edad adulta, que es un hábito del que puede uno estar orgulloso.

Nuestra propuesta de prohibir la publicidad de los productos del tabaco no fue tomada a la ligera. No fue fácil tomar nuestra decisión de rechazar toda publicidad al tabaco a partir de hoy en el *Globe and Mail*. Para justificar que un gobierno o una revista tome la decisión de prohibir la promoción de un producto legal es necesario que el interés público esté muy claramente en juego. En cuanto al tabaco, eso no tiene, en nuestra opinión, la menor duda.

CONTRA EL MULTICULTURALISMO Y POR LA INTEGRACIÓN³

CLAUDE CORBO

Temas abordados: multiculturalismo, respeto a los demás

¿Qué implica el respeto a otras culturas en el caso de la recepción de inmigrantes? ¿Cómo trazar la línea entre el respeto a la diferencia y la afirmación de los valores de la propia comunidad? ¿Cuál es el balance de la experiencia del multiculturalismo a la manera canadiense?

Esas delicadas cuestiones se tratan en estos extractos de un discurso del rector de la Universidad de Quebec en Montreal.

Uno de los grandes desafíos de Montreal es el de la relación con las comunidades culturales. En Montreal, uno de cada cuatro alumnos habla una lengua extranjera. Para mí, esto significa que el sistema de educación de Montreal debe hacer lo imposible para asegurar la integración de los hijos de las comunidades culturales a la sociedad quebequense de habla francesa.

Yo sospecho que esta propuesta escandalizará a algunos de ustedes, que verán en ella una forma primaria de etnocentrismo. Estoy seguro de que me coloca en un terreno minado. Por ello, deseo poder explicarme para mostrar lo bien fundado de mi proposición.

Primera precisión: pertenezco a esa fracción de quebequenses francófonos que no han terminado por completo su reflexión sobre la cuestión constitucional. Sin duda, tendremos ocasión de reflexionar sobre ello en el curso de los próximos meses. Pero tal es un punto en que está basada mi reflexión: es la necesidad de mantener y desarrollar aquí una sociedad original, distinta, francófona y quebequense.

Segunda precisión: personalmente, yo desconfío del nacionalismo que se inflama con facilidad, que corrompe las relaciones entre ciudadanos y grupos y que pervierte la vida política, lanzando unas naciones contra otras. Ahora bien, nada alimenta más el nacionalismo que la inseguridad de las naciones en cuanto a su supervivencia y a su florecimiento como sociedades distintas. Al respecto, la sociedad quebequense francófona es inquieta y frágil. Sobre todo, no quiero verla deslizarse hacia la intolerancia y la xenofobia, ni verla desgarrarse por las cuestiones lingüísticas.

Tercera precisión: por mi historia familiar, yo mismo viví un largo proceso de integración a la sociedad quebequense francófona, y estoy encantado de ello. Mis

³ *Le Devoir*, 21 de septiembre de 1991.

abuelos paternos inmigraron a Quebec a finales del siglo XIX. Y realmente sólo se sintieron a sus anchas en su lengua materna, el italiano, y pasaron toda su vida en el centro de la pequeña Italia de Montreal.

Aquí nació mi padre. Educado en lengua francesa pero muy apegado a su comunidad de origen, trabajó tan bien cerca de esta comunidad como en el medio quebequense francófono, dominando perfectamente el italiano así como el francés y el inglés. Por mi parte, yo me definí como quebequense francófono sensible a mis orígenes, tan orgulloso de éstos como de mi ascendencia quebequense. Fui educado en la CECM, en una escuela de lengua francesa, donde también había muchos hijos y nietos de inmigrantes. En cuanto a mis dos hijos, son tan quebequenses como el que más.

De mi historia familiar personal, he sacado dos lecciones. Por una parte, la integración completa de los inmigrantes a la sociedad receptora en dos o tres generaciones es un proceso perfectamente natural, que toda la América vivió, con decenas de millones de individuos. Nació de sociedades nuevas, originales, capaces de hacer una contribución diferente pero irremplazable a la aventura de la especie humana.

Por otra parte, el proceso de integración es doblemente benéfico: para la sociedad receptora, que así se enriquece, refuerza y protege de la intolerancia que nace de la inseguridad colectiva; para el individuo, que adquiere una identidad social y una pertenencia cultural esenciales para una vida armoniosa y productiva.

El antintegracionismo

Y sin embargo, personas y grupos por toda América del Norte censuran el proceso de integración. ¿Con qué derecho, preguntan, podemos imponer nuestra cultura, nuestra identidad, a quienes vienen a vivir aquí? ¿Con qué derecho podemos decretar que nuestra cultura, que también tiene sus fallas y sus carencias, es tan superior a las otras que se justifica la desaparición de ellas? En una época de interdependencia creciente entre países, el ideal del multiculturalismo, ¿no es una garantía de tolerancia, de equidad, de enriquecimiento recíproco?

Tales son preguntas difíciles. Si perturban, dividen y desgarran una sociedad tan poderosa en lo económico y lo cultural como Estados Unidos, no es de sorprender que sean muy difíciles y hasta dolorosas para una pequeña sociedad distinta, como Quebec.

El sistema escolar de Montreal se enfrenta directamente a esas preguntas. A mi parecer, debe optar por la integración completa de los hijos de las comunidades de habla extranjera, y éste es un importante desafío desde los años noventa.

Para aclarar el problema, permítaseme citar a alguien de otra parte, el historia-

dor norteamericano Arthur Schlesinger, Jr. En un breve ensayo recién publicado por la revista *Time* (8 de julio de 1991, p. 14), escribe Schlesinger:

“What happens when people of different origins, speaking different languages and professing different religions, inhabit the same locality and live under the same political sovereignty? Ethnic and racial conflict – far more than ideological conflict – is the explosive problem of our times.”

[¿Qué ocurre cuando personas de diferentes orígenes, que hablan distintos idiomas y profesan diversas religiones, habitan la misma localidad y viven bajo la misma soberanía política? El conflicto étnico y racial –mucho más que el conflicto ideológico– es el problema explosivo de nuestros tiempos.]

Muestra, como sigue, ciertos efectos nefastos de un culto excesivo a la etnicidad o al multiculturalismo:

“Pressed too far, the cult of ethnicity has unhealthy consequences. It gives rise, for example, to the conception of the US as a nation composed not of individuals making their own choices but of inviolable ethnic and racial groups. It rejects the historic American goals of assimilation and integration. And, in an excess of zeal, well-intentioned people seek to transform our system of education from a means of creating one people into a means of promoting, celebrating and perpetuating separate ethnic origins and identities. [...] Group separatism crystallizes the differences, magnifies tensions, intensifies hostilities. [...] And if separatist tendencies go unchecked the result can only be the fragmentation resegregation and trivialization of American life.”

[Llevado demasiado lejos, el culto a la etnicidad tiene consecuencias enfermizas. Por ejemplo, hace surgir la concepción de Estados Unidos como nación compuesta no por individuos que toman sus propias opciones, sino por inviolables grupos étnicos y raciales. Rechaza los objetivos norteamericanos de asimilación e integración. Y en un exceso de celo, personas bien intencionadas intentan transformar nuestro sistema de educación de medio para crear “un pueblo” a medio para promover, celebrar y perpetuar orígenes e identidades étnicas separadas [...] El separatismo de grupo cristaliza las diferencias, amplifica las tensiones, intensifica las hostilidades [...] Y si las tendencias separatistas se desenfrenan, el resultado sólo puede ser la fragmentación, resegregación y trivialización de la vida estadounidense.]

La querrela que, en Francia, rodeó la cuestión de llevar el velo los discípulos de la fe musulmana; la demanda, en Inglaterra, de prohibir la venta de la novela *Versos satánicos*, pese al antiguo derecho a la libertad de expresión; la reivindicación, en Canadá, del derecho a portar puñal por los estudiantes sijs: he aquí otras tantas cuestiones perturbadoras que han hecho resurgir la cuestión que confronta nuestro sistema de educación.

Cinco razones para elegir la integración

La opción por la integración que debe tomar el sistema educativo de Montreal se basa, a mi parecer, sobre dos argumentos decisivos, que deseo compartir con ustedes.

1. El respeto mismo a las diversas culturas justifica la integración. Aquí mismo existe desde hace casi cuatro siglos una cultura cada vez más afirmada y diferenciada, original y distinta. Existe una cultura quebequense. No veo cómo los quebequenses francófonos debieran, en nombre de la relación debida con las diversas culturas, impedir integrarse a los hablantes de otras lenguas sin faltar al respeto debido a su propia cultura. Ésta no sobrevivirá sin aumentos demográficos mínimos, y en América del Norte el peso de los números es enormemente desfavorable a la identidad francófona. El respeto debido a las culturas comienza por el respeto debido a la cultura quebequense. Ésta también es capaz de hacer una contribución original y única al patrimonio común de la humanidad.
2. El proceso de integración es bidireccional y no implica la destrucción de todos los valores del integrado. Por el contrario, el proceso de integración incluye una cuota de apropiación de valores nuevos por la sociedad receptora. El ejemplo más trivial puede tomarse de la vida cotidiana: de este modo, la recepción y la integración de inmigrantes por la sociedad quebequense han ejercido cierto efecto sobre su alimentación, que se ha enriquecido con nuevos productos y nuevas maneras de prepararlos. El mundo de las artes también ofrece ejemplos de esta apropiación de valores extranjeros. Nuestra relación con la naturaleza se encuentra cada vez más matizada por nuestra familiarización con la cultura amerindia. En fin, la llegada de inversionistas extranjeros ha aportado conceptos nuevos de la organización del trabajo. La integración actúa, pues, en los dos sentidos.
3. El multiculturalismo, si es la ambición de hacer vivir culturas completas fuera de su marco geográfico, sociológico y político originario, conduce a un callejón sin salida. La pequeña Italia y el barrio chino aportan un toque simpático a nuestro ambiente urbano. Pero la cultura italiana o la cultura china no se pueden reconstruir aquí en toda su riqueza y complejidad. No se puede hacer vivir una literatura, una música, un orden social, un sistema de educación o un modo de organización económica completa en tierra ajena. En el mejor de los casos, se llega a una imitación fragmentaria, y en el peor, se encierra a las personas en un gueto. Lo más grave es que se introduce una disonancia profunda en la identidad de esas personas que ya no están en su medio cultural de origen y a quienes se mantiene en el exterior o en las márgenes de la sociedad en que llevarán adelante su destino.

Es profundamente injusto alentar a las personas a mantenerse siempre senta-

das entre dos sillas, cuando se sabe que toda sociedad busca de cualquier manera, por la escuela o por otros medios, integrar a quienes son diferentes. Nunca se debe relegar a seres humanos a un gueto.

4. Más fundamentalmente, la integración es un mecanismo por el cual una sociedad, mientras se enriquece con aportaciones nuevas, conserva su identidad asociando nuevos participantes a lo que la constituye específicamente. La integración impide la dislocación del núcleo mínimo común, sin el cual una comunidad no puede subsistir como comunidad humana.

Tomemos un ejemplo: desde hace una generación, la sociedad quebequense ha modificado profundamente dos tipos de relaciones centrales de la vida social: las relaciones entre los sexos y las relaciones entre la vida política y la religión. Esas grandes modificaciones se han realizado, en resumen, de manera generalmente armoniosa. La creciente igualdad entre mujeres y hombres, la separación de la Iglesia y el Estado forman parte hoy del consenso mayoritario de la sociedad quebequense o del núcleo de los valores comunes que tienen un efecto estructurante sobre la organización y el devenir de nuestra sociedad.

Ahora bien, desde hace una generación, Quebec también ha recibido a un número considerable de inmigrantes llegados de países en que las relaciones entre los sexos son menos igualitarias y en que el Estado y la religión están profundamente imbricados. He ahí un gran potencial de conflicto de valores. Si se puede aceptar que, en la esfera de la vida privada, los nuevos quebequenses se inspiren con valores muy distintos, la sociedad quebequense no puede aceptar reordenar su vida pública para dar acomodo a esos valores. La integración es el único proceso que permite a una sociedad llevar adelante armoniosamente su evolución y ponerse al abrigo de conflictos insolubles.

Ahora bien, la paz civil y un consenso mínimo sobre un conjunto de valores de organización social son el preámbulo de todo desarrollo. Si el multiculturalismo es una incitación al mantenimiento y al fomento de maneras de hacer y de ser, de valores radicalmente antagónicos a los de la sociedad receptora, o bien conduce a graves conflictos sociopolíticos, o bien encuadra a las personas en un marco normativo de contradicción con la cultura dominante. Ya hay suficientes motivos de conflicto y división en nuestra sociedad para que busquemos otros.

5. Finalmente, la integración es un acto por el cual la sociedad receptora toma de veras en serio a los inmigrantes. Éstos buscan entre nosotros ciertos bienes que les hacen falta cruelmente: seguridad, bienestar económico, salud, educación, libertad, dignidad humana plena e íntegra, los derechos de la persona.

Nuestra sociedad aún es muy imperfecta. Pero ha sido y, así lo deseo, seguirá siendo una tierra de acogida precisamente porque ofrece inapreciables venta-

jas en materia de seguridad, de bienestar, de libertad. Esto es lo que elige el inmigrante. De otra manera, no vendría aquí. Entonces, ¿por qué no recibirlo con los brazos abiertos, animarlo a compartir plenamente lo que entre nosotros es tan inapreciable, asociarlo a nuestro esfuerzo de conservar y de acrecentar, como uno de nosotros, lo que da identidad y riqueza a nuestra sociedad?

He aquí por qué estoy profundamente convencido de que la escuela, en Montreal, debe seguir asignándose la tarea de asegurar la integración de los hijos de las comunidades de habla extranjera a la sociedad quebequense de habla francesa.

PRESTAR AYUDA...

Temas abordados: heroísmo, sentimientos morales

En el capítulo IV, hemos presentado el caso de Catherine Genovese, joven que fue asesinada ante los ojos de 38 vecinos sin que ninguno de ellos acudiera en su ayuda. El primero de los textos siguientes trata de un caso similar de nula asistencia, que se produjo en Quebec. El segundo relata un caso feliz en que las personas actuaron de otra manera. El tercero nos da a conocer las lamentaciones de una persona que no supo dar ayuda a una mujer que la necesitaba.

*Carta a los automovilistas*⁴

El sábado 2 de marzo último, entre las 18 y 19 horas, un hombre de 75 años murió al borde de la carretera 20 porque no respondieron ustedes al SOS colocado sobre su auto.

¡Ese hombre era mi padre!

Durante más de una hora, mientras él agonizaba en el agua y bajo la nieve, pasaron ustedes, a razón de diez automóviles por segundo. Siguieron tranquilamente su camino, si detenerse, sin siquiera mirar.

¡Oh! Comprendo. Habrían llegado ustedes tarde a una cita, al teatro, al cine o al restaurante.

¿Dónde quedó ese sentido de la hospitalidad, de la acogida y de la ayuda que les atribuyen los visitantes extranjeros?

¿Habría echado el egoísmo, hasta ese punto, raíces en el corazón de ustedes, que ver morir a un hombre, solo, al borde de un camino no los conmueva?

⁴ Carta a *La Presse*, 10 de abril de 1986.

Por su falta de consideración y del civismo más elementales, mis hijos han quedado privados para siempre de un abuelo maravilloso.

Partí con mi familia, llevando un sedimento de amargura en el corazón y una herida que tardará mucho tiempo en cicatrizar.

Todo lo que puedo esperar ahora es que esta tendencia al egocentrismo no sea irreversible, y que nunca más un ser humano tenga que vivir o morir para descubrirlo.

CHARLOTTE PORTIER ROLLAND
Soisy-sur-Seine, Francia

*Sesenta personas condecoradas por actos de valor*⁵

Por haber salvado a una pequeña vecina de tres años que estaba hundiéndose en las aguas heladas de un lago, en enero de 1991, Martin Michaud, hoy de nueve años, recibió ayer la Mención de Honor del Civismo, de manos del ministro de Justicia, Gil Rémillard.

Los dos niños caminaban sobre el congelado lago de los Pinos, en Forestville, cuando el hielo cedió. “Me di vuelta, y ella no estaba ya. Vi como una mano”.

“Me puse de rodillas y la saqué de allí. Tenía como una pequeña raspadura”, contó Martin ayer, convertido en la “estrella”, en el centro de un grupo de diputados de la Asamblea Nacional y de periodistas que querían oírle narrar su hazaña.

Martin Michaud y otras 60 personas eran los invitados especiales del Ministerio de Justicia, en ocasión de la entrega anual de condecoraciones de civismo para personas que hayan realizado recientemente actos de valor.

En el marco solemne del Salón Rojo de la Asamblea Nacional, 21 personas (varias de ellas de la región de Quebec) recibieron la Medalla al Civismo y el cheque de 1 000 dólares que la acompaña, mientras que otras 40 recibieron la Mención de Honor y un cheque por 500 dólares.

Esas condecoraciones son anualmente entregadas desde 1978 a las personas elegidas por un comité de selección después de haberse señalado por un acto excepcional de bravura o de valor, poniendo su propia existencia en peligro.

Varios condecorados se hicieron notar por haber sacado de un vehículo en llamas a automovilistas amenazados de morir quemados o por haber salvado a bañistas de morir ahogados.

También fue condecorado un capataz que había salvado a los empleados de una fábrica después de una fuga de gas sumamente tóxico, y un joven que se arrojó ante un convoy del metro de Montreal para salvar a una anciana que había caído.

⁵ Norman Delisle, PC, *Le Soleil*, 19 de marzo de 1993, p. A3.

Dos beneficiarios fueron honrados póstumamente. Se trata de Alain-Guilles Delorme, muerto al salvar a un amigo de ahogarse en los rápidos del río Gatineau, y de Jorge Adalberto Bonilla, quien también pereció salvando de ahogarse a un joven en 1991.

*"No puedo olvidarlo..."*⁶

El 13 de septiembre, unos ruidos sospechosos me sacaron de un sueño profundo. Tal vez sería la una de la mañana. En la calle, una mujer pedía auxilio.

No habiendo pensado nunca verme en semejante situación, no supe reaccionar. Quise convencerme de que estaba soñando. El miedo me clavó en el lugar.

Pocos minutos después un vecino, más valiente que yo, con reflejos más alerta, abrió la puerta exterior, salió y gritaba: "¿Qué pasa aquí?" Y un desconocido se echó a correr...

El valiente ayudó a la mujer violada, herida y traumatizada. Él fue quien me contó los acontecimientos. La mujer tenía unos 30 años, se le había acabado la gasolina, y un buen samaritano le propuso llevarla a la gasolinera. La llevó al callejón donde yo vivo, y la violó.

"¿No oyó usted nada?", me preguntó. Oh, sí, oí, tal vez incluso antes que él pero, inmovilizado por el miedo, ni siquiera pude llamar al 9-1-1. No estamos preparados para situaciones como ésta; por lo menos, yo no lo estaba.

No puedo olvidar sus gritos, no puedo olvidar que habría debido hacer algo para que su calvario terminara antes, y atrapar al agresor.

Tal vez fue necesario que yo viviera esta penosa experiencia para prever un plan de intervención: al primer ruido sospechoso (aun si me equivocó), marco el 9-1-1, despierto a mis vecinos y hacemos huir al agresor.

No quiero volver a pasar por alto, jamás, una demanda de socorro. Esos gritos me persiguen y no hago más que pensar en ella... a la que no di ayuda. Perdón...

LOUISE GOULET
Montreal

⁶ *La Presse*, 3 de octubre de 1988.

SECCIÓN II

Textos complementarios

LA ABUNDANCIA Y EL HAMBRE EN EL MUNDO¹

PETER SINGER

Temas abordados: recurso al bienestar común, felicidad, pobreza, caridad, justicia moral

El artículo que sigue es uno de los más conocidos de este filósofo australiano. Si le causa malestar al lector y estimula sus reflexiones, Singer habrá alcanzado su propósito.

1. En el momento en que escribo estas líneas, noviembre de 1971, muchas personas mueren en Bangladesh por falta de alimento, de abrigo y de atención médica. Los sufrimientos y los decesos que ahí se producen no son inevitables, no son fruto del destino. Una pobreza continua, un ciclón y una guerra civil han transformado al menos a nueve millones de personas en refugiados, desprovistos de todo. Sin embargo, a las naciones más ricas les sería posible aportar ayuda suficiente para reducir en gran proporción los sufrimientos futuros. Por desdicha, los seres humanos no han tomado las decisiones que habrían sido necesarias. En el plano individual las personas, con algunas excepciones, no han reaccionado a la situación. En general, no han aportado grandes sumas a los fondos de ayuda, no han escrito a sus diputados para exigir apoyo gubernamental suplementario, no han hecho manifestaciones en las calles, no han hecho huelgas de hambre simbólicas ni cualquier otra cosa para lograr que los refugiados puedan subvenir a sus necesidades más elementales. En el plano gubernamental, ningún gobierno ha aportado una ayuda lo bastante importante

¹ Este artículo fue tomado de *Philosophy and Public Affairs*, 1972. Antes de leer este texto, le recomendamos releer sus respuestas a las preguntas 8 y 14 de la sección "Preguntas preliminares".

para permitir a los refugiados vivir más que algunos días. Por ejemplo, la Gran Bretaña ha dado más que la mayoría de otros países. Hasta hoy, ha aportado 14 750 000 libras esterlinas. En contraste, su participación, a la fecha, en el Proyecto Concorde² ha costado 275 000 000 libras, y su contribución total probablemente llegará a los 440 000 000 libras. La conclusión sería que el gobierno de Gran Bretaña atribuye 30 veces más importancia a la aviación supersónica que a la vida de nueve millones de personas. Australia es otro país cuya contribución por habitante es elevada. Sin embargo, su ayuda equivale a la duodécima parte del costo de la nueva sala de la Ópera de Sydney. [...]

2. No hay nada muy particular en esta situación, sino sus dimensiones. El estado de urgencia en Bangladesh es tan sólo la más reciente de esas situaciones de gran crisis que se producen en algún lugar del mundo y que son provocadas por el hombre y por la naturaleza [...]
3. ¿Cuáles son las implicaciones morales de una situación como ésta? En lo que sigue, defenderé la idea de que el modo en que reaccionan las personas de los países ricos no se puede justificar y que, de hecho, hay que modificar la manera general en que examinamos las cuestiones morales y, con ella, el modo de vivir de quienes habitan en nuestras sociedades.
4. Al defender esta idea no pretendo, como es natural, ser moralmente neutral. Intentaré, sin embargo, argumentar en favor de mi posición moral, mostrando que toda persona que acepte ciertos principios debe aceptar, espero yo, mi conclusión.
5. Mi punto de partida es la idea de que el sufrimiento y la muerte provocados por falta de alimentos, de abrigo o de atención médica son malos. Creo yo que la mayoría de la gente estará de acuerdo con ello, aun cuando puede estarlo por razones diferentes. No defenderé esta idea [...] la daré por sentada. Quienes no estén de acuerdo con ella pueden dejar de leer en seguida.
6. Mi segundo punto es el siguiente: si está en nuestro poder impedir que se produzca algo malo, sin tener que sacrificar algo de importancia moral comparable, debiéramos, moralmente, hacerlo. Con la expresión “sin tener que sacrificar algo de importancia moral comparable”, quiero decir sin provocar algo igualmente malo, o sin hacer algo malo en sí; incluso, sin dejar de hacer algo bueno desde el punto de vista moral que sea más importante que la desgracia que tratamos de impedir. Ese principio no me parece mucho más discutible que el anterior. Sólo nos obliga a impedir lo que está mal, pero no nos obliga a hacer lo que está bien, y nos obliga tan sólo cuando se puede hacerlo sin sacrificar algo de igual importancia [...] En el ejemplo que sigue, se encontrará una aplicación de este principio. Si yo caminara cerca de un estanque y viera a un

² Avión supersónico fabricado por Inglaterra y Francia.

niño que esta ahogándose, debería apresurarme a socorrerlo. Al hacerlo, mis ropas se cubrirían de lodo, pero esto sería algo insignificante en comparación con la muerte del niño, que sería algo muy malo.

7. Ese principio parece trivial, pero no lo es. Si se le aplicara [...] nuestras vidas, nuestras sociedades y nuestro mundo se encontrarían radicalmente transformados. En primer lugar, no toma en cuenta las distancias. En efecto, según ese principio, no hay una diferencia moral entre el hijo de un vecino que está a 10 metros de mí y un habitante de Bangladesh cuyo nombre no conoceré nunca y que se encuentra a 10 000 millas de mí. En segundo lugar, no establece distinción entre los casos en que soy la única persona que puedo ayudar y los casos en que soy una persona entre millones de otras que pueden hacerlo.
8. No creo tener que defender la negativa a considerar la proximidad del individuo necesitado de ayuda. El hecho de que una persona esté muy cerca de nosotros y que tengamos contacto personal con ella puede aumentar la probabilidad de que la *ayudemos*, pero eso no significa, sin embargo, que *debiéramos* ayudarla a ella y no a otra que vive más lejos de nosotros. Si aceptamos una forma del principio de parcialidad, de universalizabilidad o de igualdad, no podemos discriminar a alguien sobre la única base del alejamiento geográfico. Evidentemente, puede ser que nos encontremos en mejor posición para evaluar las necesidades de una persona que está cerca de nosotros que las de una persona lejana, y, por tanto, tal vez para aportar la ayuda que juzguemos necesaria. Si así fuera, ésa sería una buena razón para ayudar primero a quienes están más cerca de nosotros. Eso tal vez haya permitido, en otras épocas, justificar una mayor solicitud hacia los pobres del propio municipio que hacia las víctimas de hambre en la India. Por desgracia para quienes desearían limitar su responsabilidad moral, las comunicaciones instantáneas y la posibilidad de transportar con toda rapidez productos o personas capaces de dar cuidado médico han modificado la situación. Desde el punto de vista moral, la transformación del mundo en una "aldea global" ha provocado un cambio importante de nuestra situación moral, aun cuando todavía no se lo reconoce. Los observadores y los administradores que son enviados por los organismos de ayuda o que viven permanentemente en las regiones afectadas por las hambrunas pueden llevar nuestra ayuda a un habitante de Bangladesh casi tan eficazmente como si contratáramos a alguien para hacerlo en nuestro propio barrio.³ Por consiguiente, no parece haber justificación posible para la discriminación fundada sobre consideraciones de proximidad geográfica.

³ Nota de P.B.: Se debe reconocer que Singer se equivoca al respecto.

9. La segunda implicación de mi principio exige, sin duda, una defensa más elaborada. Esta segunda implicación es que no hay diferencia entre la situación en que soy el único que puede impedir que ocurra algo muy malo [...] y la situación en que otros miles están en la misma posición que yo. Reconozco que hay una diferencia psicológica entre esas dos situaciones: nos sentimos menos culpables de no haber actuado cuando se puede señalar con el dedo a otras personas que tampoco han hecho nada. Pero eso no cambia en nada nuestras obligaciones morales. ¿Debiera yo considerarme menos obligado de ayudar al niño que se ahoga porque otros testigos de la escena no hacen nada? Sólo hay que plantear esta pregunta para ver el absurdo del punto de vista según el cual el número de personas implicadas hace disminuir la obligación de ayudar. Este punto de vista es la excusa ideal para no hacer nada y, desgraciadamente, los problemas más importantes —la pobreza, el hambre, la contaminación— afectan a casi todo el mundo.
10. El punto de vista según el cual el número de personas implicadas cambia algo podría defenderse así: “Si cada persona que está en mi situación donara cinco libras al fondo de ayuda a Bangladesh, eso sería bastante dinero para aportar los alimentos, el abrigo y los cuidados de salud requeridos por los refugiados. No hay ninguna razón para que yo dé más que los otros que están en la misma situación que yo respecto de quienes mueren de hambre en Bangladesh. Por consiguiente, estoy obligado a dar cinco libras, pero no más”. Cada premisa de esta argumentación es aceptable, y el razonamiento podría parecernos bueno. Sin embargo, se basa en una premisa hipotética, mientras que la conclusión no es enunciada hipotéticamente. Para que la argumentación sea correcta, la conclusión debiera formularse así: “Si cada persona que esté en mi situación donara cinco libras yo no estaría obligado a donar más de cinco libras”. Sin embargo, una vez formulada así, es evidente que la argumentación no nos dice nada sobre qué hacer cuando los otros no donan cinco libras, es decir, la situación habitual. Se puede estar casi seguro de que todas las personas que están en nuestra situación no donarán 5 libras. Por consiguiente, no habrá dinero suficiente para comprar los alimentos y los equipos requeridos. En consecuencia, donando más de cinco libras contribuiré a disminuir el sufrimiento en un grado mayor que si sólo doy cinco libras [...]
11. Con este análisis se comprueba que nuestras categorías morales tradicionales están en desorden. No se puede ya establecer la distinción tradicional entre el deber y la caridad o, en todo caso, esta distinción debe modificarse. En nuestras sociedades, donar dinero al fondo de ayuda de Bangladesh es considerado caridad. Las organizaciones que se ocupan de esta ayuda son “organismos

de caridad". Eso se consideran estas organizaciones; y si usted les dona dinero, le darán las gracias por su "generosidad". Como la donación de dinero se estima un acto de caridad, no donar dinero no se tiene por un mal. Se elogia a la persona caritativa, pero no se censura a la que no da nada. Las personas no se sienten avergonzadas o culpables de gastar su dinero en la compra de ropa nueva o un auto nuevo, en lugar de darlo para aliviar el hambre (de hecho, esta posibilidad no se les ocurre siquiera). Esta manera de ver las cosas no se puede justificar. Cuando compramos ropa nueva para estar bien vestidos, no para combatir el frío, no estamos satisfaciendo una necesidad importante. No sacrificaríamos nada importante si siguiéramos llevando nuestras viejas ropas y donáramos ese dinero para ayudar a las víctimas del hambre. Al hacerlo, impediríamos que otro ser humano muriera de hambre. De allí se sigue que debiéramos donar ese dinero en lugar de comprar ropa que no nos sirve para conservar el calor. Donar dinero no es caritativo ni generoso, tampoco es un acto que los filósofos y los teólogos llaman "supererogatorio", es decir un acto que es bueno hacer, pero que no es malo no hacer. Por lo contrario, debiéramos donar nuestro dinero, y es malo no hacerlo [...]

