

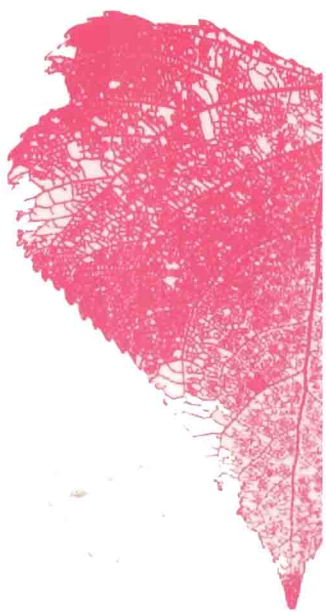


PHILIPPA FOOT

BONDAD NATURAL

UNA VISIÓN NATURALISTA DE LA ÉTICA

PAIDÓS CONTEXTOS



BONDAD NATURAL

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

32. S. Hays, *Las contradicciones culturales de la maternidad*
33. S. Wilkinson y C. Kitzinger, *Mujer y salud*
35. F. M. Mondimore, *Una historia natural de la homosexualidad*
36. W. Maltz y S. Boss, *El mundo íntimo de las fantasías sexuales femeninas*
37. S. N. Austad, *Por qué envejecemos*
38. S. Wiesenhal, *Los límites del perdón*
39. A. Piscitelli, *Post/televisión*
40. J. M. Terricabras, *Atrévete a pensar*
41. V. E. Frankl, *El hombre en busca del sentido último*
42. M. F. Hirigoyen, *El acoso moral*
43. D. Tannen, *La cultura de la polémica*
44. M. Castañeda, *La experiencia homosexual*
45. S. Wise y L. Stanley, *El acoso sexual en la vida cotidiana*
46. J. Muñoz Redón, *El libro de las preguntas desconcertantes*
47. L. Terr, *El juego: por qué los adultos necesitan jugar*
48. R. J. Sternberg, *El triángulo del amor*
49. W. Ury, *Alcanzar la paz*
50. R. J. Sternberg, *La experiencia del amor*
51. J. Kagan, *Tres ideas seductoras*
52. I. D. Yalom, *Psicología y literatura*
53. E. Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*
54. R. S. Lazarus y B. N. Lazarus, *Pasión y razón*
55. J. Muñoz Redón, *Tómatelo con filosofía*
56. S. Serrano, *Comprender la comunicación*
57. L. Mérö, *Los azares de la razón*
58. V. E. Frankl, *En el principio era el sentido*
59. R. Sheldrake, *De perros que saben que sus amos están camino de casa*
60. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*
61. N. Klein, *No logo*
62. S. Blackburn, *Pensar. Una incitación a la filosofía*
63. M. David-Ménard, *Todo el placer es mío*
64. A. Comte-Sponville, *La felicidad, desesperadamente*
65. J. Muñoz Redón, *El espíritu del éxtasis*
66. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*
67. M. F. Hirigoyen, *El acoso moral en el trabajo*
68. A. Comte-Sponville, *El amor la soledad*
69. E. Galende, *Sexo y amor. Anhelos e incertidumbres de la intimidad actual*
70. A. Piscitelli, *Ciberculturas 2.0. En la era de las máquinas inteligentes*
71. A. Miller, *La madurez de Eva*
72. B. Bricout (comp.), *La mirada de Orfeo*
73. S. Blackburn, *Sobre la bondad*
74. A. Comte-Sponville, *Invitación a la filosofía*
75. D. T. Courtwright, *Las drogas y la formación del mundo moderno*
76. J. Entwistle, *El cuerpo y la moda*
77. P. Darder y E. Bach, *Sedúcete para seducir*
78. Ph. Foot, *Bondad natural*

PHILIPPA FOOT

BONDAD NATURAL

*Una visión naturalista
de la ética*

Título original: *Natural Goodness*

Originalmente publicado en inglés, en 2001, por Oxford University Press, Oxford, RU.

Traducción publicada con permiso de Oxford University Press.

Natural Goodness was originally published in English in 2001. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Traducción de Ramon Vilà Vernis

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 Philippa Foot

© 2002 de la traducción, Ramon Vilà Vernis

© 2002 de todas las ediciones en castellano

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

y Editorial Paidós, SAICF,

Defensa, 599 - Buenos Aires.

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1288-4

Depósito legal: B-32.635/2002

Impreso en A&M Gràfic, S.L.

08130 - Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A Warren Quinn
In Memoriam

«Ciertamente es el hombre tema maravillosamente vano, diverso y fluctuante. Difícil es fijar en él juicio constante y uniforme.»