12. Aun cuando mis propuestas sólo modifican poco nuestra concepción moral, dada la extensión de la abundancia y del hambre en el mundo contemporáneo, tienen consecuencias radicales. Esas consecuencias podrían hacer nacer otras objeciones de las que no he hablado hasta aquí. Voy a analizar dos de ellas.
13. Una primera objeción es que lo que propongo es un cambio demasiado importante en nuestros códigos morales. La gente no juzga habitualmente esas situaciones como debiera, según mi análisis. La mayoría de la gente se reserva su desaprobación moral para quienes infringen una norma moral, como la de no tomar la propiedad de otro. No desaprueban a quienes consumen bienes de lujo en lugar de hacer donativos para salvar vidas. Pero como yo nunca he pretendido realizar una descripción neutral de los juicios morales efectivamente hechos por la gente, eso no afecta en nada la validez de mi conclusión. Ésta se deriva del principio que antes he dado y a menos que se rechace ese principio o que se muestre que mi razonamiento no tiene sustento, la conclusión sí lo tiene, aun cuando pueda parecer extraña [...].
14. Una segunda objeción que puede hacerse a mi crítica de la distinción entre la caridad y el deber va dirigida, de cuando en cuando, al utilitarismo. De ciertas formas de utilitarismo se desprende que, desde el punto de vista moral, todos, deberíamos trabajar de tiempo completo para aumentar la dicha y disminuir el sufrimiento en el mundo. La posición que he defendido aquí no llevaría a esta conclusión, cualesquiera que fuesen las circunstancias, pues si no hay nada ma-

lo que podamos impedir sin crear algo no menos malo (desde el punto de vista moral), mi principio no se aplicaría. Pero, dada la situación actual en varias regiones del mundo, de mi razonamiento se deriva que debiéramos, desde el punto de vista moral, trabajar tiempo completo con vistas a disminuir el sufrimiento resultante del hambre o de otras catástrofes del mismo género. Evidentemente, se pueden tomar en consideración circunstancias particulares: de nada serviría trabajar hasta el punto de agotarse y quedar en la total ineficacia. No obstante, una vez que se ha tomado en cuenta ese género de consideraciones particulares, queda en pie la conclusión: debemos impedir el mayor sufrimiento posible sin sacrificar algo de importancia moral comparable. Se puede vacilar ante semejante conclusión. Sin embargo, no veo cómo ello podría ser una crítica de mi razonamiento como tal, antes que una crítica a nuestra manera habitual de comportarnos ante el sufrimiento de otros. Ya que la mayoría de la gente es, en cierta medida, egoísta, hay pocas personas entre nosotros que harán todo lo que debieran hacer. Pero sería deshonesto considerar que ello cambia en algo lo que debiéramos hacer [...]

15. No basta hablar de ello. ¿De qué serviría aplicar la filosofía a los asuntos públicos (y personales) si no tomáramos en serio nuestras conclusiones? En el caso que nos ocupa, tomar en serio nuestras conclusiones significa actuar en consecuencia. No es fácil para nadie, ni siquiera para un filósofo, modificar sus actitudes y su modo de vivir tanto como lo exige, si no me equivoco, la comprobación de todo lo que debiéramos hacer. Pero, al menos, es posible orientarse en la buena dirección. [Y al hacerlo] se deberán sacrificar algunas de las ventajas de la sociedad de consumo pero, como compensación, tendremos la satisfacción de llevar una vida en que nuestras acciones, sin estar en perfecto acuerdo con nuestros principios, se conformarán a ellos hasta cierta medida.⁴

⁴ Nota de P.B.: Peter Singer precisará, en un texto ulterior, que la argumentación presentada aquí parte de la comprobación de una hambruna, y que esa es la razón por la cual insiste en la ayuda alimentaria directa. De hecho, subraya, lo importante es ayudar, y la ayuda debe ser lo más eficaz posible. Véase *Postscript*, en Tom L. Beauchamp y Terry P. Pinkard (dirs.), *Ethics and Public Policy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1983, pp. 202-205.

CUESTIONES DE ÉTICA PERIODÍSTICA⁵

HENRY AUBIN, CAROLE BEAULIEU, LOUIS FALARDEAU Y JEAN-V. DUFRESNE

Temas abordados: ética profesional, periodismo e información, recurso al bienestar común, principios y excepciones

A petición de la Federación Profesional de Periodistas de Quebec, periodistas experimentados han analizado problemas de orden ético que se plantean en el ejercicio de su profesión. He aquí algunas de sus reflexiones. Es conveniente notar, particularmente, la manera en que se justifican los principios del nivel intuitivo así como aquella por la cual se justifica el paso, en casos excepcionales, al nivel crítico y la restricción, en nombre de principios superiores, de los principios del nivel intuitivo.

*¿Hay que identificarse siempre como periodista?*⁶

1. Sí. En principio. La obligación es tanto legal como moral.
2. Un periodista que obtiene y que difunde informes obtenidos bajo una falsa identidad puede ser acusado de “usurpación de persona” tal como lo definen los artículos 403 y siguientes del Código Penal canadiense. “Es culpable de un acto penal y acreedor a un aprisionamiento máximo de 14 años todo el que engañosamente se haga pasar por persona viva o muerta, sea con la intención de obtener una ventaja para sí mismo o para otra persona, o con la intención de obtener un bien o un interés en un bien, sea con la intención de causar un daño a la persona por la cual se hace pasar o a otra persona”.
3. Aparte del hecho de que comete un acto criminal, el periodista traiciona la confianza que el público debería poder poner en él. El periodista debe servir al público, no mentirle, acosarlo, manipularlo o servirse de él para alcanzar sus fines. Los periodistas deben respetar la vida privada de las personas. No deben mentirles ni abusar de su confianza. Las personas deben poder decidir si quieren hablar o no a un periodista y luego ver publicadas sus declaraciones. El principio debe aplicarse aún con mayor rigor en el caso de las personas vulnerables que no están acostumbrados a dirigirse a los medios informativos.

⁵ Henry Aubin y cols., para la Federación Profesional de Periodistas de Quebec, *Questions d'éthique – Jusqu'où peuvent aller les journalistes?*, Quebec/Amérique, Montreal, 1991.

⁶ Carole Beaulieu, *ibid.*, pp. 55-57.

4. El principio tiene, evidentemente, sus excepciones.

Hay situaciones en que la búsqueda de la verdad, dice Bertold Brecht, exige “astucia”. Esas situaciones son poco frecuentes.

Sobrevienen cuando la revelación de hechos, de injusticias, de situaciones de interés público no pueden sobrevenir mediante la práctica abierta del periodismo.

Ello ocurre, por ejemplo, cuando un periodista se hace contratar en una fábrica cuyos trabajadores temen perder su empleo si denuncian los abusos de su patrono.

También ocurre con el periodismo llamado “de consumo”. Un crítico de restaurantes que se identificara como tal no necesariamente sería tratado como un cliente normal y podría, así, informar menos bien al público.

Más dramáticamente, un periodista que se identifique como tal en un grupo de manifestantes claramente hostiles a los medios informativos (por ejemplo, en Irlanda del Norte los leales han apaleado a periodistas para impedirles informar de una manifestación) corre el riesgo de no poder realizar su trabajo. La discreción, en ese caso, es de rigor.

5. El ejemplo más notable de ese tipo de excepciones tal vez sea el del periodista alemán Günther Wallraff.
6. Para revelar las condiciones de vida de los inmigrantes turcos, los fraudes de un magnate de la industria o las prácticas falaces de un periódico sensacionalista, Wallraff se encubrió con falsas identidades durante semanas, meses y a veces años. Frecuentemente lo han perseguido los tribunales alemanes por “usurpación de identidad”.
7. En 1981, la justicia alemana puso fin a seis años de batallas jurídicas contra él, decretando lo que sigue:
- “Adoptar tal o cual papel bajo una falsa identidad es ilegal. No obstante, si el interesado, *a posteriori*, llega a probar que las informaciones que así se procuró están fundamentadas en el derecho a la información de la opinión pública y que su difusión responde al interés público, entonces el delito de usurpación de identidad queda suprimido, pues ha sido cometido por un interés superior desde el punto de vista del derecho”.⁷
8. En pocas palabras, puede usarse del engaño para introducirse en un campo de concentración (como lo hizo el periodista Winston Churchill, en Sudáfrica durante la guerra de los boers), ¡pero no puede uno hacerse pasar por policía con objeto de arrancar a una familia la fotografía de un pariente víctima de un accidente o de un acto criminal!

⁷ Véase Günther Wallraff, *La vérité comme une arme*, La Découverte, Enquêtes, París, 1989.

9. Algunos dirán que los periodistas que viven a la intemperie durante una semana o que se transforman en estudiantes de secundaria durante algunos días también habrían podido dar testimonio de las condiciones de vida de esos ambientes utilizando métodos más tradicionales. En algunos casos, tal vez. En otros no. A veces, el disfraz es la única manera de dar testimonio de la vida cotidiana. El periodista debe asegurarse entonces, en su reportaje, de que protege bien la vida privada y la dignidad de las personas inocentes que le han hecho confidencias, mientras que él traicionaba su confianza con el propósito, así sea muy noble, de servir al bien público.

*¿En qué circunstancias es pertinente mencionar el origen étnico o el color de la piel de un individuo?*⁸

10. En la edición revisada de 1983 de su *Libro de estilo*, La Presse, canadiense, propone una línea de conducta tan bien pensada como global que, a pesar de todo, fue pasada por alto de manera flagrante por varios periodistas. Escribe: “La raza es pertinente cuando motiva un incidente o ayuda a explicar las emociones de personas en conflicto. Así, las referencias a la raza son apropiadas en los reportajes sobre controversias raciales, dificultades de inmigración, discusiones lingüísticas y así sucesivamente”.
11. Incluso las empresas periodísticas más serias y más “progresistas” violan, sin parpadear, ese principio. Varios miembros de organizaciones respetables de minorías denuncian, frecuentemente de manera legítima, que los medios informativos fomentan el racismo y la xenofobia atribuyendo demasiada importancia al ángulo racial en ciertos artículos y alimentando los estereotipos negativos. En otras palabras, los periodistas muestran a menudo a las minorías de una manera que alienta los prejuicios desfavorables de cierto sector del público; los periodistas, con frecuencia, tienden a olvidar las realizaciones positivas de las minorías.
12. ¿Cómo un periodista bien intencionado, deseoso de no aumentar indebidamente las tensiones sociales presentando un retrato desequilibrado, puede decidir si la raza es pertinente o no? Las reglas de conducta del Sindicato Nacional de Periodistas de Gran Bretaña (National Union of Journalists) ofrecen una sugerencia útil: “¿Mencionaría usted la raza si la persona fuera blanca?”
13. Pero frecuentemente hay más. Establezcamos tres categorías: las situaciones claramente pertinentes, las claramente no pertinentes y la zona gris entre ambas.

⁸ Henry Aubin, *ibid.*, pp. 79-85.

Claramente pertinentes

14. Si un grupo de árabes es detenido durante una manifestación ante el consulado israelí, será mejor identificar a los manifestantes como árabes. Su etnia o su raza ayuda a explicar sus motivos políticos.
15. Si un mohawk detenido por robar a un banco resulta ser miembro bien conocido de un grupo de mohawks armados que han ocupado un puente para protestar contra la política gubernamental, es una información digna de difundirse. Que un personaje de primer plano (ya se trate de un militante político, de un astrofísico o de un músico) sea detenido, constituye una noticia. Además, el nexo entre la presencia de armas sobre el puente y la banca hace tanto más pertinente la identificación (de todas maneras, se evitará decir: “el sospechoso es un mohawk”). Deberá decirse, en cambio: “El sospechoso es uno de los líderes del grupo de mohawks armados que habían ocupado el puente”.
16. Si unos taxistas de origen haitiano protestan porque una empresa de taxis exclusivamente blanca se niega a contratarlos, el color de su piel ayuda a mostrar la discriminación de que son víctimas, lo cual se deberá indicar.
17. Si el cuerpo policiaco intenta contratar más miembros de minorías étnicas, es lícito que el periodista que “cubre” las prácticas de reclutamiento policiaco diga cuántos agentes de esta minoría fueron contratados, e identificar la minoría a la que pertenece un policía entrevistado.
18. Si los canadienses o los nórdicos contratan a un jugador de un club-escuela que es miembro de una minoría étnica, este dato tiene valor informativo, porque aquello no es habitual en el hockey (en contraste con el béisbol profesional en que una gran cantidad de jugadores de la mayoría de los equipos son negros o latinoamericanos). En el caso del hockey, pues, esta información es pertinente.
19. Si, por ejemplo, un blanco o un negro mata al propietario de una reparadora durante un robo, es conveniente identificar la raza del sospechoso SI es en el marco de la persecución del hombre. No se dirá: “El sospechoso es negro”. Se dirá, en cambio: “El sospechoso tiene unos 17 años, es delgado, mide 1.80 m, es negro, lleva impermeable color beige y gorra de los Medias Rojas”. El espíritu de esa descripción no fomenta estereotipos negativos; se trata de una tentativa útil de ayudar a la detención de un sospechoso buscado por asesinato.

Claramente no pertinentes

20. Si un árabe es detenido por robo de auto, ninguna mención a su origen étnico es justificable, en la hipótesis de que no hay razón para creer que el robo se cometió por motivos políticos o étnicos. Ninguna mención al origen es justificable porque eso no tiene nada que ver con las acusaciones (contrariamente a las acusaciones relacionadas con la manifestación).
21. Si un mohawk que no desempeña ningún papel importante o que no tiene ningún nexo político es arrestado por robo de banco, puede decirse lo mismo.
22. Si un taxista haitiano es culpable de un accidente de tránsito que causa varias víctimas, los reporteros no tendrán ninguna razón para identificar la raza del chofer. Ésta no tiene nada que ver con la tragedia.
23. Si un jugador de hockey miembro de una minoría visible falla la anotación que habría dado el triunfo a su equipo o se ve implicado en una violenta pelea sobre el hielo, no tienen los reporteros ninguna razón para subrayar su raza.
24. La única excepción es cuando el color de su piel ejerce influencia cualquiera sobre los hechos; por ejemplo, si el pleito estalló a consecuencia de una burla racista.

La zona intermedia

25. En 1991, un diario de Montreal publicaba un artículo sobre la proliferación de *peep shows* miserables en la ciudad. Escribía entonces que personas de origen tamul eran propietarios y encargados [*sic*] de cada una de las nueve empresas en cuestión de la ciudad. ¿Era necesaria esta identificación?
26. Tal vez. Desde un punto de vista sociológico, es una información interesante. Pero todo periodista debe estar consciente de que esta información alimentará, asimismo, los sentimientos negativos de ciertos lectores hacia los tamules en general. Ese diario no había publicado artículos sobre otros tamules de la comunidad que hubiesen permitido a los lectores situar a esos mercaderes de la pornografía, asociados todos a la misma compañía, en un contexto más realista.
27. Hay otros ejemplos recientes de reportajes que insisten sobre los nexos entre una actividad comprometedora y personas de una minoría étnica específica. Por ejemplo, los medios informativos han dicho que habitantes de Montreal de origen iraní se dedicaban, en gran número, al tráfico de heroína. También informaron que grupos de jóvenes montrealenses de origen haitiano seguramente estaban mezclados en redes de rufianes.

28. Por fortuna, los periodistas tienen maneras de mostrar tales tendencias minimizando el potencial de fomentar estereotipos negativos.
29. He aquí un ejemplo. Si es sociológicamente pertinente mencionar que individuos de origen tamil, iraní o haitiano dominan tales actividades, sin duda es no menos pertinente para el público saber lo que de sus actividades piensan las comunidades a las que pertenecen esos individuos. ¿Las consideran respetables o las ven con indiferencia? O, incluso, ¿son objeto de preocupación, vergüenza y desprecio? Entrevistando a los dirigentes de una comunidad es posible colocar a sus miembros de menos buena reputación en su contexto.
30. Eso debiera aparecer pronto en el artículo, y no hacia el fin, cuando el lector o el público puede tener una idea ya fija sobre el tema. Si cita usted a un dirigente de la comunidad que desapueba el comportamiento de algunos individuos, hágalo de manera que se reconozca el valor de esa desaprobación [...]

*¿Se puede proteger una fuente, aun si representa un peligro para el público?*⁹

31. Los periodistas que han prometido no revelar la identidad de un informante deben cumplir su promesa cualesquiera que sean las circunstancias. Pero no deben hacer tales promesas sin analizarlas bien.
32. El objetivo de esas promesas es poder publicar informaciones de interés público. Puede ocurrir que las fuentes mejor situadas para ofrecerlas sean personas que representen un peligro para el público. Sucedería así, por ejemplo, con el jefe de un movimiento de liberación que se vale de la violencia para llegar a sus fines. Ciertamente, él sería la mejor fuente para explicar los motivos y las aspiraciones de su grupo.
33. Para ordenar la entrevista, el periodista podrá comprometerse a no revelar la identidad de la fuente o el lugar en que se oculta. Deberá entonces cumplir su promesa aun cuando un tribunal le ordene violarla. Si no está seguro de que su conciencia le permitirá hacerlo, más le valdrá abstenerse.
34. Pues si obedeciera la orden del tribunal, el periodista privaría al público de los informes provenientes de ese tipo de fuentes, demostrándole que se puede violar una promesa de confidencialidad. El daño causado al derecho del público a la información sería entonces mucho mayor que el perjuicio que el silencio hiciera sufrir a la administración de la justicia.
35. Ésta sólo saldría ganadora una sola vez. Los informadores, es decir, las fuentes, que representan un peligro para el público no se dejarían engañar por segunda vez. De modo que las fuentes de información se agotarían para siempre.

⁹ Louis Falardeau, *ibid.*, pp. 122-124.

36. Los periodistas deben, empero, guardarse de hacer ese tipo de promesas a cualquiera. Es muy raro que la información dada por un delincuente sea de verdadero interés para el público y que no se la pueda obtener de otra fuente.
37. El periodista que aceptara, prometiendo el anonimato, presenciar una violación o entrevistar a un asesino en plena fuga, actuaría de manera irresponsable y demostraría verdadera imbecilidad.
38. No se beneficiaría a nadie narrando los estados anímicos de esos criminales en el momento de la ejecución de sus delitos, y el periodista se volvería, de hecho, su cómplice.
39. Aun cuando la información sea de interés, rara vez ocurre que el periodista tenga que proteger la confidencialidad, pues las fuentes peligrosas son demasiado cautelosas para revelar su identidad o el lugar donde se esconden.

*¿Se puede infringir la ley para obtener información?*¹⁰

40. En Canadá, sociedad democrática en que reina la regla del derecho, el periodista no se beneficia de ningún privilegio de excepción en lo tocante al respeto de las leyes civiles y penales, según el principio de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.
41. Invocar el interés público o el derecho a la información no sustrae al periodista de la obligación de respetar la ley en el ejercicio de su profesión.
42. Si un periodista se considera justificado, en conciencia, para infringir la ley con objeto de obtener una información de interés público, deberá aceptar, por consiguiente, que su acto sea sometido al arbitraje de los tribunales y atenerse a las consecuencias como cualquier otro ciudadano.
43. En Canadá, el consenso social, si no los propios tribunales, por lo general atribuye una presunción de buena fe a los periodistas que invocan el interés público.
44. Sin embargo, es claro que un periodista no podría invocar el interés público o el derecho a la información, y menos aun la buena fe, si ha obtenido informes por medio de engaño, amenaza, falsa representación, o a cambio de servicios o de especies.
45. ¿Puede la ética profesional "legitimar" la ilegalidad?
46. He aquí una cuestión de muy difícil apreciación. Una cosa es transgredir la Ley de Secretos Oficiales y poner en peligro la seguridad del Estado, y otra es obtener documentos secretos para dar cuenta de fugas peligrosas en el funcionamiento de una central nuclear o de una instalación de tratamiento de aguas.

¹⁰ Jean-V. Dufresne, *ibid.*, pp. 129-130.

47. Podría ir contra las disposiciones de la Carta de Derechos y Libertades en lo tocante al respeto a la vida privada o a las de la Ley sobre el Acceso a la Información, obtener documentos confidenciales, en especial expedientes médicos.
48. Pero si resultara que una empresa de transportes aéreos o el ministro de Transportes da pruebas evidentes de laxitud en su procedimiento de exámenes de la salud de sus pilotos, el periodista estaría justificado de obtener esos documentos en nombre de la seguridad pública, cualesquiera que fuesen las sanciones con que lo amenazaran.
49. Asimismo, se justifica infringir las disposiciones de una ley o de un reglamento cuando éstas tienden manifiestamente a dificultar la libre circulación de la información [?] Tales disposiciones son frecuentes en las leyes constitutivas de organismos públicos y parapúblicos, centros hospitalarios comisiones escolares, etcétera.

VIVIR SIN AUTOMÓVIL¹¹

TIM CHAPPELL

Temas abordados: ética ambiental, automóvil, deber colectivo y supererogación

Tim Chappel enseña en Merton College de Oxford.

1. La razón por la cual los problemas que se plantean en la ética ambiental son difíciles es, precisamente, lo contrario de aquella por la cual los problemas son difíciles en la mayor parte de las otras ramas de la filosofía. En efecto, éstos son difíciles porque no es fácil saber lo que es justo. Por el contrario, en la ética ambiental, la dificultad puede provenir del hecho de que lo justo es de tal manera evidente que resulta difícil para el filósofo decir algo original al respecto (“Es claro que hay que salvar el planeta, poco importa lo que se entienda por ello; ¿qué más se puede decir?”) [...]
2. A riesgo de carecer de originalidad, desearía abordar un tema cuya importancia me parece evidente, para decir algo cuya justeza es, espero yo, evidente. Si eso no les parece (completamente) evidente, tengo una “teoría del error” que podría explicar por qué. Si mis frases les parecen excéntricas o abiertamente

¹¹ *Philosophy Now*, núm. 8, invierno de 1993, pp. 5-8.

demenciales o, incluso, si los enfurece, mi teoría del error debiera igualmente poder explicar su reacción. Si llegan ustedes a ello, tómense tres días para reflexionar sobre el contenido del presente artículo, y luego reléanlo. Tal vez les parecerá entonces menos extravagante o, incluso, perfectamente sensato (o aun, desde luego, tan insensato como antes).

3. He aquí mi argumentación.
 - a) Nuestra sociedad¹² es, en su conjunto, psicológicamente dependiente del automóvil, casi del mismo modo, pero más dañino, que un individuo puede depender psicológicamente del cigarrillo.
 - b) Este estado de dependencia crea una forma de ilusión y engendra falsos valores en una vasta escala, así como lo hace la dependencia del cigarrillo.¹³
 - c) Esta dependencia del automóvil causa, en muchos aspectos (y no sólo por la creación de ilusiones y de falsos valores), un grave perjuicio a la salud pública, así como la dependencia del cigarrillo perjudica de muchas maneras (y no sólo por la creación de ilusiones y de falsos valores) la salud de las personas.
 - d) Tenemos todas las razones para querer liberarnos de este estado de dependencia desde ahora, y para tomar las medidas apropiadas. Asimismo, tenemos todas las razones para pensar que eso no será fácil, pero tampoco imposible. (Es aquí donde interviene mi “teoría del error”. La reacción típica a la idea de privarse del automóvil —nuestra letargia y nuestra falta de voluntad, nuestra negativa a reconocer nuestra dependencia y la indignación que provoca semejante sugerencia— me parece muy similar a las reacciones típicas que muestran las personas que padecen tabaquismo y otras toxicomanías a la sola idea de dejar de consumir las sustancias tóxicas a las que se ha habituado su organismo.)
4. Si tiene usted dudas en cuanto a la validez de los puntos *a)* y *b)*, eche una ojeada a las revistas de automóviles a la venta en un puesto de periódicos. Instálese ante su televisor y contemple los anuncios de los automóviles. Estudie atentamente las ideas transmitidas con una grandilocuencia demencial: libertad,

¹² Estoy pensando sobre todo en mi país, el Reino Unido. Mis ideas se aplican, de todos modos, al menos a otras sociedades occidentales, como Estados Unidos, Francia y Japón, así como, en términos generales, a la civilización occidental en conjunto. Por fortuna para todos nosotros, las otras sociedades de la tierra (por ejemplo, China) por lo general dependen menos del automóvil que nosotros los occidentales. Séame permitido esperar, sin hacerme grandes esperanzas, que ello no se deba únicamente al hecho de que no tienen el dinero necesario para procurárselos. También espero que el día en que tengan el dinero necesario no se dejarán explotar automáticamente por los fabricantes de automóviles occidentales. Si así fuera, estaríamos condenados a la asfixia.

¹³ Ejemplos ligados al consumo de cigarrillo: “En cualquier momento puedo dejar de fumar” (ilusión general); “prueba un cigarrillo de sabor único” (falso valor).

- sexo, velocidad, vanidad, evasión de la realidad, juventud, individualismo, ostentación, economía y seguridad (¡asombroso!), identidad con la naturaleza.
5. (Esta pretensión de fusión con la naturaleza es la más extraña de todas. Por mi parte, cuando veo un nuevo modelo de automóvil dispuesto grotescamente ante el grandioso panorama de las cimas de los Alpes, reacciono instintivamente, no extasiándome, sino pensando: “¡Quítenme esa lata de conservas que afea el paisaje!”)
 6. O bien, para convencer a ustedes de los puntos *a)* y *b)* escuchemos las racionalizaciones de un director de empresa, explicando por qué los grandes ejecutivos deben desplazarse, todos, en un automóvil en buen funcionamiento. (La verdadera razón, evidentemente, es darles una sensación de importancia, para evitar que los otros funcionarios no los tomen en serio.) O bien, contemplan atentamente las expresiones del rostro y el “lenguaje corporal” de un joven al volante de un rápido automóvil que corre por un estrecho camino vecinal. O, asimismo, vean cómo actúa un gobierno que, pese a un déficit de 50 000 millones de libras, proyecta consagrar 23 000 millones a la construcción de caminos y abolir un programa de prestaciones para niños e inválidos que cuesta 6 000 millones, so pretexto de que es demasiado oneroso. O, todavía, traten ustedes de convencer a un conductor de que no utilice su automóvil, y observen su reacción. (Advertencia: como existe el riesgo de que éste se indigne y hasta se ponga violento, tengan cuidado de no intentar esto con un conductor considerablemente más robusto que ustedes.) Si usted mismo conduce, mírese a sí mismo mentalmente, con la mirada vidriosa y vacía, dando vuelta, por centésima vez, por el centro de la ciudad, en busca de un ilusorio lugar para estacionar.
 7. (A veces es difícil renunciar a subirse al auto y perder la costumbre de desplazarse en automóvil. Una parte esencial del daño que el automóvil nos causa proviene de que nos vuelve sordos y ciegos a todo lo que está situado fuera del marco formado por el parabrisas de nuestro auto. Cuando nos impide ver la realidad tal cual es, como se presenta generalmente, la realidad virtual se vuelve una amenaza; ahora bien, conducir un automóvil puede constituir una forma de realidad virtual, del mismo tipo que los juegos de video. Tal vez los automóviles sean, en el fondo, un tipo de droga que se parece más al Nintendo que a la nicotina. Como los automóviles [o las drogas], los juegos de video tienden a embrutecer a sus usuarios; pero como las drogas y al revés de los automóviles, no asfixian ni rompen los tímpanos ni matan ni dejan mutilados, no contaminan los espacios verdes día tras día.)
 8. Vemos por doquier la prueba evidente de que nuestra sociedad mantiene, con respecto al automóvil, una forma de lo que en términos religiosos se llama ido-

latría. El dios de metal entronizado en nuestro garaje influye insidiosamente sobre nuestro comportamiento y determina nuestras prioridades de manera mucho más marcada de lo que imaginamos. Y no es como si el culto al automóvil no nos causara daños directos: no olvidemos el punto c).

9. Consulten ustedes las estadísticas de accidentes de tráfico. Caminen a lo largo de un puente que pasa sobre una autopista, teniendo cuidado de no dejarse atropellar al paso, y respiren grande bocanadas de aire (si así se puede decir...). Vayan a ver lo que ocurre en Twyford Down, en Oxleas Word o en Barton o en Oxfordshire y en numerosos rincones de Gran Bretaña. Pregúntense por qué Estados Unidos no ha parpadeado ante la anexión brutal e inexcusable del Tíbet, del Timor oriental y de Cisjordania, pero en cambio reaccionaron rápidamente en el caso de Kuwait. Tomemos el caso de Roineabhal (del cual los diarios nacionales hablaron recientemente). Esta montaña, situada en el extremo meridional de Harris y al lado de un litoral espectacular, constituye un refugio maravilloso, emplazado bajo la protección oficial del gobierno, para una sorprendente variedad de animales, aves, insectos y flores. Roineabhal es el ejemplo perfecto de lo que, en nuestro deformado vocabulario moderno, habitualmente se llama "paisaje virgen". Mas, pese al hecho de que un ministerio ha declarado territorio protegido a Roineabhal, otro ministerio ha presentado un proyecto que autoriza a empresarios privados a borrar del mapa ese paisaje. ¿Por qué razón? ¿Para aportar materiales de construcción destinados a las autopistas! ¿Y por qué? Al parecer, para que otros territorios protegidos puedan ser destruidos a su vez; el gobierno parece considerar lo que, en su horrible jerga, llama "sitios de una belleza excepcional" como presa ideal para nuevos caminos. Es seguro que la construcción de caminos a través de esos sitios excepcionales es menos susceptible de levantar controversia que si ello se produjera en sitios residenciales. Y además, desde luego, no se debe pensar ni un instante en renunciar a esos nuevos caminos. La desaparición de Roineabhal, dicho sea de paso, creará un enorme vacío que, según los votos del gobierno (dicen los rumores), será rellenado con desechos nucleares. Y esto no es más que el primer proyecto de ese género; los caminos están verdaderamente ávidos de materiales de construcción, y los de Roineabhal no faltarán en el futuro, si toleramos el primero.
10. ¿Tienen ustedes la impresión de leer una fábula de Swift sobre la estupidez humana? ¡Ojalá se tratara de una fábula! Pero, ¿cuál es el motor de esta locura? Se trata, justamente, del motor, de ese dios de metal entronizado en nuestro garaje, y de esta determinación aparentemente nacional de seguir rodando sin parar nunca, aunque resultara que el fin del camino coincide con el fin del mundo. Tal vez lo que acabo de mencionar haya permitido a los lectores compren-

der que nuestra dependencia del automóvil, a la vez individual y colectiva, no es otra cosa que una dependencia psicológica similar a la que sufre el fumador; que esta dependencia está desnaturalizando las motivaciones y los objetivos de gobiernos e individuos; que va acompañada de mucha mala fe, de ilusiones, de mentiras puras y simples y de la negativa deliberada a tomar en consideración toda información desagradable; y que esta dependencia causa un daño grave y tal vez irreparable a nuestro modo de pensar, a nuestra salud, a nuestros hijos y a uno de los paisajes de mayor magnificencia de la tierra.

11. Pasemos ahora al punto *d*), concerniente a la difícil cuestión de saber qué debe hacerse para cambiar las cosas: pregunta que los filósofos son continuamente acusados de pasar por alto.
12. Existen diversas tácticas que podemos y debemos adoptar a fin de crear presiones indirectas para hacer cambiar las cosas. Nunca debiéramos dejar de luchar por impedir la construcción de caminos inútiles cada vez que tales proyectos salen a la superficie;¹⁴ podemos hacerlo por medio de nuestros votos, de cartas, protestas y acciones directas pacíficas, como la que actualmente se realiza en Twyford Down, organizada por manifestantes ecologistas “itinerantes” con los cuales, sospecho yo, los ambientalistas más tradicionales (pertenecientes a la clase media) no se muestran lo bastante agradecidos. Debiéramos hacer campaña mediante fuertes aumentos a los impuestos carreteros y a la gasolina y contra el obsesivo interés del gobierno por el transporte en carretera. También debiéramos hacer el examen de nuestras opciones personales en materia de transporte. (Es preferible alquilar un automóvil que comprar uno; tomar el taxi antes que alquilar un auto; tomar el autobús o el tren, y no el taxi; andar en bicicleta en vez de utilizar esos otros medios de transporte.) Debiéramos exigir al gobierno que nos dé explicaciones sobre los nexos íntimos que se sospecha tiene con las grandes empresas de construcción y los transportes por tierra, varios de los cuales contribuyen a menudo y generosamente a las arcas del Partido Conservador. Debiéramos hacer mofa de los ridículos himnos a los placeres de conducir automóvil inventados por los anunciantes, pues se lo merecen de sobra. Los altos funcionarios debieran negarse a recibir autos y reclamar, en cambio, otro tipo de compensaciones. Todas esas tácticas son más que loables, pero ninguna ataca el meollo del problema como la que ahora propongo.
13. La solución que propongo es muy sencilla, pero no cabe duda de que parecerá desagradable. Cuando una persona ha arruinado su vida y su salud a causa de

¹⁴ Lo que, en la práctica, significa todos los proyectos camineros, con excepción, evidentemente, de los proyectos de vías peatonales y pistas para ciclistas.

su dependencia del tabaco, del alcohol, de las drogas o de los juegos de video, el remedio indicado consiste en abandonar por completo y lo antes posible lo que causa ese estado de dependencia. Las medidas a medias por lo general no tienen ningún efecto verdadero en tales casos, como bien lo puede confirmar a ustedes cualquier exalcohólico. Tal es el remedio que propongo aquí. Una buena parte de nosotros debiera simplemente dejar completamente y desde ahora de circular en automóvil. Debiéramos habituarnos a vivir sin auto; tal vez encontraríamos en ello, incluso, un placer. Ese remedio puede parecer extremo, pero no olviden ustedes que el problema también lo es. Las cosas han llegado a tal grado en nuestra sociedad, que hay que elegir entre el auto y nosotros: el bienestar de los seres humanos y el bienestar de los automóviles se oponen, de ningún modo coinciden. Por consiguiente, hay que renunciar a ellos. Ya nos han causado suficiente mal. Ello ha durado bastante, así que digámosle, de una sola vez, adiós.

14. ¿Son tan sencillas las cosas? Debiéramos al menos tratar de aplicar esas tácticas antes de decir que no llevarán a nada y de proferir las injurias que espero recibir y que son otras tantas variaciones sobre el mismo tema: "Ponga los pies en la tierra", "Está usted completamente desconectado de la realidad", "Cayó usted de cabeza" o "Deje de filosofar en su torre de marfil". (Estoy lejos de filosofar en mi torre de marfil; propongo aquí, por el contrario, una solución eminentemente práctica a un problema de orden eminentemente práctico. La verdad es, antes bien, que quienes harán esas objeciones considerarán que mis soluciones son un tanto demasiado prácticas, un tanto demasiado exigentes en lo inmediato. Preferirían, sin duda, que los filósofos se quedaran en su torre de marfil. Por lo demás, preguntémonos quién cayó de cabeza cuando se sabe que el gobierno está a punto de gastar 50 millones de libras en Twyford Down con objeto de ahorrar cinco minutos a los automovilistas que van de Londres a Southampton. Preferiría yo que me dijeran quién, el gobierno o yo, está más chiflado.) Existe un día nacional sin humo; ¿por qué no instituir, a guisa de comienzo modesto pero simbólico, un día nacional sin auto? Algunas personas son vegetarianas porque creen (no sin razón, a mi parecer) que es cruel e inútil matar animales para alimentarse; ¿por qué no habría personas que decidieran vivir sin auto?
15. Tal vez sea así como debiéramos comenzar a dirigirnos hacia una sociedad sin automóvil. (No pretendo que lleguemos a ello en 24 horas; podríamos, de manera realista, contar 10 años para alcanzar ese objetivo.) Así como algunos deciden volverse vegetarianos y no consumir más carne en toda su vida, otros podrían decidir vivir sin auto y no volver a conducir en su vida. Utilizo este

argumento con objeto de hacer ver que está al menos tan justificado tomar la segunda decisión como la primera. La decisión de volverse vegetariano es resultado de la elección libremente tomada de reaccionar contra la crueldad y la inutilidad de matar animales para alimentarse, dejando de participar en la matanza. De todas maneras, esta elección es, a mi parecer, supererogatoria, es decir, que quienes toman semejante decisión merecen nuestras felicitaciones, sin que por ello sea necesario censurar a quienes no la toman. Asimismo, es preferible, según yo, comenzar a considerar la vida sin auto no como un modo de vida obligatorio para todos, sino como una elección supererogatoria, una decisión tomada libre e individualmente de reaccionar contra la estupidez y la inutilidad de poseer máquinas tan destructoras y contaminadoras como los automóviles, sobre todo los automóviles personales, dejando de conducirlos.

16. [Afirmo que debiéramos comenzar así, a causa de una curiosa asimetría moral que, de paso, me permito hacer notar. El hecho de que la decisión individual de vivir sin automóvil es, según yo, supererogatoria y no obligatoria debe ser contrapesado por lo que me parece ser otro hecho, a saber que, en el plano colectivo, no es supererogatorio sino absolutamente obligatorio que cese nuestra dependencia del automóvil. Una obligación moral que se aplica al conjunto de la sociedad no es simplemente la suma de obligaciones morales individuales que se apliquen a cada uno. Obligaciones colectivas de ese género pueden parecer paradójicas a primera vista, pero es probable que sean más corrientes de lo que se cree. Por ejemplo, la sociedad en que vivimos tiene el deber de impedir que mueran de hambre las personas sin hogar. Esto significa que algunos miembros de esta sociedad deben actuar a fin de evitar que las personas sin hogar mueran de hambre. Pero el hecho de que la sociedad deba confiar esta tarea a individuos que en su mayoría lo hacen por benevolencia, no significa que tal o cual persona tenga la obligación de actuar para impedir que mueran de hambre las personas sin hogar. El mismo argumento se aplica en cuento a los automóviles. Nuestra sociedad tiene el deber de librarse de su dependencia del automóvil, lo que significa que algunos de sus miembros (la gran mayoría, de hecho) debieran tomar las disposiciones necesarias para vivir sin él. El hecho de que algunos individuos acepten libremente asumir una parte del deber que tiene la sociedad de librarse de su dependencia del automóvil no significa que ciertas personas en particular debieran tomar medidas para vivir sin él. Por lo demás, tal es la única observación técnica de naturaleza filosófica que habré hecho en este artículo.]
17. No todos tendrán que hacer esa elección a corto plazo; mientras no hayamos encontrado otros medios de resolver diversos tipos de problemas de transpor-

te, como por ejemplo aquellos a los que se enfrentan las personas minusválidas, puede ser más complicado que otra cosa para ciertas personas abstenerse de desplazarse en automóvil. Pero nuestro objetivo a largo plazo debiera ser, según yo, llegar a una sociedad que se hubiera liberado completamente, o casi, de su dependencia del automóvil. En cuanto a nuestro objetivo a corto plazo o inmediato, debiera consistir en lanzar un movimiento (que podría llamarse "Movimiento por la abolición del automóvil") tendiente a convencer a las personas de que tienen menos necesidad de un automóvil de lo que les hace creer su dependencia de él; que, de hecho, en general no tienen necesidad de él para nada; que todos nos sentiríamos mucho mejor si contrajéramos el compromiso de prescindir por completo del automóvil en la medida de lo posible, y tratar de hacer las cosas de tal manera que sea más fácil prescindir de él.

18. No sin cierta inquietud al pensar en la enorme dificultad que tendré para deshacerme de mi propia y tenaz dependencia del automóvil, hago, por la presente, este compromiso. E invito a cualquiera que desee formar parte del Movimiento por la Abolición del Automóvil, a hacer lo mismo. Por lo demás, los invito a escribirme y a enviarme sus comentarios: espero tener pronto noticias tuyas. He aquí mis datos:

T. D. J. CHAPPELL
Merton College, Oxford OX1 4JD, UK

CONCLUSIÓN

¿Por qué debo actuar moralmente?

LA BRÚJULA Y LA BALANZA

En el capítulo IV, hemos presentado la imagen de una brújula imaginaria que indica lo que está bien y lo que está mal en el plano moral. Nuestras reflexiones de los capítulos V a VII tuvieron por objeto analizar el *funcionamiento* de esta brújula. Después, en los capítulos VIII a X, hemos estudiado algunas de sus recomendaciones en el campo de la ética social. La pregunta que nos planteamos entonces fue la siguiente: “¿Qué recomienda el punto de vista moral?”

Ahora bien, una vez en posesión de las recomendaciones de nuestra brújula sobre lo que debiéramos hacer desde el punto de vista moral, podemos plantear la pregunta siguiente: “Yo sé lo que debería hacer desde el punto de vista moral, pero, ¿por qué debiera yo actuar moralmente?” Esta pregunta se plantea especialmente cuando nos vemos atraídos en sentidos diferentes, por lo que parece recomendarnos nuestro estrecho interés personal y por lo que nos recomienda nuestra brújula moral.

Mostremos ese tipo de situación por medio de tres ejemplos.

Ejemplo 1

Una muchacha sentada al borde de un muelle está saboreando un barquillo de helado. Ve que un niño se resbala y cae en el río. El niño grita “¡Socorro!” y es llevado por la corriente. La muchacha se dice que, desde el punto de vista moral, debiera intervenir. Como es muy buena nadadora, podría salvar al niño sin mayor dificultad. Bien ve que, *desde el punto de vista moral*, debiera apresurarse, saltar al agua y salvar al niño. Pero, se pregunta, ¿por qué debo dar la prioridad al *punto de vista moral*? Después de todo, es evidente que es en mi beneficio inmediato, *desde un punto de vista personal estrecho*, quedarme tranquilamente saboreando mi barquillo.

Ejemplo 2

Un estudiante se pregunta si en su solicitud de préstamos y becas debe declarar los ingresos obtenidos de un trabajo de fin de semana. Si no lo hace, será mayor la suma de su beca. Y por la naturaleza de su trabajo, está convencido de que no lo descubrirán. Sabe bien que, *desde el punto de vista moral*, no debiera defraudar al gobierno. Pero, se pregunta, ¿por qué debo dar la prioridad al *punto de vista moral*? Al fin y al cabo, evidentemente es en mi beneficio inmediato, *desde un punto de vista personal estrecho*, conservar secretos esos ingresos.

Ejemplo 3

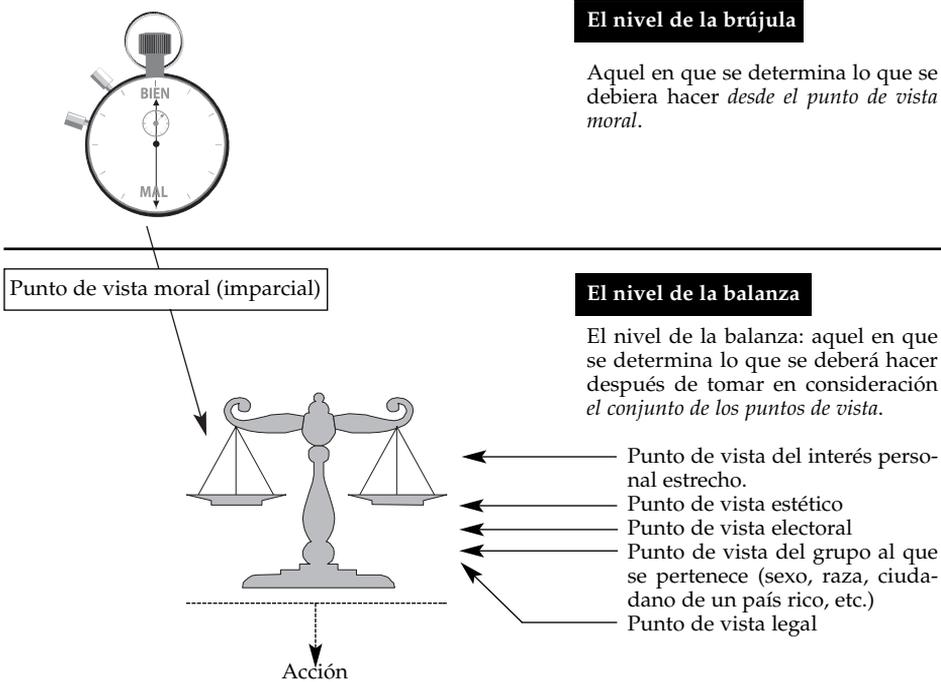
Un profesor arde en deseos de tener relaciones sexuales con una de sus alumnas. Hacia el fin del trimestre, le dice que si ella no se acuesta con él, la reprobará. Si se queja contra él, será su palabra contra la suya, el asunto durará dos o tres años, y durante ese tiempo ella no podrá ser admitida en la facultad de medicina a causa de la reprobación consignada en su libreta. El profesor reconoce que, *desde el punto de vista moral*, no debiera hacer eso. Pero, se pregunta, ¿por qué debo darle prioridad al *punto de vista moral*? Al fin y al cabo, *desde un punto de vista personal estrecho*, evidentemente es en mi beneficio inmediato chantajear a la estudiante.

En los capítulos anteriores nuestros análisis se hicieron sobre las recomendaciones de la brújula moral. Introduzcamos ahora una imagen nueva, la de la balanza (figura 1). Ésta debe permitirnos sopesar el punto de vista moral y los otros puntos de vista, tales como el punto de vista del estrecho interés personal, el punto de vista estético, el punto de vista electoral, el punto de vista del grupo especial al que se pertenece, el punto de vista legal,¹ etc. Una vez expuesto este aspecto de la cuestión, se podrán poner claramente en perspectiva las reflexiones presentadas en los tres ejemplos anteriores.

¹ El ejemplo frecuentemente utilizado para mostrar el conflicto entre el punto de vista moral, ético, y el punto de vista estético es el de las hileras de árboles que bordean los caminos de Francia. Muy bellas, también son muy peligrosas: fácilmente se podría dar el número de muertos que ocasionan cada año. En Quebec, en 1995, un conflicto de ese género opuso a los residentes de un municipio con el reputado cineasta Frédéric Back, ganador de un Oscar por su película *El hombre que plantaba árboles*. Por razones de seguridad caminera, se quería cortar unos árboles que le pertenecían, y él se opuso.

Por lo demás, a manera de ejemplo de un conflicto entre el punto de vista moral y el punto de vista electoral, podemos imaginar el caso de un político que pensara valerse de una estrategia inmoral, la cual denunciaría sinceramente si la emplearan contra él. Para otros ejemplos de conflictos entre el punto de vista legal y el punto de vista moral, véanse las pp. 50-56 en el capítulo 1.

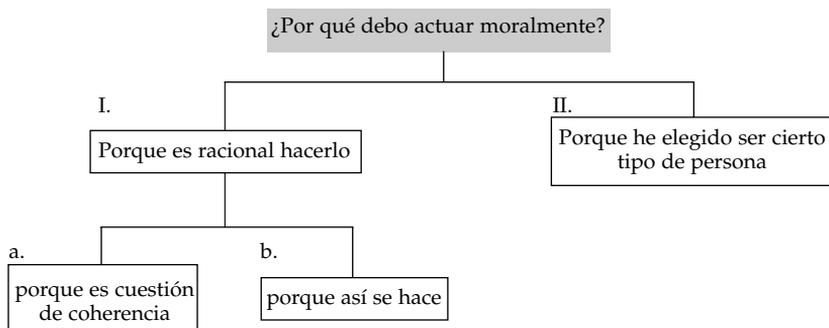
FIGURA 1. El modelo "brújula-balanza"



En la perspectiva del cuestionamiento simbolizado por la brújula, nos preguntamos: "¿Qué me recomienda el punto de vista moral?" En la perspectiva de la balanza, se considera otro aspecto: "¿Qué lugar debo dar al punto de vista moral en el caso presente (o, más generalmente, en mi vida)?" En otros términos, nos preguntamos: "¿Por qué debiera yo seguir a mi brújula? ¿Por qué debe tener la *prioridad* el punto de vista moral? ¿Por qué debo actuar moralmente?"

Además de permitir situar correctamente ese género de cuestionamiento, al que tenemos que enfrentarnos un día u otro, el modelo "brújula-balanza" también nos permite comprender a la perfección la naturaleza de la posición de quienes hacen afirmaciones del tipo: "Sé bien que esto es moralmente inaceptable, pero he decidido hacerlo de todos modos", o bien: "Reconozco que yo debiera dar dinero para el Tercer Mundo, pero no lo hago. Y si me niego a hacerlo no es porque yo dude que debo hacerlo, sino porque soy un poco egoísta". Tales posiciones, más frecuentes de lo que se pueda creer, se interpretan como la negativa a actuar conforme al propio juicio moral, es decir, conforme a

FIGURA 2



las recomendaciones de la brújula moral. En realidad, son testimonios de falta de voluntad. En tales casos, el problema no consiste en saber lo que se debiera hacer, sino en decidir hacerlo.

El modelo "brújula-balanza" nos ha permitido centrar mejor la pregunta "¿Por qué debiera yo ser moral?" Pasemos ahora a su examen.

¿POR QUÉ DEBO ACTUAR MORALMENTE?

¿Por qué debo actuar moralmente? Cada uno de nosotros se ha hecho repetidas veces esta pregunta, que en todos los tiempos se han planteado quienes se han interesado en la ética. Varias respuestas a esta pregunta han resistido la prueba del tiempo. Presentamos, en lo que sigue, las que nos parecen más importantes y que, aun cuando a menudo se las considere rivales, nos permiten darnos cuenta, cada cual a su manera, de ciertas dimensiones de nuestra vida moral. Las podemos ver en la figura 2.

Examinemos, por turnos, esas distintas respuestas.

Ia. Debo darle prioridad al punto de vista moral porque hacerlo es lo racional, porque es cuestión de coherencia²

Esta respuesta, que podríamos llamar kantiana, pues pone el acento en la lógica, consiste en decir que si no se da la prioridad al punto de vista moral, se es irracional por falta de coherencia.

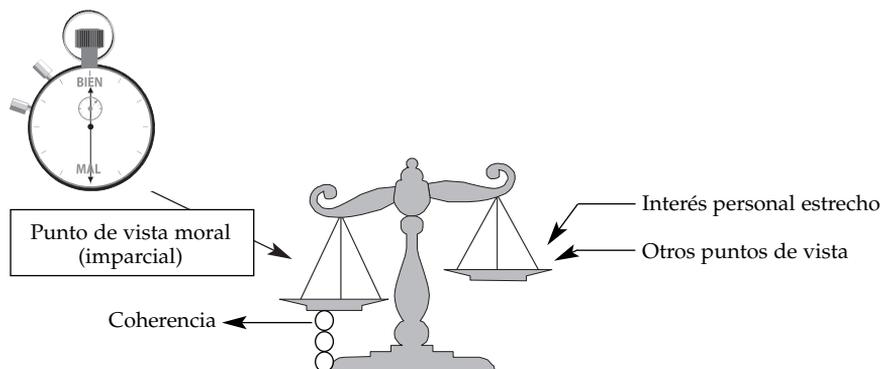
Así, retomando el ejemplo 1 dado antes, si la muchacha no salva al niño que se está ahogando, se vería obligada a reconocer que sería totalmente admisible, viendo bien las cosas, que alguien dejara ahogarse al hermano de ella, sin hacer nada, o que alguien la abandonara a ella misma, herida, en el lugar de un accidente, o que la mirara agonizar mientras él se comía un pollo...

En el ejemplo 2, si el estudiante defraudara al gobierno, se vería obligado a reconocer que, viendo bien las cosas, sería perfectamente admisible que los demás hicieran lo mismo. Cuando mira el noticiario, no deberá ofuscarse por los asuntos de fraude que allí se denuncian. Si un comerciante lo robara, él debería decirse: "Tal vez eso sea inmoral pero, si bien se mira, actuó de manera totalmente normal y respetable".

En cuanto al profesor del que se habla en el ejemplo 3, se vería obligado a admitir que, si bien se mira, es perfectamente admisible que los estudiantes o sus superiores inventen historias de escándalo sexual contra él y lo extorsionen, o, incluso, que los administradores del asilo de ancianos en el cual vivirá un día lo amenacen para arrancarle dinero.

En otros términos, si se permitiera poner entre paréntesis el punto de vista moral cuando va en contra de otros puntos de vista, como el estrecho interés personal, también habría que permitirlo a los demás. Esto implica que se podría juzgar el comportamiento de los demás desde el punto de vista moral, pero que no se podría, prácticamente, hacer reproches a quienes dejan ese punto entre paréntesis. Tendríamos que llegar a hacernos reflexiones como: "Es cierto que desde el punto de vista moral el profesor no debiera forzar a la estudiante. Pero si tenemos en cuenta su estrecho interés personal, hay que comprenderlo, y, en resumen, no se le puede reprochar nada", o como: "Este hombre ha torturado a un niño. Desde el punto de vista moral, eso no tiene sentido, pero desde un punto de vista más general, es aceptable pues es lo que él deseaba hacer".

² Hay otra respuesta, de carácter religioso, sobre la cual no insistiremos, aun cuando no deja de influir sobre buena parte de la humanidad y porque también ha resistido la prueba del tiempo. Es aquella según la cual es racional actuar moralmente, porque si no se hace, se será castigado, por ejemplo en una *vida futura*, cuando habremos reencarnado, o incluso en *otro mundo*, en el infierno.

FIGURA 3. *La prioridad del punto de vista moral: una cuestión de coherencia*

En pocas palabras, si atribuyo poca importancia a las recomendaciones de mi brújula para guiar mis propias acciones, debo reconocer que, en cierta manera, *miento* cuando reprocho a otros no hacerlo mejor. Me comporto un poco como un ladrón que se quejara de haber sido robado. El principio de coherencia exige que yo dé la prioridad al punto de vista moral y que juzgue negativamente a quienes no lo hacen, o que yo no dé la prioridad al punto de vista moral y que deje de juzgar negativamente a quienes no lo hacen. Como esta última posibilidad es poco atractiva, y tal vez imposible de poner en práctica, habría que dar, pues, la prioridad al punto de vista moral.

Además, si una persona reconoce que sería preferible que nos comportáramos de manera más moral, el principio de coherencia exige que se someta a él.

Esquemáticamente, se podría representar esta concepción de las cosas con la figura 3.

Pasemos ahora al examen de otra justificación del carácter racional de la prioridad acordada al punto de vista moral.

Ib. Debo dar prioridad al punto de vista moral porque hacerlo es lo racional, porque así se hace

Esta respuesta, que podríamos llamar humana porque pone el acento en los sentimientos morales, como lo hace David Hume, consiste en decir que es irracional no dar la prioridad al punto de vista moral porque se niega entonces una parte vital de uno mismo, a saber, los propios sentimientos morales.