MONTAIGNE, *Ensayos*, Libro I, 1

«Igual podemos aplicar toda la filosofía moral a una vida común y privada como a una vida de más rica enjundia; cada hombre lleva consigo la Forma entera de la condición humana.»

MONTAIGNE, *Ensayos*, Libro III, 2

Sumario

Prefacio	13
Introducción	15
1. ¿Un nuevo comienzo?	21
2. Normas naturales	55
3. Transición a los seres humanos	77
4. La racionalidad práctica	101
5. La bondad humana	123
6. La felicidad y el bien humano	147
7. El inmoralismo	177
Nota final	205
Bibliografía	207
Índice analítico y de nombres	217

Prefacio

He dedicado muchos años a escribir este libro y me he beneficiado enormemente de las discusiones que he mantenido con mis colegas, en especial en Oxford y UCLA, aunque también en muchas otras universidades. Si he repetido los argumentos de alguna persona sin reconocerlo explícitamente, espero que sepa atribuir la culpa a mi mala memoria más que a una intención de aprovecharme profesionalmente de sus ideas.

Ante todo, estoy en deuda con la obra de Elizabeth Anscombe y con las discusiones tempranas que mantuve con ella, tal como resultará evidente al leer el libro. No obstante, también debo un agradecimiento especial a Christopher Coope, Peter Conradi y Michael Thompson, que leyeron el primer borrador del libro y me enviaron unos comentarios magníficos. Anselm Müller también leyó algunos capítulos y me prestó una gran ayuda, y he mantenido muchas discusiones interesantes con John Campbell, Rosalind Hursthouse y Gavin Lawrence.

Por último, estoy extraordinariamente agradecida a Peter Momtchiloff, de Oxford University Press, por su paciencia y su apoyo incondicional, y a Angela Blackburn, cuya labor de edición me ha salvado de unas cuantas meteduras de pata.

Oxford, mayo de 2000

PRF

Introducción

¿De qué trata este libro? Éste es un libro de filosofía *moral*, lo que significa que debemos enfrentarnos a los problemas de la justicia y la injusticia, el vicio y la virtud, los temas tradicionales del juicio moral. Pero aunque sea un libro de *filosofía*, se ocupa únicamente de un determinado tipo de preguntas acerca de estos temas, reconocible más que nada a partir de ciertos ejemplos, o del malestar especial que sentimos cuando nos encontramos ante estos ejemplos.¹ Wittgenstein describió el sentimiento de no saber hacia dónde ir diciendo que «nos sentimos como si tuviéramos que reparar con nuestros dedos una tela de araña».² Y ya que tratamos la cuestión de la filosofía en general y de la fi-

1. El primer problema de este tipo —más adelante identificado como filosófico— por el que recuerdo haberme preocupado fue cuando oí que una persona mayor empleaba las palabras «Si yo estuviera en tu lugar», y me pregunté en qué se notaría la diferencia si realmente *estuviera* en mi lugar!

2. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sección 106.

lososfía de Wittgenstein en particular, me gustaría aprovechar la oportunidad para recordar un consejo que he tenido presente durante todo mi trabajo en este libro y que fue propuesto por este filósofo en una de las dos ocasiones en las que tomó parte en un debate público en Oxford. Wittgenstein interrumpió a un conferenciante que acababa de darse cuenta de que iba a decir algo claramente ridículo, aunque parecía convincente, y estaba intentando (tal como haríamos todos en las mismas circunstancias) decir algo razonable en su lugar. «No —dijo Wittgenstein—. Di lo que *querías* decir. Sé *ingenuo* y así avanzaremos más.» Me parece muy útil la idea de que al hacer filosofía no deberíamos descartar o lavar la cara a un pensamiento ridículamente ingenuo pero inquietante, sino que deberíamos dedicar un día, un mes o un año a reflexionar sobre él. Y se aviene bien con la idea de Wittgenstein de que en filosofía es muy difícil trabajar con la lentitud debida.

Nadie pone en duda, creo, que existen problemas específicamente filosóficos a la hora de comprender los juicios morales ordinarios, ya que hay ciertas preguntas, como «¿Por qué debería hacer aquello que es justo y bueno?», que se plantean naturalmente y resultan difíciles de resolver. Uno tiene la impresión de que hay algo erróneo en esta pregunta, pero no puede decir en qué consiste. Más adelante me ocuparé directamente de este problema, pero mi argumentación debe comenzar mucho antes, y el punto de partida es crucial. Tal vez nos sintamos inclinados a comenzar, por ejemplo, como lo hizo G. E. Moore cien años atrás en sus extraordinariamente influyentes *Principia Ethica*, es decir, fijando nuestra atención en el significado peculiar de *bondad* cuando la predicamos como una propiedad en una ora-

ción como «El placer es bueno»;³ pero creo que adoptar un punto de partida como éste no haría más que desviar la investigación desde un principio. Si en la vida ordinaria alguien nos dijera «El placer es bueno», le preguntaríamos «¿A qué te referes?», en el sentido de que, así planteada, la proposición parece que es impropcedente por indeterminación, tal como diría un abogado.