Se puede alcanzar el estado de satisfacción de muy diversas maneras. Pero la realización de ciertos deseos o ideales es doblemente satisfactoria, pues suscita, *además* del contento causado por nuestro éxito, una sensación de paz, de calma, de acuerdo, causada por la idea de que hemos cumplido con nuestro deber con los hombres y la sociedad. Esto nos permite mantenernos en armonía con nosotros mismos y con la sociedad. La ventaja que obtenemos dista mucho de ser insignificante, según Hume: “La íntima paz de espíritu, la conciencia de la integridad y un satisfactorio recuerdo de nuestra conducta son las circunstancias verdaderamente necesarias para la felicidad que han de ser apreciadas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta su importancia”.³

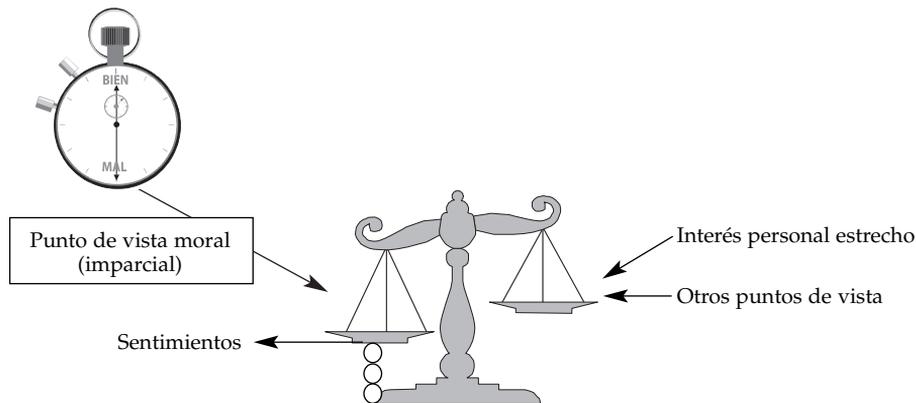
A pesar de todo, Hume reconoce que es muy difícil convencer de esto “a quienes no sienten su importancia”. Éstos percibirán un día, tal vez, “que han sacrificado la satisfacción inapreciable de ser alguien, al menos ante sus propios ojos, a la obtención eventual de juguetes y de fruslerías sin valor”, pues, sigue diciendo Hume,

¡Cuán poco se necesita para colmar las *necesidades* de la naturaleza! ¡Y, en vista del *placer*, qué comparación entre la gratuita satisfacción de la conversación, de la sociedad, del estudio, y aun de la salud y de las bellezas comunes de la naturaleza, pero sobre todo de la tranquila reflexión sobre la propia conducta, qué comparación, digo, entre éstas y las afiebradas y vanas diversiones del lujo y el derroche! Los placeres naturales verdaderamente no tienen precio, tanto porque están por debajo de lo que cuesta obtenerlos cuanto porque están por encima de todo precio, debido al goce que proporcionan.

En semejante perspectiva, ya no hay conflicto real entre el punto de vista moral y el punto de vista del interés personal, pues este último es tomado en sentido extenso, que incluye el punto de vista moral.

Podemos dar mayor peso a la idea de Hume haciendo el siguiente experimento imaginario. Supongamos que está usted en su lecho de muerte y que sólo le quedan algunos días de vida. Hace usted el balance de su vida. ¿De qué estará más orgulloso? Probablemente de las acciones en que dio muestra de cierta nobleza de carácter, en particular las acciones que tienen un valor moral, en lugar de lo que Hume llama juguetes y fruslerías. Es muy probable que, finalmente, lo que haya dado un sentido a su vida sean las acciones de carácter

³ David Hume, *Investigación sobre la moral*, traducción de Juan Adolfo Vázquez, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, p. 151 (Biblioteca filosófica). Las citas de la página siguiente también fueron tomadas del mismo pasaje.

FIGURA 4. *La prioridad del punto de vista moral: una cuestión de sentimientos*

moral. Lo que yo llamo el “punto de vista del lecho de muerte” se aproxima, tal vez en un sentido, al punto de vista del espectador imparcial del que hemos hablado en el capítulo IV, pues es el de una persona que no tiene ya nada que ganar mintiéndose. Puede hacer entonces con sinceridad un balance personal y ver con plena conciencia —si no la tenía antes— lo que le dio ocasión de realizarse.

En pocas palabras, esquemáticamente, se podría representar esta concepción con la figura 4.

Pasemos, por último, al examen de otra justificación de la prioridad dada al punto de vista moral. Contrariamente a los anteriores, éste no se apoya sobre la idea de que es la racionalidad la que debe llevarnos a dar la prioridad al punto de vista moral.

II. Debo dar la prioridad al punto de vista moral porque he elegido ser cierto tipo de persona

No todos atribuyen tanto peso al poder de la razón. Para algunos, el ser humano posee recursos que le permiten mentirse a sí mismo, inventar pseudo-justificaciones por su falta de coherencia o de sensibilidad moral. Así, es capaz de pasar por alto sus propias exigencias de coherencia y la voz de su conciencia. Si es verdad, como dice el adagio, que la buena conciencia es la mejor de las almohadas, no es menos cierto que el ser humano dispone, gracias a algunos de sus mecanismos psicológicos, de una buena provisión de somníferos (véase la

FIGURA 5. *El sofisma de la doble falta*

figura 5)... Por esta razón, la persona que actúa sin moralidad no necesariamente se siente culpable de ser incoherente; tampoco se siente apática ni abatida por haber acallado sus sentimientos morales. En suma, según este punto de vista, la razón tal vez nos incita, en cierta medida, a actuar moralmente, pero no es lo bastante poderosa para obligarnos a ello. Sin embargo, en contra de esta objeción, nos queda todavía una carta...

Esta última respuesta consiste en decir que la acción moral no depende ante todo de la racionalidad, sino, antes bien, de una decisión concerniente al género de persona que se desea ser. Desde ese punto de vista, no sería irracional ser un canalla y no se podría acusar a un canalla de ser *irracional*. Pero, desde luego, se le podría acusar sencillamente de ser un canalla lo cual, viéndolo bien, no sería mucho mejor. Y si las buenas personas, comparadas con las que hacen poco caso del punto de vista moral, parece, a veces, que van a perder, es simplemente porque no están en la misma carrera...

En pocas palabras, se puede ilustrar esta manera de ver de con la figura 6.

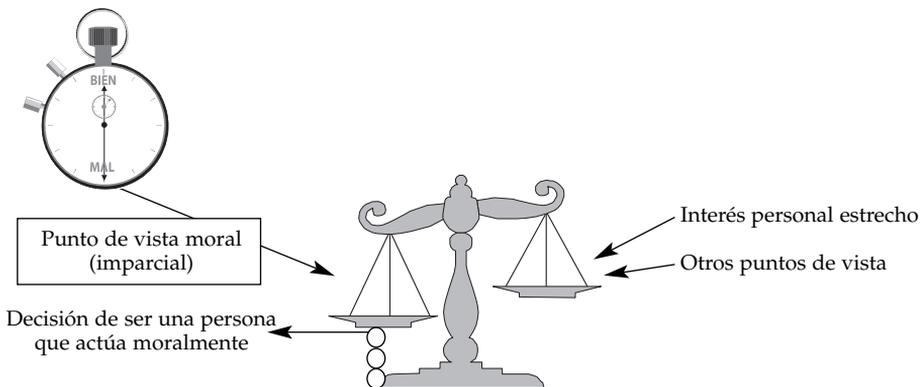
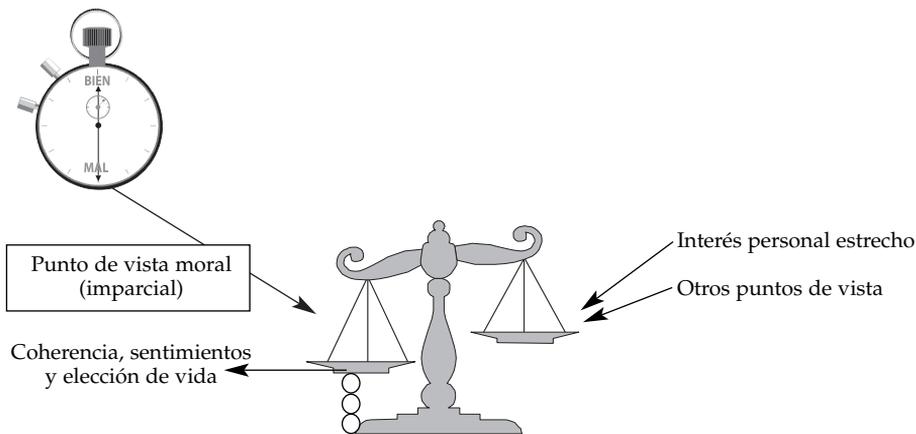
FIGURA 6. *La prioridad del punto de vista moral: cuestión de elección*

FIGURA 7. La prioridad del punto de vista moral: coherencia, sentimientos y elección



Los filósofos consideran a menudo que esos tres tipos de respuesta a la pregunta “¿Por qué debiera yo actuar moralmente?” son rivales. Personalmente, me parece preferible concebirlas como complementarias. En efecto, pueden reforzarse una a otra, como lo muestra la reflexión siguiente, que cada quien puede hacer un día u otro: “Si hago esto, daré prueba de incoherencia, pues me parecería inaceptable que otro actuara así. Evidentemente, podría yo seguir siendo coherente si decido tener por aceptables tales maquinaciones, pero francamente, no logro hacerlo. Pretenderlo sería mentirme a mí mismo o negar un sentimiento que, por lo demás, me parece bien justificado... Pero, a propósito, ¿qué clase de persona soy yo entonces, y qué clase de persona quiero ser?” Parece ser, pues, que cuando se presentan dificultades en el plano de la balanza, las consideraciones de coherencia, de sentimiento moral y de “elección de vida” pueden entremezclarse y tener su importancia cada una.

Se puede representar la idea de que la coherencia, el sentimiento moral y la elección de vida se refuercen mutuamente en la figura 7, en la cual la cadena de tres eslabones afianza la prioridad del punto de vista moral.

En el primer capítulo de esta obra mencionamos que la ética tiende a permitirnos hacer *evaluaciones morales* más reflexivas, más críticas y más racionales del *comportamiento ajeno*, de la *organización de la sociedad* o de nuestras propias *decisiones*. Esas evaluaciones morales, como lo hemos mostrado, son omnipresentes en nuestras vidas, ya sea que nos situemos en la posición del “espectador” o en la del “actor”.

David Hume declaró una vez que había sentido un malestar al ver que

constantemente hacía juicios sobre el aspecto moral o inmoral de comportamientos o de personas, sin saber bien sobre cuáles principios se fundamentaba. Había en esto algo central en su vida que ocurría sin que él lo supiera, y eso le preocupaba. Espero que esta obra les haya permitido a los lectores levantar un poco el velo sobre este aspecto de su vida y que los haya ayudado a cobrar conciencia de algunos de los principios seguidos en la reflexión ética, ya se trate de la suya, de las personas con quien comparan sus ideas o de la de los especialistas en ética. También espero que haya contribuido a esbozar ciertas reflexiones y haya dado algunos útiles para proseguirlas por sí solos y encontrar placer en la formación de sus propias opiniones y en su puesta a prueba oponiéndolas a las de otros, pues, según la formulación del filósofo William Godwin: “Si la verdad existe, debe brotar de la frotación de los espíritus y de las ideas”.⁴

RESUMEN

1. Se pueden distinguir las indicaciones de la brújula moral de las de la balanza. La brújula moral permite responder a la pregunta: “¿Qué se recomienda hacer desde el punto de vista moral?” La balanza permite responder a las preguntas siguientes: “¿Qué lugar debo otorgar al punto de vista moral en el caso que me preocupa (o, más generalmente, en mi vida)? ¿Por qué debiera yo seguir mi brújula? ¿Por qué debiera yo actuar moralmente?”
2. El modelo “brújula-balanza” también permite comprender bien la naturaleza de la posición de quienes dicen cosas como: “Sé muy bien que esto es moralmente inaceptable, pero he decidido hacerlo de todos modos”. Se pueden interpretar tales posiciones, bastante comunes, como una negativa a actuar conforme al propio juicio moral, a actuar conforme a las recomendaciones de la brújula moral. En esos casos, el problema no consiste en saber qué se debiera hacer desde el punto de vista moral, sino en hacerlo.
3. A la pregunta “¿Por qué debiera yo actuar moralmente?” algunos responden: “Porque es racional hacerlo, porque es cuestión de coherencia”. Esta respuesta, que podría tildarse de kantiana porque pone el acento en la lógica, consiste en decir que si no se da la prioridad al punto de vista moral, se es irracional porque no se es coherente.

⁴ William Godwin, *De la justice politique*, trad. inédita de Benjamín Constant, Presses de l'Université Laval, Quebec, 1972.

4. A la pregunta: “¿Por qué debiera yo actuar moralmente?”, algunos responden: “Porque así estamos hechos”. Esta respuesta, que podría calificarse de humiana porque pone el acento en los sentimientos morales, consiste en decir que es irracional no dar la prioridad al punto de vista moral porque se niega una parte de sí mismo, o sea los propios sentimientos morales.
5. Se puede ilustrar esta idea de Hume por medio del experimento imaginario que consiste en figurarse en el propio lecho de muerte y preguntarse de qué está uno más orgulloso.
6. Al la pregunta: “¿Por qué debiera yo actuar moralmente?”, algunos responden: “Porque he elegido ser una buena persona”. El ser humano posee recursos que le permiten pasar por alto sus propias exigencias de coherencia o la voz de su conciencia. Por esa razón, la persona que actúa de manera inmoral no necesariamente se siente culpable de ser incoherente; tampoco se siente apática ni abatida por haber acallado sus sentimientos morales. La acción moral no se basaría, pues, sobre la racionalidad, sino sobre la decisión concerniente al tipo de persona que queremos ser.
7. Los filósofos consideran a menudo que esas tres maneras de responder a la pregunta: “¿Por qué debiera yo actuar moralmente?” se excluyen unas a otras. Personalmente, me parece preferible concebirlas como complementarias. En efecto, pueden reforzarse una a otra, y cada una de ellas nos permite dar cuenta de una dimensión importante de nuestra vida moral.

TEMAS DE REFLEXIÓN

¿No nos enseñan las ciencias humanas que las personas pretenden aumentar su bienestar personal y, por tanto, que son incapaces de actuar moralmente?

Si así fuera, tendríamos un grave conflicto entre la visión de las ciencias y la de la ética. Examinemos más atentamente esta cuestión.

Cuando se afirma, en ciencias humanas (particularmente en economía y en sociología), que las personas tratan de maximizar su interés o aumentar su interés, simplemente se quiere decir que actúan sobre la base de sus propias prioridades y no en función de las prioridades de los demás. Podría decirse que esas acciones son egoístas pero, para evitar una confusión, es preferible decir que son intencionales, que son resultado, a la vez, de las prioridades de cada

quien y de las creencias mantenidas en lo tocante a los medios disponibles para lograr esas finalidades. Tales acciones no prohíben, en absoluto, a las personas, considerar que el hecho de prestar servicios a los demás, de colaborar con otros, de combatir la injusticia, de ayudar a quienes son menos afortunados o de compartir con los demás los momentos difíciles, pueda formar parte de sus prioridades.

Saber navegar entre la ingenuidad y la desesperación

POR ANDRÉ MAUROIS⁵

No pido que todos los hombres sean buenos. Habría que estar loco para esperarlos. Ayer, por la televisión, vi a un buitre acechar a un joven conejo que se había apartado de su madriguera. El buitre miraba con ojos terribles su presa, con una intensidad casi intolerable. De pronto, se lanzó sobre el conejo. Hubo una breve nube, horrible, de pelos y de sangre. Hay buitres en todas las ramas de la selva humana. Hay aventureros que acechan los transportes de oro. Hombres considerados de confianza roban a sus patrones. Traficantes de carne humana aterrorizan a las muchachas. Sádicos buscan jóvenes presas a las que puedan violar y matar. A cada instante, en diez puntos de la tierra, soldados, metralleta en mano, andan por los montes, en las marismas y tiran sobre otros soldados como se tira contra conejos. He aquí la humanidad, he aquí de lo que debemos alejarnos para establecer civilizaciones soportables [...]

Esta humanidad vociferante y ruda que lucha desde hace varios milenios por construir sociedades mejores que la del buitre y la del conejo no justifica a quienes echan la soga tras el caldero. En la selva humana hay madera sana. Ya lo veréis. En el curso de vuestra vida encontraréis temibles canallas: seréis traicionados por personas a quienes creáis vuestros amigos; sufriréis a manos de coquetas que no merecían un suspiro. Seréis calumniados de manera tan estúpida que tanta idiotez os cortará el aliento y no sabréis que responder. "*Mit der Dummheit kämpfen die Götter selbst vergebens*" (Schiller). [Los dioses mismos combaten vanamente contra la idiotez]

"Hay que decirse cada mañana: hoy trataré con un importuno, con un ingrato, con un ser brutal, con un canalla" (Marco Aurelio). Hay que decírselo porque es cierto. Pero todos esos vicios no se los debe esa gente sino a la ignorancia en que se encuentra, y también encontrareis la devoción más inesperada, el amor más delicado, la constancia, en vuestra desdicha, de seres que creáis indiferentes o frívolos. Observaréis tantas acciones sublimes como acciones deshonorosas. Descubriréis que

⁵ André Maurois, *Lettre ouverte à un jeune homme sur la conduite de la vie*, Albin Michel, París, 1966, pp. 19-21.

los mismos malvados son capaces de caridad, los usureros de generosidad y las coquetas de ternura.

EJERCICIOS

1. En su vida, ¿de qué acción está usted más orgulloso?
2. Hemos subrayado el hecho de que, si la buena conciencia es la mejor de las almohadas, el ser humano dispone, sin embargo, de una buena provisión de somníferos... Enumere algunas de las estrategias que se pueden emplear, además del sofisma y de la doble falta, para pasar por alto las propias exigencias de coherencia y acallar la voz de la propia conciencia.
3. ¿Puede alguien realmente elegir ser un canalla?
4. Sin duda ha cometido usted un acto de maldad gratuita. Trate de recordar lo que le hizo actuar así. ¿Cree que esta explicación permita comprender los actos inmorales cometidos por otras personas?
5. ¿Qué quiere decir: "Si las buenas personas, comparadas con las que hacen poco caso del punto de vista moral, parecen a veces perder, es sencillamente porque no están en la misma carrera"?
6. ¿Hay situaciones en las cuales consideraría preferible que otro no siguiera las recomendaciones de su brújula moral?
7. Una ministra de salubridad debe asignar un millón de dólares a la investigación. Puede donarlos a un centro de investigación de la artritis o a un centro de investigación sobre el cáncer. La decisión no es obvia, pues la artritis, dado el número de personas a las que afecta y la duración de la baja de la calidad de vida que entraña, es una enfermedad muy preocupante, aun cuando es menos espectacular que el cáncer. La ministra vacila. ¿Se sitúa su vacilación en el nivel de la balanza o en el nivel de la brújula? Justifique su respuesta.
8. La distinción entre la brújula y la balanza, ¿implica que cada vez que tomamos una decisión de incidencia moral reflexionamos conscientemente sobre las indicaciones de la brújula, y después sobre las de la balanza?
9. Comente usted esta afirmación del utilitarista Peter Singer: "Es posible ver de qué manera la ética puede relacionarse con la cuestión del sentido de la vida. Si se busca un ideal mayor que nuestros propios intereses, algo que nos permita ver que nuestra vida posee un sentido que re-

basa los estrechos límites de nuestros estados del alma, una solución evidente es dar la prioridad al punto de vista moral".⁶

10. ¿Cuáles son los cambios que se podrían hacer a nuestra sociedad y que nos llevarían a actuar más moralmente, tal vez haciendo públicas nuestras incoherencias y nuestra falta de sensibilidad moral?

¿Cuáles fueron sus respuestas a las preguntas 15, 28, 30, 39 y 51 de la sección "Preguntas preliminares" de la p. 381. ¿Van en el mismo sentido que las ideas del capítulo? Si no es así, ¿mantiene de todos modos su posición? ¿La matiza? ¿La abandona? ¿Por qué?

PARA SABER MÁS...

- Brandt, Richard, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Hume, David, *Investigación sobre la moral*, traducción de Juan Adolfo Vázquez, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945 (Biblioteca filosófica).
- Nielsen, Kai, *Why be Moral?*, Prometheus, Buffalo, 1989.
- Perry, Thomas D., *Professional Philosophy*, D. Reidel, Dordrecht, 1986.
- Rescher, Nicolas, "Rationality and Moral Obligation", *Synthese*, vol. 72, 1987, pp. 29-43.

⁶ Peter Singer, *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 333-334.

PREGUNTAS PRELIMINARES

Como ejercicio previo a la lectura de la obra, responda a la primera de las dos series de preguntas siguientes. Espere algunos días y luego responda a la segunda serie. No intente comparar las dos series de preguntas, ni regresar a las preguntas precedentes. No hay ningún nexo entre las preguntas.

En el curso de la lectura de la obra, será usted invitado ocasionalmente a releer su respuesta a tal o cual pregunta. Eso le permitirá comprobar si la lectura de la obra le llevó a cambiar de opinión o a modificar el modo en que sostiene su posición.

SERIE I

- Varias de las preguntas se han formulado así: “¿Qué piensa de la posición, o de la afirmación siguiente?” Tiene usted que decir si está de acuerdo o no con la idea presentada.
 - También se encuentra esta formulación: “¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente?” Una argumentación se compone de una idea y de razones que sirven para justificarla. Para juzgar del valor de una argumentación, deberá usted *a)* examinar el valor de su o de sus puntos de partida, que se llaman premisas, y *b)* preguntarse si esas premisas bastan para justificar la conclusión.
 - Tal vez ocurra que la respuesta a ciertas preguntas le parezca evidente. Dedíquese entonces a justificar bien su punto de vista: tal es, sin duda, el aspecto que se trata de poner de manifiesto.
 - Estas preguntas pretenden hacer más grata y provechosa la lectura del libro. Por tanto, no tiene ninguna utilidad responder a varias o tratar de adivinar lo que el profesor querría que usted respondiera.
1. ¿Puede ocurrir que se esté obligado, desde el punto de vista moral, a violar la ley? Justifique su respuesta.

2. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “Hay que respetar la libertad de la gente: tal es un principio moral fundamental. Ahora bien, el salario mínimo limita de dos maneras la libertad de las personas: en primer lugar, impide a los patronos contratar trabajadores con salarios más bajos; en segundo lugar, impide contratarse a los trabajadores dispuestos a aceptar tales salarios. Por tanto, debiera abolirse el salario mínimo.”

3. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “Cuando se trata de moral, valen las ideas de cada quien. Al fin y al cabo, cada quien tiene derecho a su opinión.”

4. ¿Qué piensa de la posición siguiente? “A todos nos toca enfrentarnos a problemas morales y hacer juicios morales. Pero, de todos modos, no es cosa que hagamos cada día.” Explique su respuesta.

5. ¿Qué piensa de la afirmación siguiente? “La moral y la ética conciernen ante todo al comportamiento sexual.”

6. ¿Qué piensa de la posición siguiente? “La moral y la ética van unidas a la religión. Las personas que no son religiosas no pueden encontrar nada muy útil en la moral o la ética.”

7. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “No es injusto que los hijos de los ricos tengan más oportunidades que los demás, porque es el azar el que hace que se nazca en una familia rica o en una familia pobre.”

8. ¿Qué piensa de la afirmación siguiente? “No tengo el deber moral de ayudar a alguien que esté en dificultades a menos que yo sea culpable de su situación. De otra manera, no es para mí un deber moral.”

9. Estamos en 1947. Es usted el director del servicio de salud pública de la ciudad de Nueva York. Todos los informes que se acumulan sobre su escritorio recomiendan lo mismo: habría que vacunar a cinco millones de ciudadanos. Se cuenta con el dinero, el equipo y el personal necesarios. De todas maneras, si vacuna usted a cinco millones de personas, cerca de 45 de ellas contraerán encefalitis a causa de la vacuna. Cerca de 10% de estas últimas morirán. Los directores de los diversos sectores del servicio de salud pública aguardan con impaciencia la respuesta de usted. ¿Cuál es su respuesta? ¿Cómo justifica su decisión?

10. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “Yo admito la anti-concepción pero no el aborto. Después de todo, si mis padres hubiesen escogido el aborto, no estaría yo aquí para hablar de él.”

11. ¿Está de acuerdo con la posición siguiente? "En otros tiempos había consenso en materia de moral, pero ya no lo hay." Justifique su respuesta.

12. Usted dirige un centro de ayuda social y tendrá que contratar a un agente de ayuda social. Puede usted escoger entre el candidato que resultó mejor en la entrevista (un titulado en servicio social, con experiencia en el sector comunitario y que realmente desea ayudar a los demás) y su propio hermano. Su hermano es capaz de cumplir con el trabajo, pero no es tan competente como el otro candidato. Para él, éste será un empleo como cualquier otro. A usted, ¿qué le recomienda hacer el punto de vista moral? ¿Por qué?

13. ¿Está de acuerdo con la posición siguiente? "Si un parlamento aprueba una ley con la cual está en desacuerdo la mayoría de los ciudadanos, comete un acto inadmisibile en el plano moral."

14. Silvia y Juan tienen tres hijos. Tras madura reflexión, han decidido tener un cuarto, dejando de utilizar métodos anticonceptivos el mes próximo. Durante un viaje a América del Sur, los aborda una mujer de unos 30 años, llorando. Después de haberles planteado varias preguntas, ella se ausenta durante varios minutos y vuelve con una bonita niña de un año. Luego, les hace una oferta asombrosa: “¿Quieren ustedes adoptar a mi hijita?”

Les explica entonces que ha tenido otros cuatro hijos. Uno de ellos murió el mes pasado de una infección, porque ella no tuvo los medios para pagar los medicamentos que necesitaba. Los dos mayores viven en la calle. Roban y tienen dificultades con la policía. Ella carece de ingreso fijo y quisiera que su hija tuviera la oportunidad de conocer una vida mejor que la que se anuncia para ella. “Pueden ustedes darle esta oportunidad: ustedes son jóvenes, guapos y viven en un país rico”, les dice. Luego les asegura que la niña está bien educada y en perfecta salud. Si lo desean, podrán hacerla examinar. Ella conoce a un funcionario, en cuya casa trabaja ocasionalmente como doméstica, y él le prometió arreglar todos los trámites de adopción en menos de una semana. Dice ella que se ocupará de todo, que le duele el corazón pero que piensa en el bien de su hija. “Mis sobrinas, que han vivido en una situación igualmente miserable, han acabado mal”, añade. “Sin la niña tal vez podré ocuparme mejor de los otros. Bien que lo necesitan.” Ella llora lágrimas ardientes apretando a su hija que, sin entender lo que pasa, mira con curiosidad a los dos desconocidos que le parecen extrañamente vestidos.

Desde luego, Silvia y Juan no están obligados legalmente a adoptar a la niña; pero, dada la situación en que se encuentran, ¿tienen el deber moral de hacerlo? ¿Por qué?

15. Desde la ventana de su sala ve usted pasar como bolido a un automóvil que rebasa con mucho el límite de velocidad permitido. Una simple

llamada telefónica al puesto de policía les permitiría a los agentes interceptar el auto un poco más allá. ¿Llamaría usted a la policía? ¿Por qué?

16. Usted es médico. Un amigo al que había dejado de ver lo llama. Ha sufrido un accidente. Debe ir al hospital para someterse a una fisioterapia, pero su nombre aparece en una lista de espera de varios meses. Le pregunta a usted si podría colocar su nombre a la cabeza de la lista. ¿Qué deberá usted hacer? ¿Por qué?

17. Usted tiene un problema de salud bastante grave. Decide no hablar de ello a sus padres, al menos de momento. Su médico, un amigo de la familia, telefona a su madre y le informa de su enfermedad. ¿Es moralmente aceptable su acto? ¿Por qué?

18. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? "No es injusto que algunos niños mueran de hambre porque es el azar el que determina si se nace en una región víctima del hambre."

19. Hay que trasplante un pulmón a un niño enfermo. Uno de sus padres es un donador compatible, en perfecto estado de salud, pero se niega a donarle el pulmón al hijo. Pese a que éste le pide hacerlo, el padre se muestra indiferente a su suerte.

En el caso en que esté en juego la vida del niño, ¿sería moralmente aceptable obligar al padre a ceder un pulmón para salvar la vida de su hijo? Justifique su opinión.

20. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “En la naturaleza, los animales no conocen el comportamiento homosexual. Por tanto, la homosexualidad es inmoral. Eso no quiere decir que haya que maltratar a los homosexuales, pero el hecho es que, de todos modos, se pueden desaprobar sus prácticas.”

21. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “En cuestión de moral, todas las ideas son válidas. Por lo demás, las morales varían de una época y de una cultura a otra.”

22. Joe Roberts es un policía norteamericano que patrulla las autopistas. Toma en serio sus funciones. Su hermano Frank tuvo una riña y lesionó a alguien que ahora se encuentra en el hospital en estado crítico. Joe acaba de ver el auto de su hermano. Lo persigue. Si fuera cualquier otro, haría todo lo posible por detenerlo. Pero se trata de su hermano y, según sus principios, todo el que traiciona a su familia no vale nada. Después de abandonar la persecución, deja que Frank se vaya hacia la frontera canadiense. ¿Qué juicio moral se debe hacer sobre Joe?

23. Las autoridades médicas del país se preparan a combatir una extraña enfermedad de origen extranjero. Apoyándose en estadísticas provenientes de otros países, los expertos calculan que la enfermedad mate a 600 personas, a menos que se ponga inmediatamente en acción un programa de urgencia. Son posibles dos programas de lucha:

- *Programa A*: Si se adopta este programa, morirán 400 de las personas amenazadas.
- *Programa B*: Si se adopta este programa, hay una oportunidad de tres de que nadie muera, pero hay dos oportunidades de cada tres de que mueran las 600.

¿Cuál de esos programas se debiera adoptar? (Encierre en un círculo su respuesta.)

Programa A

Programa B

24. ¿Qué piensa de la reflexión siguiente? "Voy a votar por ese diputado, pues, sin importar que su política me favorezca personalmente o no, creo que sería en beneficio del conjunto de la población." Explique su respuesta.

25. ¿Qué opina de la posición siguiente? "En el fondo no hay nada inmoral en que un adulto tenga relaciones sexuales con un niño, si éste consiente. Después de todo, hay que respetar la libertad de todos."

26. Si puede usted elegir entre morir o entrar en un coma *irreversible*, ¿qué preferiría usted? (Encierre en un círculo su respuesta.)

a) La muerte b) El coma irreversible c) Ninguna preferencia

27. Una mujer embarazada consume drogas fuertes. Usted es juez. Los servicios de protección de la niñez han presentado a esta mujer ante usted, que le ordenó someterse a una cura de desintoxicación. Ella ha huido del centro médico y afirma que no volverá nunca. Tiene usted dos posibilidades: o bien devolverle la libertad, o bien condenarla a pasar algunos meses en prisión hasta la hora del parto. ¿Cuál será su decisión? ¿Cómo justificaría usted su juicio?

28. ¿Qué piensa usted de la reflexión que se hace el personaje siguiente?



29. ¿Qué piensa de la posición siguiente? "Nunca se justifica sentirse culpable. De nada sirve culparse. Es simplemente señal de que no se es razonable, pues eso nos hace desdichados. Una persona que siente culpabilidad debería librarse de ella. Lo ideal sería liberarse de ese tipo de emoción."

30. Hasta hoy, en su vida, ¿de cuál(es) acto(s) está más orgulloso?

SERIE II

- Varias de las preguntas se han formulado así: “¿Qué piensa de la posición, o de la afirmación siguiente?” Tiene usted que decir si está de acuerdo o no con la idea presentada.
- También se encuentra esta formulación: “¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente?” Una argumentación se compone de una idea y de razones que sirven para justificarla. Para juzgar del valor de una argumentación, deberá usted *a)* examinar el valor de su o de sus puntos de partida, que se llaman premisas, y *b)* preguntarse si esas premisas bastan para justificar la conclusión.
- Tal vez ocurra que la respuesta a ciertas preguntas le parezca evidente. Dedíquese entonces a justificar bien su punto de vista: tal es, sin duda, el aspecto que se trata de poner de manifiesto.
- Esas preguntas pretenden hacer más grata y provechosa la lectura del libro. Por tanto, no tiene ninguna utilidad responder a varias o tratar de adivinar lo que el profesor quisiera que usted respondiera.

31. En su opinión, ¿todos los niños tienen las mismas oportunidades de ser felices cuando crezcan? Justifique su respuesta.

32. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “Cuando se trata de valores morales, son válidas las ideas de todos. Al fin y al cabo los valores siguen siendo valores, y no hay mucho de racional en el dominio de los valores.”

33. Describa espontáneamente lo que significa para usted el socialismo. Si ese término no le es realmente muy familiar, describa entonces espontáneamente lo que significa para usted el capitalismo. (No consulte ningún diccionario: se trata de saber lo que ese término evoca espontáneamente en usted.)

34. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “Desde el punto de vista moral, el parlamento hizo bien al adoptar, hace algunos años, la ley que obliga a la gente a ponerse el cinturón de seguridad en el automóvil. De hecho, las campañas de información no sirven para gran cosa. Gracias a esta ley se han salvado muchas vidas.”

35. Un terrorista lo tiene a usted como rehén. Se dispone a hacer explotar una bomba atómica en el corazón de Montreal. Si explota, habrá por lo menos tres millones de muertos. Unos policías están frente a usted, con armas poderosas apuntando al terrorista. Pero éste, por desgracia, lo tiene a usted frente a las armas de los policías. No pueden alcanzar al

terrorista sin matarlo también a usted. No parece haber medio de detenerlo, pues ya se ha probado todo. ¿Tienen los policías el deber moral de tirar contra el terrorista, matándolo a usted también?

36. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “El asesinato es inmoral porque un mandamiento de Dios dice no matarás.”

37. ¿Qué opina de la afirmación siguiente? “Cuando se tienen hijos, siempre es inmoral divorciarse.”

38. ¿Qué opina de la afirmación siguiente? “Una persona que no cree en la existencia de una divinidad no tiene ninguna razón de donar dinero para ayudar a los países azotados por el hambre.”

39. ¿Ya le ha pasado saber lo que debía hacer desde el punto de vista moral, pero ha vacilado en hacerlo? En caso afirmativo, describa esa situación.

40. ¿Qué respondería a quien hiciera la afirmación siguiente? "Si se redujera el límite de velocidad a 20 km/h y se quitara la licencia de manejar después de dos infracciones, se salvarían muchas vidas. Es seguro que la gente protestaría al principio pero, después de todo, las vidas humanas son vidas humanas."

41. ¿Está de acuerdo con la afirmación siguiente? "En el plano moral, la situación general se degrada con el transcurso de los años". Justifique su respuesta.

42. Las autoridades médicas del país se preparan a combatir una extraña enfermedad de origen extranjero. Basándose en las estadísticas de otros países, los expertos calculan que matarán a 600 personas, a menos que se ponga en vigor un programa de urgencia. Son posibles dos programas de lucha:

- *Programa A*: Si se adopta este programa, se salvará la vida de 200 de las personas amenazadas.
- *Programa B*: Si se adopta este programa, hay una oportunidad de cada tres de que se le salve la vida a las 600 personas, pero dos oportunidades de cada tres de que no sobreviva ninguna de las 600.

¿Cuál de esos programas se deberá adoptar? (Encierre en un círculo su respuesta.)

Programa A

Programa B

43. En una ciudad hay dos hospitales. En el más grande, nacen unos 45 bebés cada día; en el más pequeño, unos 15. Se sabe que, en promedio, 50% de los recién nacidos son niñas, aunque los porcentajes varíen de un día a otro.

Durante un periodo de un año, cada hospital anotó los días en que más de 60% de recién nacidos eran niñas.

Según usted, ese número de días tiene mayores probabilidades de ser más alto en uno de los dos hospitales? En caso afirmativo, ¿en cuál? (Encierre en un círculo su respuesta.)

No

Sí, en el hospital grande

Sí, en el hospital pequeño

44. Va usted en un avión. Un terrorista se adueña de él. Como ha notado que usted es de la misma nacionalidad que él, decidió no dañarlo, si usted se porta bien. Le hace sentarse cerca de la puerta del avión, desde donde parlamenta con los policías del aeropuerto, por medio de un megáfono.

Amenaza a los otros pasajeros con una ametralladora y parece sumamente resuelto. Cuando usted intenta discutir con él, el terrorista le ordena callarse. Usted se percata de que un puntapié le haría caer; es seguro que se mataría. Mirando a los pasajeros usted advierte que algunos, con la mirada, lo invitan a derribarlo. Aferrándose a su asiento,

usted no correría ningún peligro. Desde el punto de vista moral, ¿qué debe usted hacer? ¿Por qué?

45. ¿Cómo reaccionaría usted si un católico le hiciera la observación siguiente? "Yo considero inmoral utilizar medios anticonceptivos. La razón es que el Papa condena esta práctica."

46. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? "En la naturaleza, los machos suelen dominar a las hembras. Por tanto, es correcto, desde el punto de vista moral, que las mujeres estén comúnmente dominadas en nuestras sociedades. No hay que generalizar esto a todas las mujeres, sino simplemente reconocer las leyes de la naturaleza." Justifique su respuesta.

47. ¿Qué pensar de una persona que hace la afirmación siguiente? "Voy a votar por ese diputado porque una de las medidas políticas que propone me favorece." Explique su respuesta.

48. En casi todas las sociedades se puede disponer de los riñones de una persona a su muerte para un trasplante, si ella dio su consentimiento explícito indicándolo por ejemplo, en su licencia de manejar. ¿Sería moralmente aceptable hacer lo contrario, es decir, considerar que está permitido disponer del riñón a menos que se haya prohibido explícitamente?

49. ¿Cuál es la secuencia más probable de seis próximos nacimientos en la ciudad que usted habita? (Encierre en un círculo su respuesta.)
- a) Niño-niño-niño-niño-niño-niño
 - b) Niño-niño-niño-niña-niña-niña
 - c) Niño-niña-niña-niño-niña-niño
 - d) Todas esas secuencias son tan probables unas como otras.

50. Sin duda, le ha ocurrido llorar o al menos tener deseos de llorar mirando una película. ¿Cómo explica ese fenómeno? Después de todo, usted sabía muy bien que se trataba simplemente de actores.

51. ¿Cómo reaccionaría ante una persona que le dijera lo siguiente? “Si otro hiciera lo que me dispongo a hacer, consideraría que es un canalla, un inmoral. Y sin embargo, voy a hacerlo de todos modos, y no me consideraré inmoral.”

52. Su madre tiene un grave problema de salud. Ha decidido no hablarle a usted de eso. Su médico, un amigo de la familia, le telefona a usted y le informa de su estado. ¿Es moralmente aceptable su acto? ¿Por qué?

53. María tiene 31 años, es soltera, dice todo lo que piensa y es muy inteligente. Ha hecho estudios universitarios en ciencias políticas. Cuando era estudiante, se preocupaba por la discriminación y por el medio ambiente.

¿Cuál de los enunciados siguientes es el más probable? (Encierre en un círculo su respuesta.)

- a) María es cajera de un banco.
- b) María es cajera de un banco y es feminista.

54. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “Un fumador que fuma en presencia de no fumadores se comporta exactamente como alguien que no se baña durante semanas e incomoda a los demás. Por tanto, ¿es inmoral actuar así?”

55. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “En la naturaleza, las personas que tienen graves desventajas no sobrevivirían. Por tanto, sería moral dejarlas morir. Tal vez sea esto difícil de aceptar, pero así es la cosa.”

56. Describa una injusticia bastante grave que haya sufrido. Luego, precise claramente qué norma le hace pensar que se trata de una injusticia.

57. ¿Puede decirse que es un deber moral compartir su trabajo en las condiciones económicas actuales? Justifique su respuesta.

58. ¿Es correcta y sólida la argumentación siguiente? “No es injusto que los hombres sean favorecidos en relación con las mujeres porque es el azar el que determina que se nazca hombre o mujer.”

59. Va a enfrentarse en el *squash* a un adversario mejor que usted. Le ofrece la oportunidad de elegir entre jugar un partido de nueve puntos o un partido de 15 puntos.

¿Qué partido le conviene más a usted? (Encierre en un círculo su respuesta.)

- a) El partido de 9 puntos.
 - b) El partido de 15 puntos.
 - c) Ninguno de los dos le conviene.
60. Un amigo suyo fue a una fiesta, bebió hasta el punto de embriagarse y luego anunció su intención de volver a su casa en auto. Unos conocidos lo dejaron partir en automóvil. Se mató en el camino. En el plano moral, ¿condenaría usted a esos conocidos que, en el fondo, se negaron a ayudarlo, permitiéndole hacer una cosa estúpida?

LA MORAL PÚBLICA EN MÉXICO: ESCENARIOS PARA LA EDUCACIÓN

BONIFACIO BARBA

Un rasgo pedagógico muy relevante de la obra de Pierre Blackburn es el develamiento de la relación fundamental que existe entre la ética y la vida personal y social. La ética representa el campo de los asuntos humanos —lo que se debe hacer y lo que se debe evitar— y es por eso problemática. Es una preocupación actual debido a la crisis de la relación entre los principios éticos —políticos, jurídicos, sociales— y la acción, tal como se manifiesta en las vicisitudes de la moral pública.

No obstante el carácter de la relación entre ética y vida, que para el humanismo tiene un sustento ontológico, la ética como aptitud personal y como orientación de la acción se aprende, lo que explica los objetivos del libro, los cuales expresan de forma sencilla lo que debería ser un propósito básico del trabajo de la institución escolar con las adaptaciones metodológicas requeridas por la edad y el desarrollo psicosocial de los educandos.

La escuela mexicana, de manera particular la básica aunque no únicamente ella, tiene en su historia constitutiva y en su devenir un debate permanente acerca de los fines de la formación ética y los contenidos de la educación moral. Esencialmente, tal debate está centrado en la contraposición entre una moral racional o laica por una parte, y una moral religiosa por la otra.¹

La discusión ha tenido un campo particular, el de la ideología y la filosofía política, a causa de la disputa por la formación de la conciencia, la identidad social y la naturaleza y fines del Estado. En la historia cultural del país, la éti-

¹ Véanse las obras siguientes: Gilberto Guevara, “La educación moral en México”, en Juliana González y Josu Landa (coords.), *Los valores humanos en México*, UNAM-Siglo XXI, México, 1997, pp. 51-60; Pablo Latapí Sarre, *El debate sobre los valores en la escuela mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003; Ernesto Meneses (dir.), *Tendencias educativas oficiales en México. 1821-1911*, Porrúa, México, 1983; *Tendencias educativas oficiales en México. 1911-1934*, Centro de Estudios Educativos, México, 1986; *Tendencias educativas oficiales en México. 1934-1964*, Centro de Estudios Educativos, México, 1988; *Tendencias educativas oficiales en México. 1964-1976*, Centro de Estudios Educativos-Universidad Iberoamericana, México, 1991; *Tendencias educativas oficiales en México. 1976-1988*, Centro de Estudios Educativos-Universidad Iberoamericana, México, 1997.

ca, como rama de la filosofía, y las teorías relativas a la educación moral, sobre todo a partir de los años cuarenta del siglo xx, han tenido poco desarrollo.

En los años ochenta del siglo pasado se inició una toma de conciencia de la necesidad de que la escuela atendiera de manera eficaz la dimensión de los valores y la moral en su actividad socializadora. No fue casual este fenómeno, pues le precedían años de cambio social y de crisis del sistema político cuyas tendencias se acentuaron en los años siguientes. Un resultado positivo de todo ello fue que se identificaron las carencias éticas de la vida pública y se hicieron cuestionamientos a la acción gubernamental, a los partidos, a los sindicatos y a los empresarios. La responsabilidad empezó a emerger en la vida pública como exigencia y expectativa social; la crisis del sistema político y del modelo económico dieron entrada a la cuestión de la reforma de la educación y, con ella, al problema de los valores.

La moral de una sociedad, en tanto manifestación cotidiana de sus valores y de la compleja trama de sus relaciones interpersonales e interinstitucionales, es una realidad compleja en sus fuentes, fundamentos y realizaciones, y su comprensión requiere de diversos acercamientos. Un enfoque educacional de la ética requiere una descripción de la vida social a fin de delimitar sus objetivos, por una parte y, por la otra, de estar en posibilidad de llevar a cabo su función crítica.

Existe una comprensión filosófica básica de que la vida moral, es decir, la acción conforme a determinados criterios de bondad, de justicia o de realización personal y comunitaria, es un rasgo constitutivo del ser humano que está fincado en la libertad. Si ésta se construye en la intimidad de la elección personal y en la interacción social, entonces el poder, entendido como la “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”,² es un referente insoslayable del comportamiento moral y del análisis ético.

La sociedad mexicana del final del siglo xx e inicios del siglo xxi vive una circunstancia histórica nueva, una peculiar fase de modernización que está fuertemente condicionada por las estructuras del poder, a la vez que tiene influencia en ellas, no sin profundas implicaciones para la moral pública. Entre los procesos sociales de mayor significación y trascendencia en este momento histórico de México se encuentran la larga y costosa transición democrática, una modernización económica enmarcada en la dinámica de la globalización neoliberal, el resurgimiento de la realidad multicultural del país con serias di-

² Max Weber, *Economía y sociedad*, 2ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 43.

ficultades de naturaleza política y religiosa para asumir los retos de la misma, creciente manifestación de las aspiraciones de justicia, un catolicismo que se debate entre los rituales socializadores y la fuerza profética del Evangelio, una economía desigual en lo humano y destructiva en lo ecológico.

En estos procesos y en otros a ellos asociados, la sociedad mexicana vive sus dilemas morales de mayor alcance, referidos todos de manera más o menos directa al origen, la legitimación y los usos del poder social, político y económico.

De una época en que los conflictos del poder confinaron las cuestiones éticas —teniendo muchas veces la consecuencia práctica de ser negadas— al ámbito de lo privado y las hicieron objeto casi exclusivo de una identificación con las creencias religiosas, se transita a otra en que las consecuencias negativas del cambio social en la convivencia suscitan una tendencia de recuperación de los valores sociales y políticos así como del sentido público de la ética y la necesidad de una reconstrucción de la moral en la vida cotidiana con apoyo en la educación escolar y familiar, en el derecho, en el gobierno, en la política, en la economía y en las instituciones religiosas.

Siendo todo ello un fenómeno relacionado con las transformaciones contemporáneas, debe reconocerse, como se anotó arriba, que este esfuerzo para establecer una perspectiva ética de la vida social no es solamente un fenómeno de los últimos decenios sino que tiene raíces históricas íntimamente relacionadas con las luchas por establecer un Estado de derecho y una sociedad abierta. En la formación y evolución del Estado mexicano existen fuerzas e intereses contradictorios en los cuales está el origen, las posibilidades y las limitaciones de la moral pública hoy en día.

¿Por qué la necesidad de pensar y justificar una visión ética y comprender la moral pública? Fundamentalmente por la crisis de la acción social y los problemas de la convivencia. Años atrás, cuando se empezaban a definir los desafíos de la transición mexicana, Blanco afirmaba que “en México la moralidad pública ha sido siempre una forma con que las autoridades y las instituciones persiguen a los ciudadanos y no un hecho social comprobable y objetivo”.³ La moralidad pública deberá ser expresión, entonces, de la vivencia de un estado de derecho.

Con los cambios que ocurren en el país se ha ido configurando la demanda de una vida pública fundada en valores éticos, de una educación moral liberadora, de una formación cívica que contribuya eficazmente a construir una

³ José Joaquín Blanco, “Moral pública. ¿Quién le teme a Óscar Flores Tapia?”, en Héctor Aguilar Camín (coord.), *El desafío mexicano*, Nexos-Océano, México, 1986, pp. 273-281.

sociedad justa y participativa en su pluralidad de clases y regiones. Los propósitos de la educación, aparte de su fundamentación y validez antropológica, han de apoyarse en el conocimiento de las condiciones históricas de la pedagogía, es decir, en la vida social.

¿Qué rasgos caracterizan a la moral pública en México y cómo se manifiestan? La diversidad de rasgos puede organizarse en torno a dos grandes dinámicas históricas y contrapuestas de la sociedad mexicana: una, la lucha por el reconocimiento, legitimación y protección de los derechos humanos como filosofía política fundamental; la segunda, un complejo sistema de prácticas refractario a las leyes y a los valores morales que corrompió la actividad gubernamental y las relaciones políticas y económicas. A la aspiración de una moral pública apoyada en la dignidad e igualdad humanas y sus derechos correlativos y sostenida por la conducta de los ciudadanos se opone el extenso fenómeno de la corrupción.

Estas dos dinámicas del poder tienen manifestaciones y efectos múltiples. A continuación, sin ser un recuento exhaustivo, se presenta una descripción en tres escenarios básicos de la vida mexicana: la economía, la política y la religión.

EL ESCENARIO DE LA ECONOMÍA

La vida económica de México y su sistema de relaciones han estado históricamente signadas por la desigualdad y la pobreza.⁴ La estructura inhumana de la sociedad colonial ha opuesto resistencia a todos los proyectos de transformación con justicia desde la guerra de independencia hasta los propósitos de la democratización y búsqueda del desarrollo humano contemporáneos. El liberalismo social en que quiso fundarse la modernización económica reciente fue un débil intento de acción —engañoso ideológicamente por no apoyarse en la modernización de la política— frente a los intereses económicos del mercado.

El ideal planteado por Morelos en 1813 de que el legislador mexicano dictase una “buena ley” que moderara la opulencia y la indigencia está vigente, ahora apoyado por un amplio código de derechos humanos proclamados y obligatorios, pero la estructura económica capitalista que se ha creado en el país y los límites de la representación política de la sociedad impiden la elaboración de políticas públicas que transformen con sentido humano las formas de

⁴ Un análisis actual de la desigualdad se encuentra en Fernando Cortés, “Casi cuarenta años de desigualdad”, en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México. Transformaciones y permanencias*, 4 vols., Océano, México, vol. 1, pp. 493-521.

producción y promuevan una distribución equitativa de la riqueza resultante del trabajo. Las leyes del mercado, una en particular, la ambición de la ganancia, exacerba la competencia y deprime los salarios.

Debe agregarse el hecho de que algunas actividades económicas, por causas diversas como la falta de regulación o de vigilancia pública, por la negligencia o por la irresponsabilidad en el uso de los recursos naturales y de las técnicas de producción, han ocasionado severos problemas de contaminación del agua, el aire y la tierra. Los perjuicios ocasionados al medio ambiente requieren grandes inversiones para su cuidado y saneamiento. De esta manera, la actividad económica irresponsable deja a la sociedad, por la vía del gasto público, una carga financiera que se acumula a otras necesidades del desarrollo social.

Otra dimensión de las carencias morales que tiene influencia en la economía se manifiesta en la falta de seguridad jurídica originada en el amplio y persistente fenómeno de la corrupción. Su fuerza es tal que se ha convertido en un factor que hace disminuir la inversión extranjera en México. De acuerdo con datos proporcionados por Transparencia Internacional, México se ubica entre los países de mayor grado de corrupción, pues ocupa el lugar 20 de una lista de 133 países.

En otro ámbito de las relaciones sociales pero relacionado también con la actividad económica está el vergonzoso tráfico de personas con finalidades reprobables, a veces vinculadas entre ellas: obtención de una ganancia aprovechándose de la necesidad humana del trabajo, la explotación laboral y la prostitución.

Si bien la economía mexicana se ha estabilizado y ha progresado en el nivel macro —ocupa el noveno lugar en la economía mundial— las condiciones del mercado laboral son negativas para el salario y otros derechos económicos y sociales. La salud, la alimentación, la vivienda, el esparcimiento y la educación tienen severos problemas de atención y de calidad.

En este escenario económico existen, por fortuna, muchos esfuerzos orientados a transformar solidariamente las actividades y las relaciones económicas: organizaciones no gubernamentales que promueven los derechos económicos y sociales, por ejemplo, el derecho a la alimentación; nuevas disposiciones hacendarias para prevenir el lavado de dinero vigilando a funcionarios de los tres niveles de gobierno; el compromiso de la Unión Social de Empresarios Mexicanos de atender las responsabilidades sociales de la empresa de acuerdo con los postulados de la doctrina social de la Iglesia católica; la reciente publicación de la Ley General de Desarrollo Social, ley de “orden público e interés social y

de observación general en todo el territorio nacional”.⁵ Esta ley tiene por objeto “Garantizar el pleno ejercicio de los derechos sociales consagrados en la Constitución...” (artículo 1, fracc. I) y establece que la política de desarrollo social se sujetará, entre otros, a los principios de justicia distributiva, solidaridad, participación social, sustentabilidad y respeto a la diversidad (artículo 3).

No es difícil imaginar las implicaciones que los problemas morales de la economía y los objetivos del desarrollo social tienen para los procesos de formación en las escuelas: es imperativa, por ejemplo, una práctica educativa que promueva los valores de la sustentabilidad económica.

EL ESCENARIO DE LA POLÍTICA

La lucha por la constitución del poder público y las vías para acceder al mismo y justificar su ejercicio son uno de los hilos conductores de la historia del país y el problema central de su cultura. En una perspectiva moral de la vida social, la vivencia del respeto, de la solidaridad, de la cooperación y la justicia no tienen aún suficiente fuerza práctica y socializadora.

El principal problema de la moral pública en el escenario de la política quizá sea el autoritarismo burocrático en que devino el régimen revolucionario trastocando la naturaleza republicana, federal y representativa del Estado y cuyo cambio se convirtió en el emblema de la transición a la democracia. La negación del ciudadano por la negación de su voto fue la inmoralidad básica de un régimen que, impugnado por algunos sectores sociales, siempre estuvo en busca de legitimidad.

El régimen autoritario influyó para que otros problemas apareciesen y crecieran casi sin límites: la corrupción gubernamental —tráfico de influencias, manipulación de las representaciones populares por el poder presidencial, supevitación de las obligaciones del gobierno a las necesidades de control social ejercido lo mismo por el partido del Estado que por otras agencias, la realización de obra pública tardía y de mala calidad, los vínculos de funcionarios con el narcotráfico—, el control de los trabajadores por la vía, muchas veces represiva, de los sindicatos corporativos, los excesos político-administrativos que han puesto en riesgo a las instituciones de seguridad social, el gasto ilegal de los partidos políticos y su distanciamiento de las necesidades y problemas del país, corrupción en las policías, etcétera.

⁵ Secretaría de Desarrollo Social, *Ley General de Desarrollo Social*, *Diario Oficial de la Federación*, 20 de enero de 2004, artículo 1.

En conjunto, el gobierno ha carecido durante decenios de una infraestructura ética,⁶ burlando sus responsabilidades de servicio a la sociedad e impidiendo el compromiso de los ciudadanos: “El efecto de las conductas carentes de ética se traduce en una especial frustración para los ciudadanos cuando éstas tienen su origen o su fundamento en el poder político o en instancias públicas”.⁷

Las dimensiones del problema de la corrupción fueron de tal alcance que hace 22 años Miguel de la Madrid, candidato del partido del Estado, estableció como lema de su campaña presidencial la renovación moral de la sociedad. No enfrentaba el país sólo la crisis financiera sino una crisis moral que produjo y sigue produciendo daños materiales, sociales y políticos. La respuesta gubernamental, aún no plenamente eficaz, fue la multiplicación de las contralorías a todos los niveles de la administración, como un elemento de la infraestructura ética.

En contraste con los problemas éticos que se presentan en la actividad política y gubernamental, se manifiestan múltiples acciones renovadoras: por parte tanto de la sociedad como de algunas corrientes de mayor compromiso ético en los partidos políticos se han realizado proyectos encaminados a promover mayor participación democrática de los ciudadanos en los asuntos públicos y a garantizar la imparcialidad de los órganos electorales; la administración pronta de la justicia; la transparencia en la actividad y en la información gubernamental; el reconocimiento y protección de los derechos de las mujeres, de las comunidades indígenas y otros grupos considerados vulnerables por sus condiciones económicas, sociales o culturales. Una encuesta reciente del Instituto Nacional de las Mujeres —institución creada en este contexto de cambio social y político— informa que 35% de las mujeres que tienen pareja sufre violencia emocional, 23% violencia física y 10% violencia sexual.⁸ Estos hechos y los asesinatos de mujeres, problema del que Ciudad Juárez representa la mayor atrocidad del país, indican una condición de carencia moral en la sociedad a la vez que una inaceptable irresponsabilidad gubernamental porque al no resolver el problema crea condiciones que son un aliciente para que crezca la impunidad.

México se incorporó tardíamente a la ola democratizadora iniciada en los años setenta pero, en todo caso, la evolución política de la sociedad mexicana

⁶ Ésta consiste en un conjunto de “herramientas y procesos para evitar reglamentariamente los comportamientos indeseables e incentivar la buena conducta”, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, *La ética en el servicio público*, OCDE-Ministerio de Administraciones Públicas-Ministerio de la Presidencia, Madrid, pp. 22-23.

⁷ Jaime Rodríguez-Arana, *Presentación*, en Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, *op. cit.*, p. 13.

⁸ Periódico *Reforma*, 6 de marzo de 2003, p. 8A.

está claramente en el camino de la abolición del ciudadano sumiso y en el de la formación del ciudadano que participa, que tiene conciencia de sus deberes y derechos y exige cuentas a quien es elegido gobernante. Un elemento fundamental de este cambio ha sido la competencia de partidos pero éstos, desafortunadamente, no tienen aún plena vida democrática interna y ante los problemas nacionales anteponen a veces sus propios intereses entorpeciendo, por ejemplo, la labor legislativa. Éticamente hablando, deben ser congruentes con sus principios y dedicarse intensamente a proponer proyectos de gobierno que atiendan las necesidades de la sociedad mexicana de forma que destruyan la paradoja de la transición mexicana que afirma que “cuando por fin se pudo elegir, no hubo de dónde escoger”.⁹ El reto de los partidos es pasar de la axiología de su doctrina a la práctica legislativa y administrativa.