Moore se refiere habitualmente al juicio de que una determinada cosa —por ejemplo el placer o la amistad— «es buena» como si «X es bueno» fuera la forma normal de predicar esta circunstancia, como en el caso de «X es rojo». Sin embargo, creo que es extremadamente importante cuestionar esta idea antes de poner en marcha las habituales discusiones sobre la idea de Moore de que la bondad es un tipo especial de propiedad (una propiedad «no natural») y sobre las teorías que se han desarrollado a partir de esta idea. La razón es que aceptar este uso tan infrecuente de las palabras hace difícil comprender la verdadera gramática lógica de las evaluaciones, ya que en la mayoría de contextos «bueno» debe ser complementado por un nombre, el cual juega un papel esencial a la hora de determinar si debemos decir que algo es bueno o malo, o si la idea de bondad o maldad es aplicable al caso. Aunque lamentablemente no haya despertado demasiado interés, esta idea ya había sido planteada por Peter Geach en un artículo titulado «Good and Evil» en el que incluía «bueno» dentro de la categoría de los adjetivos atributivos,*

3. Moore, *Principia Ethica*, véase capítulo I, secciones 3 y 9.

* La distinción es propia de la gramática inglesa y puede llevar a confusiones con la terminología que se emplea habitual-

a la que pertenecen, por ejemplo, «grande» y «pequeño», y contrastaba esta clase de adjetivos con los adjetivos «predicativos», como «rojo». ⁴ Este tipo de adjetivos referidos a colores funcionan con independencia del nombre al que estén asociados, pero la cuestión de si un determinado F es un buen F depende radicalmente de aquello que sustituyamos por «F». Así, «grande» pasará a ser «pequeño» cuando descubramos que aquello que creíamos que era un ratón en realidad era una rata, y «malo» pasará a ser «bueno» si pensamos en cierto libro de filosofía primero como libro de filosofía y luego como somnífero. Vistos a la luz de la distinción de Geach, los razonamientos acerca de las buenas acciones, los cuales son fundamentales para la filosofía moral, aparecen junto a los razonamientos acerca de las buenas vistas, las buenas comidas, las buenas tierras o las buenas casas.

La insistencia de Geach en que existe una diferencia lógica entre «bueno» y «rojo» es muy importante y constituye una contribución significativa a la tarea de devolver a las palabras «del uso metafísico al cotidiano», tal como era característico de la filosofía del último Wittgenstein, según decía él mismo. ⁵ Sin embargo,

mente en la gramática castellana, donde se acostumbra a emplear el término «atributivo» para referirse a los adjetivos unidos mediante cópula, al revés que en inglés. (*N. del t.*)

4. Algunas veces he logrado que esta idea se hiciera evidente de forma inmediata al mostrar un pequeño pedazo de papel a una audiencia y preguntarles si les parecía que *era bueno*. La propuesta de pasarles el papel para que pudieran verlo mejor provocaba un estallido de risa que indicaba el reconocimiento de una absurdidad lógica (gramatical).

5. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sección 116.

será preciso realizar ulteriores distinciones de gramática lógica antes de considerar que hemos identificado la categoría a la que pertenece la evaluación moral, tal como el propio Geach, estoy segura de ello, estaría dispuesto a admitir. El significado que doy al concepto de categoría lógica de la evaluación se puede ilustrar a partir de la diferencia que existe, por ejemplo, entre evaluar una casa desde el punto de vista utilitarista, en cuyo caso deberemos responder a preguntas como «¿para quién?» antes de poder realizar ninguna evaluación, y evaluar una casa estéticamente, en cuyo caso dicha pregunta estará fuera de lugar. Se trata de dos categorías lógicas diferentes a las que pueden pertenecer las evaluaciones, y el objetivo de este libro es descubrir aquella otra categoría a la que pertenece la evaluación moral de las acciones humanas.