EL ESCENARIO DE LA RELIGIÓN

La religión es un componente esencial de la cultura mexicana y, como en otras sociedades, motivo de querellas y conflictos varios, incluida la confrontación con el Estado. El reconocimiento jurídico de las iglesias en 1992 fue un avance muy significativo en términos de las garantías constitucionales y de la equidad, aunque políticamente quizá fue muy costoso para la Iglesia católica por su acercamiento al poder político y su pérdida de presencia profética.

Como sociedad mayoritariamente católica y cristiana, la mexicana no manifiesta una moral pública más acorde a los valores del Evangelio y sus expresiones prácticas y convivenciales en virtudes como la fe, la esperanza y la caridad o la justicia y la templanza.

La renovación doctrinal y espiritual impulsada por el Concilio Ecu­ménico Vaticano II no enraizó en todo el catolicismo mexicano quizá porque la pastoral se concentró en cambios de forma, dejando el gobierno eclesial y las relaciones políticas casi intactos. El hecho de que algunos pastores, sacerdotes, religiosos y religiosas comprometidos con la renovación eclesial y con los derechos sociales, políticos y económicos de los mexicanos fuesen criticados o silenciados se convirtió en una piedra de contradicción al interior de la Iglesia católica y en desánimo fuera de ella.

El anuncio conciliar de que “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de

⁹ René Delgado, Periódico *Reforma*, 13 de marzo de 2004, p. 12A.

cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo,"¹⁰ no ha transformado plenamente el rostro público de la Iglesia. La renovación eclesial latinoamericana resultó afectada por la Guerra Fría, por los intereses del capitalismo y los particularmente hegemónicos del imperio estadounidense. Además, fue influida también por las tendencias conservadoras del pontificado de Juan Pablo II, que provocaron conflictos éticos en muchos católicos.

En la visión de los pastores mexicanos se exalta aún la tradición eclesial propia de la ideología de la cristiandad y existe muy poca crítica respecto a algunos aspectos de la presencia de la Iglesia católica en la historia mexicana —como la acumulación de riqueza y de poder— y a su actuación frente a los problemas actuales del desarrollo económico y político.¹¹

La separación del Estado y las iglesias, dominada políticamente por la oposición entre el Estado liberal y revolucionario y la Iglesia católica, no le dio al laicismo una fuerza legal que sirviera de soporte al conjunto de los derechos ciudadanos, por una parte, y por la otra, que creara una perspectiva pedagógica eficaz para la formación cívico-política y contribuyera por ello al establecimiento de una moral pública fundada en el estado social de derecho. Por el lado de la pedagogía católica, ésta se ha orientado más a la transmisión de la doctrina y menos a la formación de creyentes ilustrados, con profundo conocimiento y aprecio de los valores de su fe, socialmente críticos y comprometidos con la construcción de una sociedad emancipada y justa.

Culturalmente, la modernización social produjo un rechazo a la religión conservadora, sobre todo en el terreno de la educación sentimental y de la sexualidad. Con su oposición a una comprensión humana de la sexualidad y el énfasis en determinados valores religiosos de la misma, la Iglesia católica ha contribuido poco al desarrollo de un enfoque educativo integral que ayude a las personas a vivir con libertad interior en un ambiente de erotismo mercantil y de orientación hedonista donde priva la ausencia de consideraciones relativas a la dignidad y derechos básicos de las personas. La determinación que se muestra en la doctrina sobre el control natal no se manifiesta en una denuncia de las prácticas de comercialización de la sexualidad humana.

¹⁰ Concilio Ecuménico Vaticano II, "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual", en *Ibid.*, *Documentos del Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, p. 197.

¹¹ Una expresión de las tensiones entre los valores espirituales y el contexto histórico de la participación de la Iglesia en la vida social y política del país puede verse en la carta pastoral de los obispos mexicanos titulada *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000.

En suma, la tríada religión, familia y patria, por sus vínculos con una tradición cultural autoritaria ha perdido fuerza en la identidad y lealtades morales de los individuos, especialmente con la liberación de la mujer respecto a la autoridad masculina, familiar y religiosa. Los medios de comunicación social han difundido nuevos modelos de comportamiento que exaltan el individualismo o algunas formas de convivencia circunstancial que no propician la atención a los problemas fundamentales de la ética y de la cooperación social.

Como resultado de los cambios sociales, de la liberalización del comportamiento individual y del enfoque de los derechos humanos en los asuntos de género se ha producido una nueva transformación en la situación de la familia, al grado de que algunos sectores sociales y religiosos la ven como institución amenazada en su misión reproductiva y en su función social y educativa.

Llama la atención que la Iglesia católica preste mucha atención a determinados hechos sociales y políticos, como la aprobación gubernamental de la píldora de anticoncepción de emergencia y no denuncie hechos como la violencia presente en la vida social y de la cual hacen apología los medios de comunicación, el ejercicio antidemocrático del poder público, los excesos de la economía capitalista y la desigualdad en el acceso a los beneficios del progreso económico.

Los nuevos enfrentamientos entre catolicismo y política estatal, según se manifiestan en torno al matrimonio, la familia, el aborto, y la sexualidad, pueden atenderse de manera que permitan el progreso general de los derechos humanos y que no impida a los pastores católicos difundir la doctrina social de la Iglesia relativa a los derechos económicos, por ejemplo. En suma, en una sociedad secularizada la Iglesia puede seguir siendo luz del mundo.

UNA PROSPECTIVA PARA LA EDUCACIÓN

La economía, la política y la religión son escenarios donde se formulan los propósitos de la educación. En su sentido público éstos representan una objetivación de la formación del ciudadano así como también expresan una de las fuentes de aprendizaje de la identidad sociopolítica y de la participación social. Así, la filosofía de la educación establece relaciones con la ética pública y ésta se queda constituida como componente básico de la práctica educativa.

Por lo anterior, la observación de los escenarios arriba descritos y de algunos de sus problemas éticos conduce invariablemente a considerar y valorar los alcances, las posibilidades de la educación.

La naturaleza ética del ser humano, esto es, su vocación de libertad y la

conciencia de su dignidad, hacen comprender que la formación moral no es un aspecto entre otros del quehacer educativo sino el núcleo del proceso de formación humana porque en ella se construye la identidad de sí y del otro, ambas inseparables.

El sistema escolar y el currículo, si bien son expresiones de la vida social presente y sus conflictos, contienen asimismo las aspiraciones de realización, de bienestar y de justicia; son cosas morales.

Los profesores, los alumnos y los padres de familia participan en la actividad escolar con sus experiencias sociales, sus perspectivas culturales y sus aspiraciones de desarrollo, las cuales resultan condicionadas por la calidad moral de la vida pública.

Puesto que la filosofía educativa que se encuentra en un proyecto de formación es histórica, es decir que se construye a partir de los problemas, intereses e ideales de los diversos grupos sociales,¹² representa perspectivas de moral social.

Entre la educación y la moral pública hay interdependencia: el estado de la segunda, sus realizaciones y el curso de la resolución de sus dilemas, influyen en el alcance de las acciones del sistema educativo, por una parte, y por la otra, la relevancia y eficacia de la educación contribuirán a elevar la moral pública si ésta se ha incorporado a los objetivos y metodologías del proyecto escolar.

Como en tiempos lejanos y ante otras transformaciones, las que hoy vive México requieren el fortalecimiento de la moral pública a fin de dar sostenimiento a los propósitos del desarrollo social con justicia. En este horizonte, como se expresó antes, además de la influencia de los factores económicos, políticos y religiosos, el avance moral de la sociedad mexicana está condicionado por los alcances de la educación. Al respecto, el texto del artículo 3º. constitucional establece un punto de partida que es a la vez criterio de juicio para la economía, la política y las religiones: "Todo individuo tiene derecho a recibir educación".

El Estado y la sociedad tienen en tal garantía un reto moral pues el sentido del derecho educativo no se agota en el individuo sino que en el desarrollo o realización de cada persona la actividad económica, la política y la religiosa quedan involucradas como materia de la experiencia educativa y como objetos de transformación en el horizonte de la filosofía de los derechos humanos.

Éticamente, los ideales sociales y los valores jurídicos están a prueba: han de realizarse en "todo individuo" integrante de la comunidad política, la que reconoce y promueve los derechos. De esta realización depende el alcance histórico del derecho como norma y los niveles reales del bienestar social: el de-

¹² María Teresa Yurén, *La filosofía de la educación en México. Principios, fines y valores*, Trillas, México, 1994.

sarrollo de cada persona depende de la moral social a la vez que la consistencia ética de la vida comunitaria está soportada por la acción de cada uno de sus integrantes.

La contribución del sistema educativo, de cada escuela, al desarrollo moral de la sociedad habrá de basarse en una formación ética poseedora de las siguientes características:

1. Promueve la comprensión de la naturaleza del poder en sus diversas manifestaciones sociales de modo que cada persona adquiera un profundo aprecio por la moral y la fuerza política de la democracia.
2. Ayuda a cada individuo a tomar conciencia de su libertad y a construir, con ejercicio cotidiano, el sentido ético de su vida y sus relaciones interpersonales.
3. La formación de la conciencia cívica no se limita al conocimiento de la estructura política y legal del país y de la comunidad inmediata de convivencia, sino que tiene su esencia en la internalización de los valores de los derechos humanos como visión integradora de las necesidades individuales y sociales.
4. La formación está apoyada en un currículo estructurado para promover que el estudiante, como individuo y como miembro de grupos de trabajo, adquiera un conocimiento social que fundamente la autonomía moral.
5. La acción formativa apoyada en una orientación del estudio de la historia social que favorece el conocimiento y el aprecio de las luchas emprendidas para el establecimiento de una moral política y económica acorde con la realización histórica de la justicia social.
6. Tiene su apoyo institucional en un tipo de gestión y en un enfoque pedagógico que hace de la escuela un ambiente coherente de experiencia moral.
7. Incorpora a la familia y a las autoridades municipales en el proyecto de formación cívica con el propósito de que la escuela sea apreciada por todos como institución para el desarrollo comunitario.

Partiendo de que la institución escolar no puede alcanzar sola los ideales formativos de la sociedad, su trabajo debe estar sustentado en un contexto socio-político que tenga rasgos como los siguientes:

1. Un gobierno responsable en toda su actividad ante la sociedad, guiado por los principios éticos del estado de derecho y comprometido con todos sus recursos en el logro de la garantía de educación.

2. Una visión pública de la educación renovada por el acuerdo de todos los actores políticos de darle al laicismo un significado compartido de cooperación en el trabajo de fortalecimiento de las estructuras y prácticas de la democracia.
3. Un trabajo legislativo que establezca bases humanistas innovadoras para que toda la actividad económica se fundamente en la dignidad de la persona y en las necesidades y derechos de las comunidades.
4. De la misma forma que los sectores económicos y las políticas públicas demandan que la educación esté vinculada con la economía, debe reconocerse la urgencia de que ésta se comprometa con los valores que persigue el sistema educativo y las metas de desarrollo social del país.
5. Un enfoque de las políticas públicas que dé cabida plena a la comprensión de que la calidad de la educación y el impacto de ésta en la renovación social implica de modo sustantivo el desarrollo moral de todos los actores del proceso educativo.
6. Que todas las escuelas privadas que no enseñan alguna religión establezcan un compromiso con los valores jurídicos de la educación mexicana, explícitamente, con los derechos humanos.
7. Que las escuelas privadas que realicen enseñanza religiosa o educación de la fe no den a la doctrina una perspectiva excluyente sino que promuevan una vivencia de los valores de su fe que contribuya, junto con la experiencia de otros creyentes, a una ética social de tolerancia y solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Andre, Judith, "Dealing with Naive Relativism in the Classroom", *Metaphilosophy*, vol. 14, núm. 2, abril de 1983, pp. 179-182.
- , "Beyond Moral Reasoning: A Wider View of the Professional Ethics Course", *Teaching Philosophy*, vol. 14, núm. 4, diciembre de 1991, pp. 359-274.
- , "Blocked Exchanges: A Taxonomy", *Ethics*, vol. 103, núm. 1, octubre de 1992, pp. 29-47.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, Viking, Nueva York, 1964.
- Aubin, Henry, y cols., *Questions d'éthique — Jusqu'où peuvent aller les journalistes?*, Quebec/Amérique, Montreal, 1991.
- Avakian, Bob, *Democracy: Can't We do Better than That?*, Banner, Chicago, 1986.
- Baier, Kurt, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, 1958.
- , *The Rational and the Moral Order*, Open Court, Chicago y La Salle, Illinois, 1995.
- Bakalar, James B., y Lester Grinspoon, *Drug Control in a Free Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Barry, Brian, *Political Argument*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965.
- Baumgardt, David, *Bentham and the Ethics of Today*, Octagon Books, Nueva York, 1966.
- Beauchamp, Tom L., y Terry P. Pinkard (dirs.), *Ethics and Public Policy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1983.
- Beauchamp, Tom, y J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4ª ed., Oxford University Press, Nueva York, 1994.
- Beaudoin, Gérald-A., y Walter S. Tarnopolsky (dirs.), *Charte canadienne des droits et libertés*, Wilson & Lafleur/Sorej, Montreal, 1982.
- Beccaria, Cesare, *Des délits et des peines*, Flammarion, París, 1979.
- Beck, Stanley M., *Le pouvoir des sociétés et la politique d'État*, en Yvan Bernier y Andrée Lajoie (dirs.), *La protection des consommateurs, le droit de l'environnement et le pouvoir des sociétés*, Ministère des Approvisionnements et Services, Ottawa, 1986, pp. 209-254.
- Becker, Lawrence C., *On Justifying Moral Judgments*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973.

- Becker, Lawrence C., y Charlotte B. Becker (dirs.), *The Encyclopedia of Ethics*, Garland Publishing, Nueva York, 1992, 2 tomos.
- Beckton, Claire, y A. Wayne MacKay (dirs.), *Les tribunaux et la Charte*, ministère des Approvisionnement et Services Canada, Ottawa, 1986.
- Béland, François, "L'accès aux services de santé et les régimes publics d'assurance-maladie", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 843-866.
- Belobaba, Edward E., "L'évolution du droit de la consommation au Canada de 1945 à 1984", en Yvan Bernier y Andrée Lajoie (dir.), *La protection des consommateurs, le droit de l'environnement et le pouvoir des sociétés*, ministère des Approvisionnement et Services, Ottawa, 1986, pp. 1-103.
- Bender, David L., y col. (dir.), *America's Economy*, Greenhaven Press, St. Paul (Minn.), 1986.
- Bentham, Jeremy, *Traité de législation civile et pénale*, ed. establecida por Étienne Dumont, Bossange, París, 1820, 2 tomos.
- , *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Methuen, Londres, 1970.
- Berger, Fred R., "Classical Utilitarianism", en William C. Starr y Richard C. Taylor (dirs.), *Moral Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 1989, pp. 93-106.
- Berger, Thomas R., *Liberté fragile, droits de la personne et dissidence au Canada*, Hurtubise HMH, Montreal, 1985.
- , *La Sombre épopée—Valeurs européennes et droits ancestraux en Amérique 1492-1992*, Boréal, Montreal, 1993.
- Bernier, Marc-François, *Éthique et déontologie du journalisme*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1994.
- Bernier, Yvan, y Andrée Lajoie (dirs.), *La protection des consommateurs, le droit de l'environnement et le pouvoir des sociétés*, ministère des Approvisionnement et Services Canada, Ottawa, 1986.
- Bernts, Ton, "Sanctioning Risky Life-Styles: Attitudes toward Solidarity or Equitable Distribution of Health Care", *Social Justice Research*, vol. 2, núm. 4, diciembre de 1988, pp. 249-263.
- Bertrand, Marie-Andrée, "Pornographie et censure", en *Traité des Problèmes sociaux*, Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 411-426.
- Bettati, Mario, y Bernard Kouchner, *Le devoir d'ingérence: peut-on les laisser mourir?*, Denoël, París, 1987.

- Black, Max, *The Prevalence of Humbug and Other Essays*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- Blackburn, Pierre, "L'évaluation en théories éthiques", *Revue internationale de philosophie*, vol. 43, núm. 170, otoño de 1989, pp. 379-389.
- , *Connaissance et argumentation*, ERPI, Montreal, 1992.
- , *Logique de l'argumentation*, 2^a ed., ERPI, Montreal, 1994.
- Blais, André, y Stéphane Dion, "Trop d'État? Un baromètre de l'opinion", *Politique*, núm. 11, invierno de 1987, pp. 43-72.
- Blais, André, y Elisabeth Gidengil, *La démocratie représentative, perceptions des Canadiens et Canadiennes*, Wilson & Lafleur, Montreal, 1991.
- Boddington, Paula, "Opting in or Opting-out: What Is the Best Way to Obtain Organs for Transplantation?", *Cogito*, vol. 6, núm. 3, pp. 130-135.
- Bok, Sissela, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Vintage, Nueva York, 1978.
- Bond, E. J., "The Justification of Moral Judgments", en Douglas Odegard (dir.), *Ethics and Justification*, Academic Printing & Publishing, Edmonton, 1988, pp. 55-63.
- Boudon, R., y F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de sociologie*, PUF, París, 1982.
- Boulding, Kenneth, "Social Justice as a Holy Grail: The Endless Quest", *Social Justice Research*, vol. 2, núm. 1, marzo de 1988, pp. 49-61.
- Boyer, Raymond, *Les crimes et les châtements au Canada français du XVII^e au XX^e siècle*, Cercle du Livre de France, Montreal, 1966.
- Brandt, R. B., "Epistemology and Ethics, Parallel Between", en Paul Edwards (dir.), *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nueva York, 1967, tomo 3, pp. 6-8.
- , *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- , "The Explanation of Moral Language", en David Copp y D. Zimmerman (dirs.), *Morality, Reason and Truth*, 1985, pp. 104-120.
- , "Fairness to Indirect Optimific Theories in Ethics", *Ethics*, vol. 98, núm. 2, enero de 1988, pp. 341-360.
- , "Fairness to Indirect Utilitarianism", en William C. Starr y Richard C. Taylor (dirs.), *Moral Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 1989, pp. 107-124.
- Braybrooke, David, *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- Brink, David O., "Utilitarian Morality and the Personal Point of View", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXIII, núm. 8, agosto de 1986, pp. 417-438.
- Brinton, Alan, "The Role of Examples in Moral Philosophy", *Argumentation*, vol. 2, núm. 2, mayo de 1988, pp. 209-220.

- Brodeur, Jean-Paul, con la col. de Marc Ouimet, "Violence et société", en *Traité des problèmes sociaux*, Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martín (dirs.), Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 301-317.
- Brook, Richard, "Justice and the Golden Rule: A Commentary on Some Recent Work of Lawrence Kohlberg", *Ethics*, núm. 97, enero de 1987, pp. 363-373.
- Brooks, David, "On Living in an Unjust Society", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, núm. 1, 1989, pp. 31-42.
- Brown, Ford K., *The Life of William Godwin*, J. M. Dent & Sons Ltd., Londres y Toronto, 1926.
- Burke, E., *Reflexions sur la révolution de France*, Hachette, París, 1988.
- Cameron, Duncan, "Freedom", *Canadian Forum*, vol. LXXIV, núm. 840, junio de 1995, pp. 5-6.
- Canto-Sperber, Monique (dir.), *La philosophie morale britannique*, PUF, París, 1994.
- Catéchisme de l'Église catholique*, CECC, Ottawa, 1993.
- Chadwick, Ruth F., "Playing God", *Cogito*, vol. 3, núm. 3, 1989, pp. 186-193.
- Chant, A. D. B., "Practising Doctors, Resource Allocation and Ethics", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 5, núm. 1, 1989, pp. 71-76.
- Chant, D. A., "Why it Takes \$100 Million to Study a \$300 Million Waste Treatment Plant", *Canadian Speeches/Issues*, vol. 3, núm. 10, febrero de 1990, pp. 48-54.
- Chappell, Tim, "How to be Car-Free", *Philosophy Now*, núm. 8, invierno de 1993, pp. 5-8.
- Coady, C. A. J., "The Idea of Violence", *Journal for Applied Philosophy*, vol. 3, núm. 1, 1986, pp. 3-21.
- Commissaire à la déontologie policière, *Régime de déontologie policière applicable aux policiers et aux constables espéciaux dans l'exercice de leurs fonctions dans leurs rapports avec le public*, Direction des communications du bureau du Commissaire à la déontologie policière, Quebec, 1993.
- Commission royale sur la réforme et le financement des parties, *Pour une démocratie électorale renouvelée*, Pierre Lortie, president, ministère des Approvisionnements et Services Canada, Ottawa, 1991.
- Commission royale sur les nouvelles techniques de reproduction, *Un virage à prendre en douceur: Rapport final de la Commission royale sur les nouvelles techniques de reproduction*, Patricia Baird, présidente, ministère des Services gouvernementaux, Ottawa, 1993.
- Comte, Auguste, *Du pouvoir spirituel*, Librairie Générale Française, París, 1978.
- Condorcet, *Œuvres*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968.
- Confucio, *Entretiens avec ses disciples*, traducidos y anotados por André Lévy, Flammarion, París, 1994.

- Connolly, William E., *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
- Conseil national du bien-être-social, *Profil de la pauvreté – 1993*, ministère des Approvisionnements et Services Canada, Ottawa, 1995.
- Cooper, Wesley, Kai Nielsen y Steven C. Patten (dirs.), *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*, Canadian Journal of Philosophy Supplementary, vol. v, Canadian Association for Publishing in Philosophy, Guelph, 1979.
- Copp, David, y D. Zimmerman (dirs.), *Morality, Reason and Truth*, Rowman & Allanheid, Totoma (N. J.), 1985.
- Couture, Jocelyne (dir.), *Éthique et rationalité*, Mardaga, París, 1992.
- Craag, Wesley (dir.), *Contemporary Moral Issues*, McGraw Hill, Toronto, 1983.
- Cranor, Carl, "Collective and Individual Duties to Protect the Environment", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 2, núm. 2, 1985, pp. 243-261.
- Crete, Jean (dir.), *Comportement électoral au Quebec*, Gaëtan Morin Éditeur, Chicoutimi, 1984.
- Dahl, Robert, *L'analyse politique contemporaine*, Robert Laffont, París, 1973.
- , *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New Haven, 1982.
- Dahrendorf, Ralf, *Life Chances*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Darwin, Charles, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, 2ª ed., traducción de J. J. Moulinié, revisada por M. K. Barbier, C. Reinwald et Cie., París, 1873.
- Davis, W. H., "Why be Moral?", *Philosophical Inquiry*, vol. 13, núms. 3-4, 1991, pp. 1-21.
- De Lagrave, Jean-Paul, *L'époque de Voltaire au Canada — Biographie politique de Fleury Mesplet, impresor, L'Étincelle*, Montreal, 1993.
- DePaul, Michael, "Argument and Perception: The Role of Literature in Moral Inquiry", *Journal of Philosophy*, núm. 85, 1988, pp. 552-565.
- De Roose, Frank, "Ethics and Marginal Cases: The Right of the Mentally Handicapped", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, núm. 1, 1989, pp. 87-96.
- Deschênes, Jules, *Justice et Pouvoir*, Wilson & Lafleur, Montreal, 1984.
- Desjardins, Joseph R., y John McCall, *Contemporary Issues in Business Ethics*, Belmont, Wadsworth, 1985.
- Deutsch, Morton, y Janice Steil, "Awakening the Sense of Injustice", *Social Justice Research*, vol. 2, núm. 1, marzo de 1988, pp. 3-25.
- Dewey, John, "La nature humaine peut-elle changer?", en *Problems of Men*, Philosophical Library, Nueva York, 1946, pp. 184-192. Traducido en Pierre Blackburn, *Logique de l'argumentation*, 2ª ed., ERPI, Montreal, 1994, pp. 397-404.

- Dion, Stéphane, "Libéralisme et démocratie: plaidoyer pour l'idéologie dominante", *Politique*, núm. 9, invierno de 1986, pp. 5-39.
- Domenech, Jacques, *L'éthique des Lumières*, Vrin, París, 1989.
- Dorvil, Henri, Marc Renaud y Louise Bouchard, "L'exclusion des personnes handicapées", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1994, pp. 711-738.
- Dudley, William (dir.), *Poverty*, Greenhaven Press, St. Paul (Minn.), 1988.
- Dugas, Clermont, "Le sous-développement régional", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1994, pp. 103-125.
- Dumont, Fernand, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1994.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- , *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- , "The Future of Abortion", *New York Review of Books*, 28 de septiembre de 1989, pp. 47-51.
- Dyer, Gwynne, *War*, Crown, Nueva York, 1985.
- Edwards, Paul (dir.), *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nueva York, 1967, 8 tomos.
- Esping-Andersen, Gosta, *Politics Against Markets — The Social Democratic Road to Power*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Feinberg, Joel (dir.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Feinberg, Joel, *Harm to Others*, Oxford University Press, Nueva York, 1984.
- , *Offense to Others*, Oxford University Press, Nueva York, 1984.
- Feinberg, Joel, y Hyman Gross (dirs.), *Philosophy of Law*, Wadsworth, Belmont, 1986.
- Firth, Roderick, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12, 1952, pp. 317-345.
- Fishkin, James S., *The Limits of Obligation*, Yale University Press, New Haven, 1982.
- , *Beyond Subjective Morality*, Yale University Press, New Haven, 1984.
- Fisk, Milton, "Justifying Democracy", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, núm. 4, diciembre de 1992, pp. 463-484.
- Fleming, Patricia Ann, "The Moral Status of Deprogramming", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, núm. 1, 1989, pp. 77-86.
- Fletcher, John C., Dorothy Wertz, Abbyann Lynch y Andrew Czeizel, "The Price of Silence" (Case Study), *Hastings Center Report*, vol. 20, núm. 3, 1990, pp. 31-33.

- Foot, Philippa (dir.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- Fortin, Pierre, "La hausse et la persistance du chômage: facteurs économiques", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 605-622.
- Frankel, Charles, *The Democratic Prospect*, Harper & Row, Nueva York, 1962.
- Frankena, William K, "The Naturalistic Fallacy", en Philippa Foot (dir.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1967, pp. 50-63.
- Frappier, Monique, "La pauvreté: facteurs économiques", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 565-580.
- Galston, William A., *Liberal Purposes: Good, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Gauthier, Madeleine, y Lucie Mercier, *La pauvreté chez les jeunes, précarité économique et fragilité sociale*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994.
- George, Rolf, "The Liberal Tradition, Kant and the Pox", *Dialogue*, vol. xxvii, núm. 2, verano de 1988, pp. 195-206.
- Gilligan, Carol, *Une si grande différence*, Flammarion, París, 1986.
- Ginsberg, Morris, *Essays in Sociology and Social Philosophy, volume 1: On the Diversity of Morals*, William Heinemann Ltd., Londres, 1956.
- , *Essays in Sociology and Social Philosophy, volume 2: Reason and Unreason in Society*, William Heinemann Ltd., Londres, 1956.
- Glover, Jonathan, "Avortement thérapeutique, thérapie des gènes et égalité de respect", en Monique Canto-Sperber (dir.), *La philosophie morale britannique*, PUF, París, 1994, pp. 197-216.
- Godbout, Jacques T. (dir.), *La participation politique*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1991.
- Godbout, Jacques T., "La sphère du don entre étrangers: le bénévolat et l'entraide", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 981-994.
- Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*, Penguin, Londres, 1985 (1793). Traducción incompleta de Benjamin Constant, *De la justice politique*, traducción inédita de la obra de William Godwin, Presses de l'Université Laval, Quebec, 1972.
- , *Les aventures de Caleb Williams ou Les choses comme elles sont*, Henri Veyrier, París, 1979.