En la vertiente constructiva, mi tarea consistirá, por lo tanto, en describir un tipo especial de evaluación y defender que la evaluación moral de las acciones humanas pertenece a esta categoría lógica. Escribiré acerca de lo que podríamos llamar adecuadamente «bondades y deficiencias naturales en los seres vivos», lo cual explica el título del libro; sin embargo, esta conjunción no es más que una fórmula inventada para la ocasión y su sentido no se entenderá hasta más adelante. En esta breve introducción no debería ir más allá de señalar enfáticamente que por bondad natural no entiendo la bondad que algunos atribuyen, por ejemplo, a unas prácticas sexuales y no a otras, sobre la base de que unas son «naturales» y las otras no. Me refiero en cambio a una forma de evaluar la bondad de un ser vivo individual (o de algunas de sus características o comportamientos) que no recibe en mi opinión el suficiente

reconocimiento en el campo de la filosofía moral, por más que se reconozcan fácilmente otras formas lógicas de evaluar a un ser vivo, como por ejemplo según su utilidad o su peligrosidad para nosotros, o según su belleza o fealdad. Mi tesis general es que el juicio moral de las acciones y actitudes humanas es un ejemplo de una forma de evaluar que se caracteriza en sí misma por el hecho de que sus objetos son seres vivos; sin embargo, todavía habrá que decir mucho más acerca de todo esto.

CAPÍTULO 1

¿Un nuevo comienzo?

Para bien o para mal —y muchos dirán que para mal—, la intención explícita de este libro es proponer una concepción del juicio moral muy distinta de la que mantienen la mayoría de los filósofos morales que escriben actualmente. Estoy convencida de que las evaluaciones de las intenciones y las acciones humanas tienen la misma estructura conceptual que las evaluaciones de las características y los comportamientos de otros seres vivos, y que sólo pueden comprenderse en estos términos. Pretendo mostrar que el mal moral es «un tipo de deficiencia natural». La *vida* será el elemento central en mi argumentación, y el hecho de que una acción o una inclinación humana sea buena dentro de su género no será más que un hecho acerca de una serie de características de un cierto tipo de seres vivos.

Realizar una propuesta de este tipo, en el sentido en que yo la entiendo, significa plantear la posibilidad de formular una teoría naturalista de la ética: romper de un modo realmente radical con el antinaturalismo de G. E.

Moore y con teorías subjetivistas como el emotivismo o el prescriptivismo, concebidas como clarificaciones y desarrollos de la idea original de Moore. Para que una opinión como ésta sea cuando menos tenida en cuenta, lo primero que debo hacer es describir el subjetivismo que durante los últimos sesenta años ha dominado la filosofía moral en Gran Bretaña, Estados Unidos y otros países donde se enseña filosofía analítica, y dar razones para justificar su rechazo. Me refiero al subjetivismo —a menudo llamado «no-cognitivismo»— que pasó a primer plano gracias a A. J. Ayer, C. L. Stevenson y Richard Hare, que inspiró el trabajo de John Mackie y muchos otros, y que ha reaparecido últimamente, en versión renovada, en la concepción «expresivista» del lenguaje normativo propuesta por Allan Gibbard. En una reseña de *Wise Choices, Apt Feelings*, de Gibbard, Simon Blackburn ha dicho que espera que sea éste el libro que marque la dirección de la filosofía moral a partir de ahora.¹ Yo, por mi parte, y a pesar de toda la admiración que siento por Gibbard, tengo la esperanza de que no sea así. Debería, por lo tanto, explicar por qué creo que todas estas teorías no-cognitivistas —todas por igual— se basan en un error.

Para encontrar un elemento común en unas filosofías morales aparentemente tan diversas como las que he agrupado hace un momento, y también para hacerles justicia, será bueno preguntar cómo comenzó todo este asunto del no-cognitivismo. Las raíces más profundas hay que buscarlas en David Hume, pero el origen más inmediato del emotivismo de Ayer y Stevenson, así como del prescriptivismo de Hare, fue el «giro lingüís-