- Goldberg, David Theo, *Ethical Theory and Social Issues*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1989.
- Goldman, Alvin I., "Ethics and Cognitive Science", *Ethics*, vol. 103, núm. 2, enero de 1993, pp. 337-360.
- Goodin, Robert E., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Gordon, Scott, *Welfare, Justice & Freedom*, University of Columbia Press, Nueva York, 1980.
- Govier, Trudy, "Global Citizenship", *Cogito*, vol. 3, núm. 3, 1989, pp. 208-217.
- Graham, Gordon, "What Is Special about Democracy?", *Mind*, vol. xcii, 1983, pp. 94-102.
- Grey, William, "A Critique of Deep Ecology", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, núm. 2, pp. 211-216.
- Griffin, James, "Modern Utilitarianism", *Revue internationale de philosophie*, vol. 36, núm. 141, 1982, pp. 331-375.
- , "Some Problems of Fairness", *Ethics*, vol. 96, núm. 1, octubre 1985, pp. 100-118.
- , "Comment comparer des qualités de vie différentes?", en Monique Canto Sperber (dir.), *La philosophie morale britannique*, PUF, París, 1994, pp. 171-196.
- Grossman, Mordecai, *The Philosophy of Helvetius*, Teachers College Press, Nueva York, 1926.
- Groulx, Lionel H., "Participation, pouvoir et services sociaux", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 1 035-1 052.
- Guay, Louis, "La dégradation de l'environnement et l'institutionnalisation de sa protection", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 81-101.
- Guest, Dennis, *Histoire de la sécurité sociale au Canada*, Boréal, Montreal, 1993.
- Halévy, Élie, *The Growth of Philosophical Radicalism* (traducción de *La croissance du radicalisme philosophique*), Beacon Press, Boston, 1960.
- Hardin, Russell, *Morality within the Limits of Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Hare, R. M., *Applications of Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1972.
- , *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

- Hare, R. M., "Ethical Theory and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (dirs.), *Utilitarianism & Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 23-39.
- , *Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace*, en A. Phillips Griffiths (dir.), *Philosophy and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 1-15.
- , "Moral Reasoning about the Environment", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 4, núm. 1, 1987, pp. 3-14.
- , *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- , *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- , *Essays on Religion and Education*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- , *Essays on Bioethics*, Clarendon Press Oxford, Nueva York, 1993.
- Harris, Michael, *La tragédie de Mount Cashel*, Libre Expression, Montreal, 1991.
- Harrison, Jonathan, "Rule Utilitarianism and Cumulative-Effect Utilitarianism", en Wesley Cooper, Kai Nielsen y Steven C. Patten (dirs.), *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*, Canadian Journal of Philosophy Supplementary, vol. v, Canadian Association for Publishing in Philosophy, Guelph, 1979, pp. 21-46.
- Harrod, R. E., "Utilitarianism Revised", *Mind*, vol. 45, núm. 178, 1936, pp. 137-156.
- Harsanyi, John, "Rule Utilitarianism and Decision Theory", *Erkenntnis*, vol. 11, 1977, pp. 25-53.
- , "Morality and the Theory of Rational Behavior", en Amartya Sen y Bernard Williams (dirs.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- , "Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow and, Indeed, to Follow Any Moral Code at All?", *Ethics*, vol. 96, núm. 1, octubre 1985, pp. 42-55.
- , "On Preferences, Promises, and the Coordination Problem", *Ethics*, vol. 96, núm. 1, octubre 1985, pp. 68-73.
- Harvey, Jean-Charles, *Les grenouilles demandent un roi*, Éditions du Jour, Montreal, 1943.
- Haslett, D. W., "Is Inheritance Justified", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 15, núm. 2, primavera de 1986, pp. 122-155.
- Häyry, Heta, y Matti Häyry, "Utilitarianism, Human Rights and the Redistribution of Health through Preventive Medical Measures", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, núm. 1, 1989, pp. 43-52.
- Helm, Paul (dir.), *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

- Helvétius, *De l'esprit*, Gérard, Verviers, 1973.
- , *De l'homme*, Fayard, París, 1989, 2 tomos.
- Hibbert, Christopher, *The Roots of Evil: A Social History of Crime and Punishment*, Little, Brown, Boston, 1963.
- Hobbs Birnie, Lisa, y Sue Rodriguez, *Uncommon Will – The Death and Life of Sue Rodriguez*, MacMillan, Toronto, 1994.
- Hoff Sommers, Christina, *Vice and Virtue in Everyday Life*, Harcourt, Brace Jovanovich, Orlando, 1985.
- Hoffmann, Stanley, *Une morale pour les monstres froids — Pour une éthique des relations internationales*, Boréal, Montreal, 1983.
- Honderich, Ted, *Conservatism*, Westview Press, Boulder, 1990.
- Hughes, Martin, "Is Patriotism a Virtue?", *Cogito*, vol. 3, núm. 2, 1989, pp. 98-104.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- , *Essays — Moral, Political, and Literary*, Liberty Classics, Indianapolis, 1985.
- , *Investigación sobre la moral*, traducción de Juan Adolfo Vázquez, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945 (Biblioteca filosófica).
- Isocrate, *Discours*, Les Belles Lettres, París, 1963.
- Johnson, Mark, *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago University Press, Chicago, 1994.
- Juan Pablo II, *La Splendeur de la vérité*, Mame/Plon, París, 1993.
- Kagan, Shelley, *The Limits of Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Kant, Emmanuel, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Vrin, París, 1972.
- , *Œuvres philosophiques*, trad. de Victor Delbos revisada y anotada por F. Alquié, Gallimard, París, 1985.
- , *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, traducción y prólogo de Carlos Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires, núm. 71, 1968 (Biblioteca de iniciación filosófica).
- Kapp, Marshall B., y Hilde L. Nelson, "The Voluble Brother-in-Law" (Case Study), *Hastings Center Report*, vol. 23, núm. 1, 1993, pp. 30-33.
- Katz, Leo, *Bad Acts and Guilty Minds*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- Kellerhals, J., J. Coenen-Huther y M. Modak, *Figures de l'équité*, PUF, París, 1988.
- Keynes, John Maynard, *Essais sur la monnaie et l'économie*, Payot, París, 1971.
- King, Martin Luther, *Je fais un rêve*, Le Centurion, París, 1987.
- Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper & Row, San Francisco, 1981.

- Kohlberg, Lawrence, *The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, 1984, 2 tomos.
- Kolm, Serge-Christophe, *Les élections sont-elles la démocratie?*, Éditions du Cerf, París, 1977.
- , *Le contrat social libéral*, PUF, París, 1985.
- Koper, Gerda, y Riel Vermunt, "The Effects of Procedural Aspects and Outcome Salience on Procedural Fairness Judgments", *Social Justice Research*, vol. 2, núm. 4, diciembre de 1988, pp. 263-289.
- Kroeger, Arthur, "In Praise of Politicians", *Canadian Speeches/Issues*, vol. 4, núm. 1, marzo de 1990, pp. 25-31.
- Kropotkin, Peter A., *Memoirs of a Revolutionist*, Dover, Nueva York, 1971.
- Kropotkine, Pierre, *L'éthique*, Stock, París, 1979.
- Kupperman, Joel J., "Utilitarianism Today", *Revue internationale de philosophie*, vol. 36, núm. 141, 1982, pp. 318-330.
- Lackey, Douglas, "Extraordinary Evil or Common Malevolence? Evaluating the Jewish Holocaust", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, núm. 2, 1986, pp. 167-183.
- Laidler, David (dir.), *Le bien-être économique*, ministère des Approvisionnements et Services Canada, Ottawa, 1985.
- Laplante, Benoît, y Jean Lambert, "Tarification à l'unité des déchets municipaux: expériences et discussion", *Analyse de politiques*, 1994, vol. xx, núm. 2, pp. 165-176.
- Laurence, Michael D., John R. Snoktum y Franklin E. Zimring, *Social Control of the Drinking Driver*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Leclerc, Yves, *La démocratie cul-de-sac*, L'Étincelle, Montreal/París, 1993.
- Lessard, Claude, "La scolarisation — Du déterminisme triomphant à l'utilitarisme stratégique", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 816-842.
- Lorch, Jennifer, *Mary Wollstonecraft — The Making of a Radical Feminist*, Berg, Nueva York, 1990.
- Lyons, David, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- , *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Macpherson, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1973.
- Macpherson, C. B., *Principes et limites de la démocratie libérale*, Boréal Express/La Découverte, Montreal/París, 1985.

- Martin, Michael, *Atheism*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.
- Maurois, André, *Lettre ouverte à un jeune homme*, Albin Michel, París, 1966.
- McQuaig, Linda, *The Wealthy Banker's Wife — The Assault on Equality in Canada*, Penguin, Toronto, 1993.
- Meslier, Jean, *Œuvres complètes*, Anthropos, París, 1970.
- Midgley, Mary, *Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience*, St. Martin's Press, Nueva York, 1981.
- , *Can't We Make Moral Judgments?*, Nueva York, St. Martin's Press, 1991.
- Mill, John Stuart, *Principes d'économie politique, avec quelques-unes de leurs applications à l'économie sociale*, trad. de MM. H. Dussard y Courcelle-Seneuil, Guillaumin, París, 1861.
- , *Nature*, en J. M. Robertson (dir.), *Collected Works*, tomo x, University of Toronto Press, Toronto, 1969, pp. 373-402.
- , *L'utilitarisme*, Garnier-Flammarion, París, 1970.
- , *L'asservissement des femmes*, Payot, París, 1975.
- , *De la liberté*, Gallimard, París, 1990.
- Ministère des Finances, *Où va l'argent de vos impôts*, ministère des Finances, Ottawa, 1991.
- Moessinger, Pierre, *La psychologie morale*, PUF, París, 1989.
- Monro, D. H., *Godwin's Moral Philosophy: An Interpretation of William Godwin*, Oxford University Press, Londres, 1953.
- Montesquieu, *Œuvres complètes*, Le Seuil, París, 1964.
- Morrisette, Rodolphe, *Les juges – Quand éclatent les mythes*, VLB Éditeur, Montréal, 1994.
- Mo-Tzu, *Basic Writings*, trad. de Burton Wason, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1966.
- Mowat, Farley, *A Whale for the Killing*, McClelland and Stewart-Bantam, Toronto, 1972.
- Moyers, Bill, *A World of Ideas*, Doubleday, Nueva York, 1989.
- Nelson, William, *On justifying Democracy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.
- Nielsen, Kai, *Ethics without God*, Prometheus, Buffalo, 1973.
- , *Equality and Liberty*, Rowman & Allanheld, Totoma (N. J.), 1985.
- , *Why be Moral?*, Prometheus, Buffalo, 1989.
- Nisbett, Richard, y Lee Ross, *Human inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1980.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974.
- Nussbaum, Martha C., y Amartya Sen (dirs.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

- OCDE, *Perspectives économiques de l'OCDE*, OCDE, París, 1994.
- Odegard, Douglas (dir.), *Ethics and Justification*, Academic Printing & Publishing, Edmonton, 1988.
- Offe, Claus, *Contradictions of the Welfare State*, MIT Press, Cambridge, 1984.
- Offerlé, Michel, *Un homme, une voix? Histoire du suffrage universel*, Gallimard, París, 1993.
- Okun, Arthur M., *Equality and Efficiency*, The Brookings Institution, Washington, 1975.
- O'Neill, Onora, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, Allen & Unwin, Londres, 1986.
- Oppenheim, Felix E., *Dimensions of Freedom — An analysis*, St. Martin's Press, Nueva York, 1961.
- Ouellet, Hector, y Jacques Roy, "L'accessibilité aux services sociaux", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 867-888.
- Paine, Thomas, *Letters Concerning "The Age of Reason"*, en Daniel Conway Moncure (dir.), *Writings of Thomas Paine*, AMS Press, Nueva York, 1967.
- , *La edad de la razón*, prólogo y notas de Horacio Cerutti Guldberg, traducción de Bertha Ruiz de la Concha, Conaculta, México, 1990 (Cien del Mundo).
- Paley, William, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, R. Faulder, Londres, 1785
- Pao Mei, Yi, *Motse*, Hyperion, Westport, 1973.
- Papadopoulos, Yannis (dir.), *Présent et avenir de la démocratie directe*, Georg, Ginebra, 1994.
- Paquet, Ginette, "Facteurs sociaux de la santé, de la maladie et de la mort", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 223-244.
- Paré, Ambroise, *Textes choisis*, presentados y comentados por Louis Delaruelle y Marcel Sendrail, Société Les Belles Lettres, París, 1953.
- Paul, Richard, *Critical Thinking*, Center for Critical Thinking and Moral Critique, Rohnert Park (Ca.), 1990.
- Penslar, Robin Levin, y Richard D. Lamm, "Who pays for azt?" (Case Study), *Hastings Center Report*, vol. 19, núm. 5, 1989, pp. 30-31.
- Pernick, Martin S., *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anesthesia in Nineteenth-Century America*, Columbia University Press, Nueva York, 1985.
- Perry, Thomas D., *Professional Philosophy*, D. Reidel, Dordrecht, 1986.
- Piaget, Jean, *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, París, 1969.

- Pigou, A. C., *Socialism versus Capitalism*, MacMillan & Co. Ltd, Londres, 1960.
- Pirsig, Robert M., *Lila — An Inquiry into Morals*, Bantam, Nueva York, 1991.
- Platon, *Premiers dialogues*, trad. de Émile Chambry, Garnier-Flammarion, París, 1967.
- Pollock, John L., "A Theory of Moral Reasoning", *Ethics*, vol. 96, núm. 3, abril de 1986, pp. 506-523.
- Popper, Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, Le Seuil, París, 1979.
- Potter, Nelson T., y Mark Timmons (dirs.), *Morality and Universality — Essays on Ethical Universalizability*, D. Reidel, Dordrecht, 1985.
- Rachels, James (dir.), *Moral Problems*, Harper & Row, Nueva York, 1971.
- Rae, Douglas, *Equalities*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
- Rawls, John, "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review*, vol. 64, 1955, pp. 3-32. Reproducido en Philippa Foot (dir.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1967, pp. 144-170.
- , *Théorie de la justice*, Le Seuil, París, 1997.
- Reed, T. M., "Developmental Moral Theory", *Ethics*, vol. 97, núm. 2, enero de 1987, pp. 441-456.
- Rescher, Nicholas, *Introduction to Value Theory*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1969.
- , *Welfare: The Social Issue in Philosophical Perspective*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1972.
- , *Risk: a Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management*, University Press of America, Lanham, 1983.
- , "Rationality and Moral Obligation", *Synthese*, vol. 72, 1987, pp. 29-43.
- Resnik, David B., Susan P. Resnik, Robert Arnold, Julia Nissen y Bridget Haupt, "What's a Pharmacist to Do?" (Case Study), *Hastings Center Report*, vol. 19, núm. 3, 1989, pp. 38-40.
- Rosenthal, Abraham M., *Thirty-Eight Witnesses*, McGraw-Hill, Nueva York, 1964.
- Ross, W. D., *The Right and the Good*, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1988.
- Rothenberg, David, *Is it Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Roy, Bruno, *Mémoire d'asile — La tragédie des enfants de Duplessis*, Boréal, Montréal, 1994.
- Roy, David J., "L'euthanasie", en Fernand Dumont, Simon Langlois e Yves Martin (dirs.), *Traité des problèmes sociaux*, Institut québécois de recherche sur la culture, Quebec, 1994, pp. 545-561.
- Ruddick, Sara, "On Sexual Morality", en James Rachels (dir.), *Moral Problems*, Harper & Row, Nueva York, 1971, pp. 84-105.

- Ruskin, John, *The Works of John Ruskin*, edición por E. T. Cook y Alexander Wedderburn, G. Allen, Londres, 1903-1912.
- Sacks, Olivier, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau, et autres récits cliniques*, Le Seuil, París, 1988.
- Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, Fides, Montreal, 1976
- Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Gallimard, París, 1976.
- Sandel, Michael (dir.), *Liberalism and its Critics*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- Sartorius, Rolf E., *Individual Conduct and Social Norms — A Utilitarian Account of Social Union and the Rule of Law*, Dickenson, Encino, 1975.
- Satris, Stephen, "Student Relativism", *Teaching Philosophy*, vol. 9, núm. 3, septiembre de 1986, pp. 193-204.
- Scheffler, Israel, *Reason and Teaching*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1989.
- Schneewind, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- Schopenhauer, Arthur, *Le fondement de la morale*, Librairie Générale Française, París, 1991.
- Seanor, Douglas, y N. Fotion (dirs.), *Hare and Critics — Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Sen, Amartya Kumar, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- , *Choice, Welfare, and Measurement*, MIT Press, Cambridge, 1982.
- Sen, Amartya, y Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Sextus Empiricus, *Les sceptiques grecs*, textos escogidos y traducidos por Paul Dumont, PUF, París, 1966.
- Sidgwick, Henry, *Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981.
- Sigmund, Paul, *Natural Law in Political Thought*, University Press of America, Lanham, 1971.
- Singer, Marcus G., *Generalization in Ethics*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1961.
- Singer, Peter (dir.), *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.
- Singer, Peter, "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, primavera de 1972, pp. 229-243.
- , "To Do or not to Do?", *Hastings Center Report*, vol. 19, núm. 6, 1989, pp. 42-44.
- , *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1979, 1993.
- , *La libération animale*, Grasset, París, 1993.
- Smart, Brian, "The Right to Strike and the Right to Work", *Journal for Applied Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 1985, pp. 31-41.

- Smart, J. J. C., "Ethics and Science", *Philosophy*, vol. 56, 1981, pp. 449-465.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- , *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Press, Indianapolis, 1976.
- Smith, D. W., *Helvétius — A Study in Persecution*, Clarendon Press, Londres, 1965.
- Smith, Holly, "Culpable ignorance", *The Philosopher's Annual*, vol. VI, 1983, pp. 243-271.
- Solow, Robert M., recensión de "How to Stop Hunger", de Jean Drèze y Amartya Sen, *New York Review of Books*, vol. xxxviii, núm. 20, 5 diciembre 1991, pp. 22-24.
- Spicker, Paul, "Why freedom implies equality", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 2, núm. 2, 1985, pp. 205-217.
- Stace, W., *The Concept of Morals*, Macmillan, Nueva York, 1937.
- Starr, William C., y Richard C. Taylor (dirs.), *Moral Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 1989.
- Stebbing, Susan L., *Thinking to Some Purpose*, Pelican, Harmondsworth, 1939.
- , *Ideals and Illusions*, Watts, Londres, 1941.
- Stein, Gordon (dir.), *The Encyclopedia of Unbelief*, 2 t., Prometheus, Buffalo, 1985.
- Sullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Suter, Ronald, *Are You Moral?*, University Press of America, Lanham, 1984.
- Temkin, Larry S., "Inequality", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 15, núm. 2, primavera de 1986, pp. 99-121.
- Thomson, Judith, *Rights, Restitution and Risks*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- Thoreau, Henry David, *La desobediencia civil*, en *Antología de Henry David Thoreau*, prólogo y selección de Mario Alejandro Henestrosa Solórzano, Ediciones Oasis, México, 1970.
- Trudel, Marcel, *L'esclavage au Canada français: histoire et conditions de l'esclavage*, Presses de l'Université Laval, Quebec, 1960.
- Vedlitz, Arnold, "A Question of Values: Conservatives and the Culture of poverty", *Social Justice Research*, vol. 2, núm. 4, diciembre de 1988, pp. 235-249.
- Volney, Constantin-François, *La loi naturelle ou le catéchisme du citoyen français*, edición completa y crítica por Gaston Martin, Armand Colin, París, 1934.
- Voltaire, *Correspondance*, Institut et Musée Voltaire, Ginebra, 1953.
- Vorenkamp, Dirck, "Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 19, 1992, pp. 423-443.

- Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, Nueva York, 1977.
- Watson, Patrick, y Benjamin Barber, *La lutte pour la démocratie*, Quebec / Amérique, Montreal, 1988.
- Westermarck, E., *L'origine et le développement des idées morales*, Payot, París, 1928.
- , *Ethical Relativity*, Littlefield, Adams & Co., Paterson (N. J.), 1960.
- Williams, Bernard, "The Idea of Equality" en Joel Feinberg (dir.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 153-171.
- Wollstonecraft, Mary, *Défense des droits de la femme*, Payot, París, 1976.
- , *Political Writings*, Janet Todd (dir.), University of Toronto Press, Toronto, 1993.
- Wong, David B., *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley, 1984.

ÍNDICE ANALÍTICO

- aborto: 34, 156; legalización del: 28; prohibición del: 17
- absolutismo: 155, 156
- acción, ámbito de la; buena: 77, 195; consecuencias de una: 170, 192, 199; considerada: 22, 25; directa: 54; humana: 41, 152?, 192, 174; injusta: 216; mala: 195; moral de una: 143; planteada: 22 (naturaleza de la: 163); posible: 26; principio de mi: 160; valor moral de una: 45, 109
- acoso sexual: 27
- actividad: 41, 106; autónoma: 239; económica: 254; física: 237; humana: 174
- acto; de deshonestidad: 54; de pensamiento: 105 o 106; de tortura: 28; repercusiones posibles de nuestros: 188; sexual: 161; utilitarista: 188; valor moral del: 197; violento: 244-245; *véase también* utilitarismo (de las acciones)
- actor: 32, 119, 386; *véase también* espectador
- adulterio: 36, 78, 79
- agresión: 104; sexual: 20, 21
- ambiente: 94, 189, 206, 304; bien del: 94; conservación del: 87; crímenes contra el: 292; cultural: es medio; económico: 168; educativo: 168; ética del: 365; familiar: 155; jurídico: 168; político: medio; protección del: 85, 94; social: 168; utilitaristas del: 206
- amor propio: 169
- anarquía: 53
- anarquismo: 86, 153, 183
- animales: 94, 100; crueldad hacia los: 86, 183; interés de los: 94; sufrimiento de los, *véase* sufrimiento (animal); y recurso al bienestar común: 186
- anonimato: 262
- anticoncepción: 156; artificial: 17, 156
- Antigüedad griega: 133, 151, 168
- antropología: 37, 42, 44, 46
- Arendt, Hannah: 221
- Aristóteles: 17, 24
- Aron, Raymond: 279
- asesinato: 26, 28, 67, 76, 104, 105, 156, 173; en serie: 212
- ateísmo: 148
- Austin, John: 222
- autonomía: 142, 237, 314, 319; del individuo: 309; de los niños: 240; deseo de: 306; pérdida de: 244; respeto de la, *véase* respeto (de la autonomía)
- autoridad; obediencia a la: 87; recurso a la: 69; sumisión a la: 89
- autoritarismo: 408
- aversión: 25, 26
- Bacon, Francis: 152
- Baier, Kurt: 112
- Bayle, Pierre: 173
- Beccaria, Cesare: 168, 172, 181
- beneficio: 292

- Bentham, Jeremy: 94, 168, 181, 183, 185, 189, 193, 194, 217
- bienestar: 94, 184, 190, 192, 208, 211, 249, 315; común: 55, 155, 170, 184, 190, 192, 198, 213, 225, 247, 249, 268, 273, 314 (norma del: 179, 186, 193; recurso al, *véase* recurso [al bienestar común]); de las generaciones futuras: 188; de las personas: 188; de los animales: 186; de los demás: 191; de los niños: 35; desigualdad de: 309; economía del: 42; económico: 340; global: 169, 178, 179, 192; humano: 42, 206, 207, 210; igualdad de: 309; individual: 193; pérdida de: 212; personal: 376; repartición del: 206, 217; utilidad con vistas al: 178
- bioética: 87
- Brandt, Richard: 25, 28, 181
- brújula (moral): 105, 108, 118, 124, 186, 194; infalible: 204; moral: 375, 378; imagen de la: 103, 108, 120, 204; *véase también* modelo "brújula-balanza"
- Buber, Martin: 52
- Burke, Edmund: 211
- Cabet, Étienne: 181, 184
- capitalismo: 43, 153, 249, 255
- cargo: 291, 292
- carta; canadiense de los derechos y las libertades: 39, 275; de los derechos y las libertades: 39; garantías de las: 279
- castigo: 67; corporal: 183, 291; externo: 41; interno: 41; *véase también* sanción
- ciencias: 69; enseñanza de las: 69; ética y: 68; historia de las: 68; humanas: 90, 192, 376; naturales: 192
- clase; de la sociedad, *véase* sociedad (clase de la); dominante: 276, 277
- código; de conducta moral: 36, 37, 133; de deontología: 46, 47; *véase* deontología; de ética: 206; mesopotámico de Hamurabi: 25; moral(es): 30, 44, 60, 69, 74, 75, 90, 91, 116, 161, 197 (faltas al: 95); rígido: 35
- colonialismo: 86
- compensación: 32
- competencia perfecta: 235
- comprobación Montesquieu-Hume: 302, 309
- Comte, Augusto: 285
- conciencia moral: 25, 29, 37, 40, 41, 90, 91, 95, 103, 157; caracterización de una: 25, 28; orígenes de la: 28, 30
- Condorcet, marqués de: 87, 168, 172, 179, 285, 286
- conducta: 134, 138, 140, 167, 238; buena: 35; conducción de automóviles: 119; costumbres de: 118; lasciva: 105; línea de: 352
- Confucio: 24, 81, 112, 113, 179, 214
- consecuencia; general: 198-199, 212-213; particulares: 198-199, 212-213
- consenso: 67, 84, 89, 108; concerniente a los métodos: 67; en moral: 84, 86; sobre las soluciones: 67
- conservadurismo: 60
- Considérant, Victor: 184
- Constant, Benjamín: 162
- contrato; forzado: 300; libremente celebrado: 299
- costumbre: 78; alimentarias o de vestido: 58; de conducta: 119; de vestido: 58
- creencia: 24, 29, 30, 38, 60, 62, 68, 70,

- 98, 144, 145, 148; científica: 61, 69; de una cultura: 61; legendaria: 78-80; moral: 29, 60, 67, 68, 76, 78, 81; profunda: 66; religiosa: 38; sistema de: 74
- cristiano: 134, 136, 141, 158
- culpa: 25, 36, 118, 121, 124-125, 203; sentimiento de: 26, 124, 125; veredicto de: 40
- cultura: 29, 44, 58, 59, 60, 73, 95, 174, 210; amerindia: 339; china: 339; creencias de una: 61; de la pobreza: 307; extranjera: 44; humana: 207, 209; italiana: 339; quebequense: 339
- D'Alembert, Jean de: 172
- Darwin, Charles: 66, 100, 101, 152, 153
- darwinismo social: 152, 153
- deber: 90, 161, 168, absoluto: 162; colectivo: 31, 363; de robar: 59; en Kant: 161; hacia el bienestar: 203; hacia la humanidad: 214; hacia los demás: 161; hacia los niños: 214; hacia sí mismo: 161 (y los "yos futuros": 229, 230); individual: 31; jurídico: moral: 60, 188, 215, 242 (de ingerencia: 210); sentido del: 92
- decisión: 17, 21, 22, 63, 106, 204, 271, 384; buena: 63, 262; ilustrada: 273; justa: 63; mala: 267, 269; método de: 266; proceso de: 264, 279 (anti-democrática: 264, democrática: 264, 279; *véase también* democracia); sabia: 265; toma de: 119, 196, 205, 288
- deísmo: 134, 144, 172
- democracia: 63, 261, 289, 281, 293; como proceso de decisión: 264, 269; de desarrollo social: 266; de florecimiento: 266, 275; de indiferencia: 274; de protección: 266; directa: 269, 273, 280; formal: 275, 280; indirecta: 269, 273, 274; occidentales: 276; participativa: 274, 275, 281; principio de la: 275; tendencia natural de la: 63
- deontología: 17
- derecho: 90, 92, 187; a la información: 359, 363; a la libertad de expresión: 212; a la propia opinión: 59, 61, 62, 64, 73; a la protección de la vida privada: 213; a la revolución: 49; a la salud: 31; al respeto de la persona: 213; carta(s) de los: 39; *véase también* carta; de circulación: 32, 268; de la mujer: 183; de la persona: 206, 213, 294, 343; defensa indirecta de los: 211, 213; de las víctimas: 39; del hombre: 144, 172, 183, 211, 313 (Declaración Universal de los: 67); de los animales: 94; *véase también* sufrimiento (animal); de los demás a la diferencia: 75; de los negros: 51, 99; *véase también* King, Martin Luther; de palabra: 267; de reunión: 267; de sucesión: 244, 309; de veto; de voto: 29, 58, 67, 86, 87, 98, 155, 241, 261, 275, 293; de las mujeres: 67, 86, 87, 98, 183, 192, 263; fundamental(es): 85, 90, 212; humanos: 55, 163; iguales, *véase también* igualdad: 92; naturales: 183 (de las mujeres); políticos: 275; principio de igualdad de los, *véase* igualdad; regla del: 356; violación grave de los: 210; y ateísmo: 148; y ética: 43; *véase también* carta
- desarrollo moral (estadios de): 55

- descripción del universo: 36, 37, 133
 desempleo: 45, 183, 236, 298, 309
 desigualdad: 31, 36, 92, 251; ante la ley: 53; arbitraria: 296, 300-302, 304, 310; debida a la situación económica: 295; de bienestar: 309; de ingresos: 303; de oportunidades: 320; de poder político: 303; económicas o políticas: 58; natural: 306, 307; nivel de: 19, 20; social(es): 247, 306, 307; desinterés: 162; desobediencia civil: 39, 40, 43, 48, 51; dictadura: 64, 265, 281 (de la mayoría: 265); tendencia natural de la: 64
 Diderot, Denis: 168, 172
 discriminación: 29, 188, 214, 215, 306, 307, 309; contra las mujeres o los negros: 93; positiva: 32
 distribución; injusta: 43; justa: 43
 diversidad; cultural: 210, 211; de las formas de vida: 207, 209
 divinidad: 36, 37, 94, 133, 135, 136, 140, 141, 142, 144, 155, 173; existencia de una: 37, 88, 134, 135, 143, 144, 172; *véase también* deísmo; representante de la: 134, 295; venganza de la: 95
 doble efecto; justificación por el: 157
 dogmatismo: 29, 35, 75

 ecología profunda: 206, 206-211; principios de base de la: 207
 economía de mercado: 19, 20, 85, 235-236, 249, 255, 257
 económico: 18, 247
 egoísmo: 200, 341
 eje; económico: 280, 281; político: 280, 281
 elecciones; de vida: 319
 emancipación: de las colonias: 183
 empatía: 69, 109, 161, 220, 223; principio de: 268
 error: 194-195; excusable: 19, 21
 esclavitud: 29, 49, 51, 58, 61, 67, 87, 180, 210, 219; abolición de la: 86; legitimidad de la: 49; política: 241
 esfera de preocupación moral: 91-94, 100
 espectador: 20, 119, 327; imparcial: 268; punto de vista del: 372
 Estado: 51, 81, 148, 153, 183, 237, 256, 258, 274, 312; abolición del: 153; democrático: 210; Iglesia y: 145, 340; intervención del: 239-241, 254, 310; poder del: 238; responsabilidad del: 86; seguridad del: 364
 ética: 17, 21, 22, 30, 34, 35, 36, 37, 42, 45, 66, 68, 70, 75, 117, 123, 125, 178; aplicada: 17; contemporánea: 37; de la investigación: 46 (en antropología: 46; en psicología: 46); de los negocios: 327, 331; orígenes de la: 24; periodística: 350; profesional: 17, 356; social: 318; y el derecho: 38-42, 43; y la ciencia: 68; y la moral: 18; y las ciencias humanas: 42-47; *véase también* moral
 eutanasia: 200; *véase también* suicidio (asistido)
 evaluación: 25, 29, 39, 62, 71, 186; de la responsabilidad: 297; de una decisión: 264; epistémica: 46; honrada: 70; moral(es): 17, 21, 29, 35, 39, 107, 111, 164, 187, 374 (de las leyes: 43, 48; de los sistemas económicos: 235)
 evolución; concepto de la: 152; teoría de la, *véase* teoría

- fascismo: 152
 felicidad: 111, 144, 165, 344; de los demás: 111; personal: 112; propia: 111
 fetos; *véase* aborto
 filosofía: 17
 Fourier, Charles: 184
 Franklin, Benjamín: 50, 174
 fraternidad: 183
 fundamentalismo: 137
- Galston, William A.: 317, 318, 323
 Gandhi: 48
 Ginsberg, Morris: 90, 91, 94
 gobierno: 48, 49
 Godwin, William: 86, 168, 180-184, 190, 193, 195, 211, 375
 guerra: 22, 93, 172, 215; criminal de: 221; declaración de: 31; de Estados Unidos contra México: 48; en México: 49; entre Estados Unidos e Inglaterra: 49
- Hare, Richard: 113, 116-118, 121, 163, 179, 181, 200-202, 204-205, 208
 Harsanyi, John: 42, 181, 197, 198, 217
 Helvétius, Claude Adrien: 162, 168-173, 175, 180-181, 193, 222-224
 Holbach, Paul Henri d': 172
 homosexualidad: 79, 156, 388; moral de la: 87
 Hume, David: 111, 123, 128, 151, 163-168, 171-176, 180-181, 189, 222-224, 268, 285, 302-303, 370-371, 376
- identidad: 22; francófona: 341; usurpación de: 351
 ideología(s): 85; religiosas o políticas: 85
 Iglesia: 155, 168; católica: 155, 156, 158, 170, 172; y el Estado: 340
- ignorancia; excusable: 270, 271; inexcusable: 271
 igualdad; ante la ley: 53, 90; de acceso en materia de empleo: 292; de bienestar: 309; de las razas: 87; de las situaciones: 302-316; de los derechos: 90; de los salarios: 295; de oportunidades: 85, 302-316 (principio de: 314); económica: 303; en el empleo: 115; entre mujeres y hombres: 340; perfecta: 302; política: 265, 279, 293 (principio de la: 263); principio de: 356; *véase también* principio (de Sidgwick)
 imagen; de la brújula, *véase* brújula (imagen de la); del teatro (D. Hume): 166; del termómetro moral, *véase* termómetro moral; de nosotros mismos: 167
 imparcialidad: 69, 109, 112, 137, 214, 215, 272; principio de parcialidad: 346
 imperativo categórico: 160, 221; formulaciones del: 161
 impuestos: 51
 incesto: 77, 79, 80
 inflación: 45
 injusticia: 51, 95, 172, 184, 210, 215, 220, 294; juicio de: 295, 297; políticas: 169; revelaciones de: 351; social: 28, 141, 184
 insensibilidad: 103, 105, 210; *véase también* desfallecimiento en el plano moral
 intención: 162, 163; de una persona: 163
 interés; a largo plazo: 274; común: 238, 244; de la clase dominante: 276-277; de la humanidad: 164, 165; de

- la población: 275; de las generaciones futuras: 243; de las personas: 212, egoístas: 270-271; individual: 244, 245, permanentes: 178; personal: 169, 283; principio de la consideración igual de los: 185; privado: 168, 282; propio: 240, 245; público: 168, 244, 281, 335, 356 (informaciones de: 355)
- intervención; autoritaria: 237; del Estado: 255; no autoritaria: 237
- intolerancia: 137, 215
- Isócrates: 26, 41
- judío(s): 52, 134, 136, 146, 221, 306
- juicio: 29, 30, 65, 69, 74, 103, 105-113, 115, 135, 141, 264; contradictorios: 301; de evaluación moral: 29; de evaluador, *véase* juicio (de valor); de gusto: 65; de hecho: 74, 106, 107, 110, 122; de injusticia: 294, 297; de justicia: 294, 297; de otros: 95; de observador, *véase* juicio (de hechos); de prescriptor, *véase* juicio (de recomendación); de recomendación: 106, 107 (moral: 107) de valor: 45, 71, 72, 74, 106, 107, 108 (epistémico: 45, 107; estético: 107; moral: 45, 47, 71, 103-111); e identidad: 342; mal informados: 263; moral: 17, 20-23, 29, 35, 44, 46, 65, 69, 91, 103, 109, 112, 115, 121, 139-143, 155, 160, 162, 164, 166, 188, 189, 268 (carácter desinteresado de los: 109-112, 160; fuentes del: 167; fundamento de los: 103, 133-135, 178, 180, 188; justificación de nuestros: 17, 22; negativa a actuar conforme al propio: 103, 105; por mandamiento divino: 139; sobre los sistemas económicos: 235); racionalmente justificado: 29; razonable: 70; tipos de: 105
- justicia: 19, 24, 29, 49, 54, 123, 148, 168, 172, 314, 316; administración de la: 43, 355; correctiva: 39, 43, 291, 293; debilitamiento de la: 313; distributiva: 291-293, 296, 300, 304, 310; divina: 147; en materia de criminalidad: 39; juicio de: 295, 315; ministro canadiense de la: 19; principios de: 216, 408; responsabilidad individual en materia de: 96; social: 172; teoría de la: 125
- justificación: 69, 107, 109; crítica de las reglas y de las teorías: 70; por el doble efecto, *véase* doble efecto (justificación por el); racional: 17, 28
- Kant, Immanuel: 94, 113-114, 151, 159-164, 167, 170-173, 175, 221, 222, 281, 319; moral de: 221; *véase* también imperativo categórico
- Keynes, John Maynard: 257-258, 309, 313-314
- King, Martin Luther: 39, 48, 51, 52, 56, 99
- Kohlberg, Lawrence: 44, 55, 223
- Kouchner, Bernard: 210
- Kropotkin, Peter: 106, 153, 183, 248, 256, 257
- laissez-faire*: 244, 245; objeciones de orden ético contra el: 240; principio del: 244; razones de orden ético en favor del: 237-240
- La Mettrie: 124-125, 172

- ley: 38, 39, 40, 41, 42, 52, 53, 72, 78, 79, 80, 168, 169, 245, 251; antimonopolio: 251; cambio de las: 41, 42; contra la crueldad hacia los animales: 245; de Dios: 52; de la naturaleza: 152, 159; de los secretos oficiales: 356; electoral: 275; garantías de las: 279; humana: 52; injusta: 50, 52, 53 (en su aplicación: 53); justa: 52, 53, 296; modificación de la: 41; moral: 51; natural: 52, 151, 155-157, 162, 222 (recurso a la: 155; y eterna: 52); para la protección de los alienados: 245; proceso de interpretación o de aplicación de la: 39; proyectos de: 269; sobre conducir en estado de ebriedad: 72; sobre la igualdad salarial: 292; sobre la publicidad engañosa: 292; sobre el control de precios de los alquileres: 251; sobre el salario mínimo: 251, 292; sobre el trabajo: 184; suprema: 169; texto de: 25; universal: 114, 160, y moral: 48, 51; y orden: 54
- liberalismo: 312-314, 316, 319; económico: 310, 314,
- libertad: 39, 50, 53, 67, 156, 158, 161, 181, 319, 340; carácter autodestructivo de la: 312; de de elección: 313; de expresión: 127, 239, 338; de información: 314-316; de de las minorías: 238; de los ciudadanos: 237; de pensamiento: 239; económica: 312, 313-314; fundamental: 62; individual: 312; legal: 40, 43; moral: 40, 43, 48; natural: 258; personal: 90; política: 313-314; religiosa: 239; sexual: 36; y el orden: 90
- Locke, John: 319
- Luces: 171-173, 285; movimiento de las: 159, 163; pensadores de las: 173, 174; periodo de las: 179; siglo de las: 37, 123, 171
- Malthus, Thomas: 86
- mandamiento; divino(s): 133, 134, 139-142, 173; de una divinidad: 133
- Marx, Karl: 246
- mayoría: 53, 107, 155, 271, 274, 303; absoluta: 262; de la población: 53 (voluntad de la: 263); dictadura de la: 265
- medida política; antidemocrática: 264, 265; buena: 264, 267; injusta: 264; inmoral: 264, 265; justa: 264, 265; mala: 264, 265; moral: 264, 265; valor de una: 266
- mentira: 36, 162
- mercado libre; abolición del: 249; principio del: 236
- método; científico: 69, 82; de acción directa: 54; de decisión: 267; de reflexión: 196-198; para hacer avanzar una discusión: 110; para resolver desacuerdos: 66, 67, 68
- Midgley, Mary: 83
- Mill, John Stuart: 87, 151, 174, 178, 181, 183, 186, 190, 205, 212, 216, 222, 225, 228, 238, 247, 257, 275, 285, 309, 313, 319
- minoría: 38, 51, 53, 265, 352-354; étnica: 353; libertad de la: 238
- modelo "brújula-balanza": 367
- modo; automático: 25, 201; reflexivo: 25, 78
- monarquía: 292

- monopolio; natural: 242; temporal: 242
 Montesquieu: 168, 302
 Moore, G. E.: 179, 181
 moral: 17, 28, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 58, 61, 65, 66, 67, 74, 75, 78, 79, 80, 133, 148, 163, 173, 174; basada en el examen de las necesidades: 37; basada en el recurso al mandamiento divino: 143; basada en la religión: 37; católica: 17; concepción religiosa de la: 36; consenso en, *véase* consenso (en moral); de Aristóteles: 17; de inspiración kantiana: 163; de Kant: 221; de la ley natural: 155, 157; dominante: 76; fundada en el mandamiento divino: 141; predominante: 59, 60, 96; previa; *véase también* objeción (de la moral previa): 139, 141, 142, 153; principios de la: 164; reconocida: 60; religiosa: 36, 97; sexual: 36, 155, 156, 159; visión relativista de la: 38; *véase también* ética
- moralidad: 69; del acceso de las mujeres al mercado de trabajo: 87; de la homosexualidad: 87; de las relaciones sexuales fuera de matrimonio: 87; del divorcio: 87; de una acción: 163; predominante: 96
 Mo-Tseu: 24, 38, 60, 81, 133, 179, 182, 209, 214
 Mowat, Farley: 127,
 musulmán: 136, mutilación sexual: 32, 44
- nacionalismo: 336
 Naess, Arne: 207
 naturaleza: 151, 155, 161, 173; carácter sagrado de la: 207; el conjunto de la: 152; humana: 151, 159, 246 (principios de la: 182; recurso a la, *véase* recurso [a la naturaleza humana]; ley de la: 152, 159; voz de la: 183
- nazismo: 152
 neutralidad: 262
 niños: 27, 29, 31, 72, 85; autonomía de los: 240; bienestar de los: 35; contratación de los: 247; ilegítimos: 60, 96; leyes sobre el trabajo de los: 245; minusválidos: 27; protección de los: 307
- nivel; crítico: 117-120, 201-205, 214, 350; de desigualdad: 19; de la balanza, *véase* balanza (moral); de la brújula, *véase* brújula (moral); de reflexión moral: 204; de vida: 208; espontáneo, *véase* nivel (intuitivo); intuitivo: 117-120, 201-204, 214; primero, *véase* nivel (intuitivo); reflexivo, *véase* nivel (crítico); teórico: 137; utilitarismo de los principios a dos: 204-205
- norma: 70, 107; de coherencia: 293, 294; de excelencia: 298, 300, 301; de justicia: 293, 295, 296, 315; de Kant: 160; de la necesidad: 297, 300; recurso: 178, 186, 194, 203; del esfuerzo y del sacrificio: 298, 300-301; criterio de suficiencia: 66; de trabajo: 243; criterio de utilidad: 189; fundamental: 196; moral última: 196; publicitaria: 338; criterio, punto de vista utilitarista: 200, 204
- objeción; concerniente a la justicia: 216-217; de la diversidad de los mandamientos: 141; de la moral previa: 139, 141, 142; de la parcialidad en mo-

- ral: 214, 216, 224; de la posibilidad de una mala utilización del recurso al bienestar común: 221; del carácter demasiado exigente del recurso al bienestar común: 218, 220; del carácter indirecto de la defensa de los derechos de la persona: 211-213; del carácter superfluo de la existencia de una divinidad: 140; de los defensores de la ecología profunda: 206, 224; del rechazo de juicios morales considerados sólidos: 140
- objetividad: 67, 68, 74
- obligación: 48, 271, 356; moral: 40, 48, 363; *véase también* deber
- Owen, Robert: 181, 184
- pacifismo: 87
- Paine, Thomas: 134, 140, 142, 144-145, 148, 149, 172, 211
- Paley, William: 181, 195, 198, 199, 212, 222, 312
- paradoja; de la democracia: 312; de la libertad: 312; de la tolerancia: 312
- parcialidad: 214, 215; en moral: 206, 216; islotes de: 215, 216
- Paré, Ambroise: 113
- pasividad: 141
- paternalismo: 42, 43
- pecado: 27
- pena: 39, 40, 72, 291; capital: 291; de muerte: 34, 39, 87, 88, 106, 107, 183 (legitimidad de la: 87); de prisión: 53; proporcionalidad de la: 291
- perdón: 141
- Piaget, Jean: 44
- Pigou, Arthur: 217, 260, 309
- placer: 178, 186, 194; intelectual: 180, 182; sensual: 180, 182
- Platón: 24, 137, 247
- pobreza: 344
- poder: 32, 64; absoluto: 64; concentración del: 248-255, 273; del Estado: 238; de los parlamentos: 39; de vigilancia: 242; dictatorial: 241; ejecutivo: 272; ejercicio del: 250; estructura del: 266; judicial: 273; político: 292, 293, 302, 309, 316 (desigualdad de: 305); política de pleno empleo: 43
- Popper, Karl: 312
- pornografía: 36
- práctica: 32, 44, 58, 67, 69, 76, 81, 88; admitida: 20; cultural: 58; de mutilación sexual: 32; inmoral: 210; inaceptable: 29; sexual: 161; tradicionalmente aceptada: 24
- presuposiciones de naturaleza moral: 22
- principio: 21, 34, 38, 39, 42, 71, 84, 105, 114, 115, 116, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 198, 207; "a primera vista": 115-117, 118-122, 196, 201, 203; cristianos: 190; de base de la ecología profunda: 207; de coherencia: 370, de economía política: 236, 237; de empatía: 268; de gobierno: 82; de igualdad, *véase* igualdad (principio de); de justicia: 216; de la consideración igual de los intereses: 185, 212-213, 217; de la democracia: 275; de la moral: 164; de la naturaleza humana: 182; de la red de seguridad: 85; del doble efecto, *véase* doble efecto (principio de); del *laisser-faire*: 244; del liberalismo *véase* liberalismo (principio del); de Sidgwick:

- 296, 300, 304; de tolerancia: 66; de universalizabilidad: 222, 346; de utilidad: 189; del voto, *véase* voto; fundamental: 169 (de una sociedad: 218); general: 116, 190; intuitivo: 205; legal general: 39; lógico general: 119, 121; moral: 66, 90, 155, 170, 202; racional: 21; respeto a un: 192; secundario: 169, 222; supremo: 221; utilitarismo de los, *véase* utilitarismo (de los principios); utilitarista de los: 197-198
- progreso: 68, 84, 91-93, 95, 96; económico: 246; en el plano moral: 84, 90-98; humano: 54, 246; social: 54
- promesa: 114, 118, 198, 355; falsa: 114; respeto a las: 160
- prostitución: 36
- Proudhon, Pierre Joseph: 246
- prueba: 211; del espectador imparcial: 111; de reversibilidad: 112-113, 122; de universalidad: 113-114, 160, 161, 162, 163; del velo de la ignorancia: 115, 163
- psicología: 42, 119, 121, 201
- punto de vista: 62, 67, 69, 74, 75, 109, 133, 135; científico: 69; del interés personal estrecho: 378, 379, 383; del lecho de muerte: 383; ético: 220; imparcial: 69, 109, 167, 167, 171, 197, 268, 279; *véase también* espectador (imparcial); lógico: 162; moral: 69, 76, 105, 107, 117, 119, 152, 214, 216, 365, 369, 376
- racismo: 45, 95, 184, 352
- Rawls, John: 115-117, 125, 163
- razón (facultad): 156, 158-161, 163, 164, 166, 183; ser de: 146
- recurso: 143, 221; a la autoridad: 69, 107, 110; a la calidad de vida de todos: 178; a la dicha: 164, 166; a la ley natural: 155, 159; a la naturaleza: 152-154, 207, 222 (humana: 154; en Claude Adrien Helvétius: 168, 173; en David Hume: 163; en Immanuel Kant: 159; en los católicos: 155-157; en William Godwin: 180); a la razón: 76, 164; al bienestar común: 133, 178-188, 194, 204, 214, 218, 220-221, 237, 309 (como método de reflexión: 196-204; críticas del: 204-221; etapas del: 189; y las generaciones futuras: 186); al mandamiento divino: 133-135, 137, 140, 153, 156, 157, 221, 222 (moral basada en el: 143); a lo que es natural: 133, 151, 173; a los actos: 197, 200; a los principios: 197-199
- referéndum: 270, 271, 273, 275, 278
- regla: 35, 90, 136, 196; absoluta: 215; de conducta: 17; de derecho, *véase* derecho (regla de); de gramática: 190; de la mayoría, *véase* mayoría; de oro, *véase* prueba (de reversibilidad); justificación crítica de la: 70; moral: 40-43, 90, 91, 96; ritual: 96; simple: 119; utilitarismo de la: 179, 200; y leyes: 40
- relativismo: 44, 56, 58, 59, 65, 68, 70, 71, 75; fuerzas y debilidades del: 74-75; moral: 58-59, 66 (argumento en favor del: 58-59, 64; primer: 59-61; segundo: 61-66; tercer: 66-70; cuarto: 70-74)
- religión: 36, 37, 38, 125, 144, 145, 172; católica: 149; cristiana: 38, 125, 141; judía: 141, 144; moral y: 173; musulmana: 141; protestante: 144

- remordimientos: 124
 resentimiento: 103, 125
 respeto; a la autonomía: 210; a la diferencia: 336; a la persona: 155, 163, 212; a las promesas: 160; a la vida: 202, 357; a los demás: 336; arbitrario: 156; a un principio: 192
 responsabilidad: 70, 84, 203, 271, 296; del Estado: 86; de un patrimonio: 189; en el plano moral: 43; evaluación de la: 297; individual: 96; legal: 40, 43, 48, 52; moral: 40, 353
 revolución; de 1917: 256; estadounidense: 49, 144, 172; francesa: 172, 211
 rigorismo: 156
 Ross, David: 115-118, 121, 201
 Rousseau, Jean Jacques: 172, 281, 283
 Ruddick, Sara: 35, 91
 Ruskin, John: 218, 219
- Sade, marqués de: 60, 76, 173
 Saint-Simon, Henri de: 184, 246, 285
 sanción: 95; de carácter interno: 43; de origen externo: 95; desproporcionadas: 105; *véase también* castigo
 Scheffler, Samuel: 68, 69, 109
 Schopenhauer, Arthur: 181
 sector; cooperativo: 250; privado: 237, 243-245, 251, 255, 280, 281; público: 251, 280, 281
 segregación: 52
 sensibilidad moral: 103, 105, 218-220, 372, 379; sentimiento: 69, 100, 164, 166, 167; de amargura: 100; de belleza: 164; de culpa: 25, 26, 124-125; de empatía: 167-168; de inferioridad: 52, 100; del bien y del mal: 167; de remordimiento: 124; de simpatía, *véase* simpatía; de superioridad: 52; moral: 103, 111, 125, 164, 341, 379
 Sexto Empírico: 60, 78
 Sidgwick, Henri: 178, 181, 188, 296, 300, 315; *véase también* principio de Sidgwick
 simpatía: 100, 166
 Singer, Peter: 27, 34, 179, 218, 232, 344, 349, 378
 sistema; de educación: 169, 297, 336-339; económico: 18, 228, 235, 236, 237, 244-249, 255, 280, 292 (evaluación moral de los: 235); gubernamental: 145; judicial: 92; jurídico: 18; político: 18; representativo: 266; totalitario: 309
 Smith, Adam: 42, 86, 111-112, 129, 235-236, 258
 soberanía: 270
 socialdemocracia: 184, 249-255
 socialismo: 86, 247-256; anarquista: 258; autogestionario: 252, 257; cooperativo: 250-252, 256; de economía planificada: 250-252, 256; obrero: 247, 250; utópico y marxista: 86
 sociedad: 17, 43, 61, 85, 86, 87, 88, 95, 115, 152, 155, 164, 169, 188, 193, 197, 202, 205, 225, 239, 275, 279, 310; asuntos de una: 239; clases de la: 239; de intolerantes: 312; de recepción: 339; desarrollo de nuestras: 22; experiencias de: 209; futuras: 184; ideal: 256; interés a largo plazo de la: 274; intereses globales de una: 243, 245; justa: 55, 56, 420; liberal: 314-315, 317-318; virtudes de una: 318; no igualitaria: 217; occidental: 88, 180, 275; organización de la: 17,

- 22, 154, 183;; orientación de una: 39; prácticas admitidas en nuestra: 20; principio fundamental de una: 216
- sofisma; de la doble falta: 373; de la pendiente fatal: 200
- Stace, William: 61
- Stebbing, Susan: 152
- sufrimiento: 25, 45, 94, 173, 186, 206, 211, 220, 349; animal: 31, 94, 186, 187, 208; de los hambrientos: 218; de los seres humanos: 186-187; físico: 25
- suicidio: 45
- teocracia: 292
- teoría: 29, 46, 68, 69, 74, 107, 119, 140, 151; biológica y física: 45; científica: 70, 107, 110; de Aristóteles: 17; de Copérnico, de Galileo o de Darwin: 66; de Darwin: 152; de la evolución: 152, 153; de la justicia: 125; del mandamiento divino: 133, 135, 137, 139; económica: 257; ética: 178, 220, 221; éticas contemporáneas: 37; mérito de las: 107; moral: 159, 170, 216, 219; religiosa: 38; social: 180; utilitarista: 178
- termómetro moral: 185-186, 193, 204, 217-223, 229
- Thoreau, Henry David: 39, 48, 319
- Tomás de Aquino: 52
- tortura: 27, 28, 67, 76, 85, 88, 210; legitimidad de la: 87
- totalitarismo: 310
- utilitarismo: 42, 87, 179, 196, 197, 198, 200, 224; de las acciones: 179, 196-200; de los principios: 196-200, 222 (a dos niveles: 200-201, 204); de las reglas: 179, 200; directo: 196; indirecto: 196; kantiano: 196; variedades del: 178
- utilitarista: 186, 187, 192, 207, 213, 215, 218, 222, 247, 309; chino: 214; contemporáneo: 189, 209; de finales del siglo XVIII: 209; del ambiente: 206; de las acciones: 120, 197, 198; de las reglas: 196; de los principios: 196, 197
- valor: 46, 47, 65, 70, 74, 107, 120; de los códigos morales: 74; extrínseco: 210; intrínseco: 207, 209, 211; moral: 45, 108, 109, 197, 214 (de la acción: 197; de una acción: 45); transmisión del: 119
- velo islámico: 19, 107
- venganza: 141
- verdad: 24, 61, 108, 158, 159, 375
- vida: 78; calidad de: 31, 178, 189, 206, 309 (recurso a la: 178); condiciones de: 69; de los demás: 72; diversidad de las formas de, véase diversidad (de las formas de vida); humana: 72; modelo de: 317, 318; nivel de: 208, 302, 307; privada: 213, 238, 241, 271, 340, 350, 357; respeto a la: 202; estilos de: 78, 79
- violencia: 31, 36, 45, 54, 76, 85, 141, 166; familiar: 41, 85; sexual: 36, 423
- virtud: 318; de los ciudadanos: 318; de los dirigentes: 318; económicas: 318; generales: 318; políticas: 318; sociales: 318
- Voltaire: 144, 168, 172, 179
- voluntad: 36, 160; buena: 54; de la divinidad: 36; de la mayoría de la población: 263; popular: 272; de los

- dioses: 139; de ponerlo todo en du-
 da: 182; divina: 156; mala: 54
 voto: 21; de las mujeres: 86, 87, 98; de
 mayoría absoluta: 262; derecho de,
véase derecho (de voto)
- Westemarck, E: 27, 109
 Wollstonecraft, Mary: 181, 182, 183,
 211
 xenofobia: 336, 352

La ética se terminó de imprimir y encuadernar en enero de 2006 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244: 09830 México, D. F. En su composición, se utilizaron tipos Palatino de 12:13, 10:13, 9:13 y 8:10 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares.

La posibilidad de tener que aportar un juicio de carácter moral o ético en la vida diaria es mucho más frecuente de lo que creemos. Cada día los medios escritos y televisivos nos presentan acontecimientos del entorno sobre los que ofrecemos algún juicio moral. A menudo aprobamos o desaprobamos actitudes y comportamientos, enfrentamos dilemas ante acciones que modifican el curso de acontecimientos o que incluso pueden cambiar el rumbo de nuestra propia vida.

Podría decirse que estos juicios morales forman el meollo de nuestra razón de ser; de ellos puede depender nuestra relación con todos aquellos que nos rodean, incluso pueden atraernos simpatías o antipatías. Como sociedad, los juicios morales nos identifican ante otras, incluso nos marcan para la posteridad; de ahí la importancia de proporcionar a la ética el lugar que merece en la educación de los jóvenes. En este sentido, este libro representa un apoyo invaluable, no sólo para los maestros sino para el lector en general. *La ética* de Pierre Blackburn proporciona herramientas teóricas, elaboradas en relación con la moral a través del tiempo: lecturas, reflexiones, numerosos ejercicios y el enfrentamiento a situaciones especiales para que por estos medios el interesado pueda acercarse a la práctica de un comportamiento coherente y responsable, tanto en sus juicios como en sus acciones.

El autor, profesor de filosofía en la Universidad de Sherbrooke, Quebec, es también un investigador reconocido por su trabajo relacionado con la enseñanza de la ética.