1. Véase Blackburn, «*Wise Feelings, Apt Reading*», pág. 356.

tico» popularizado por el positivismo lógico, que sin embargo se desarrolló mucho más allá de él. Pues con la «filosofía del lenguaje» llegó la idea de explicar la singularidad del juicio moral en términos de un uso especial del lenguaje llamado «evaluación», aunque en realidad se trata de un uso más próximo a la exclamación o a la orden que a ninguna de las cosas a las que nos referiríamos normalmente con este término. A partir de esta idea pareció que era posible, por fin, formular con claridad lo que había querido decir G. E. Moore, o lo que debería haber querido decir, cuando afirmaba que la bondad era un tipo especial de propiedad «no natural».² A lo largo del desarrollo del emotivismo y el prescriptivismo, la idea de una propiedad especial («no natural») fue reemplazada por la de un uso especial y esencialmente práctico del lenguaje. Y esto parecía ser un gran descubrimiento. El lenguaje de la evaluación era «emotivo». Expresaba los sentimientos y las actitudes del hablante, e inducía similares sentimientos y actitudes en los demás. Aquellos que tenían estas «actitudes» «preferían» las cosas que llamaban «buenas»: la idea era que una actitud iba asociada a una tendencia a actuar. Tal era también la doctrina de Ayer; y un poco más tarde Hare asoció aún más estrechamente la «evaluación» con la acción individual en su teoría de los imperativos universalizados, por medio de los cuales el hablante exhortaba a los demás y, asumiendo un imperativo en primera persona, se comprometía él mismo a escoger aquello que llamaba «bueno». De este modo se añadió el «prescriptivismo» —una versión de esta doc-

2. Moore, *Principia Ethica*. Véanse sobre todo el capítulo II, sección 26, y el capítulo IV, sección 73.

trina con rasgos distintivos y que pretendo tratar más adelante— al emotivismo original. En una definición explícita del uso «prescriptivo» del lenguaje, Hare escribió:

Decimos algo prescriptivo si y sólo si, para un cierto acto A, una cierta situación S y una cierta persona P, si P asintiera (oralmente) a lo que nosotros decimos, y en S no hiciera A, lógicamente tendría que estar asintiendo de forma insincera.³

Volveré más adelante sobre esta definición. En primer lugar, debería realizar una observación más general acerca de las teorías que estoy discutiendo. Una idea característica de los autores que he mencionado, y de otros que se han inspirado en ellos, es que para realizar cualquier juicio moral sincero se requiere la presencia de un sentimiento, una actitud o una intención por parte del individuo, y que por lo tanto estos juicios van más allá de la «descripción» o la «constatación de un hecho». Tales autores reconocían, por supuesto, que el lenguaje contiene muchos términos orientados *a la vez* a la descripción y al enjuiciamiento moral, como «coraje» o «justicia», pero según ellos el juicio moral no se puede reducir al contenido «descriptivo»; es necesario añadir los sentimientos o las disposiciones de conducta del hablante para obtener una evaluación. De ello surge la distinción aparentemente incuestionable entre el lenguaje «descriptivo» y el «evaluativo», que se da más o menos por supuesta en buena parte de la ética contemporánea.

3. Hare, *Moral Thinking*, pág. 21.

Algunas versiones tempranas de esta teoría sugerían que la consistencia era la única exigencia que podía imponer algún límite a las clases de acciones a las que se podían aplicar expresiones como «moralmente bueno» o «moralmente malo». De este modo el elemento extra que supuestamente se requería en el juicio moral podía conservar su autonomía e integrarse en sistemas morales ajenos, enfrentados al nuestro o incluso en abierta contradicción con el nuestro; el hecho de que no existiera ningún instrumento lingüístico para expresar la «aprobación moral» o la «desaprobación moral» en toda su pureza se consideraba un mero accidente del lenguaje. Estas versiones tempranas eran por lo tanto radicalmente subjetivistas e incluso admitían como supuestos «juicios morales» ideas tan estrafalarias como que es malo correr alrededor de los árboles dejándolos a mano derecha o contemplar puercoespines a la luz de la luna, con lo que se abría una fuente inagotable de conflictos morales irresolubles. En la actualidad, según creo, se reconoce habitualmente que existe cierto límite en los contenidos que se pueden considerar de modo inteligible como parte de un sistema moral. Es más, el propio Hare ha señalado que a partir del prescriptivismo universalizado se puede derivar en realidad una versión bastante restrictiva del utilitarismo.⁴ La batalla que pretendo librar no es, por lo tanto, la antigua batalla contra el subjetivismo de la «libertad para todos». El objetivo de mis críticas se puede encontrar tanto en las versiones más tempranas como en las más recientes del no-cognitivismo. Incluso si aceptamos las limitaciones más estrictas sobre el «contenido descriptivo» —incluida la idea de

4. Hare, *Freedom and Reason*, en especial el capítulo 7.

Bentham de que palabras como «derecho» y «deber» sólo tienen sentido si las usamos en relación con el principio de la mayor felicidad posible, y no en otro caso—, el juicio moral, de acuerdo con estas teorías, seguiría sin poder ser reducido a la «descripción». ⁵ Una persona podría estar convencida de la utilidad —o lo que sea— de cierta clase de acciones, pero no realizaría ningún juicio directo y sincero —en realidad no podría hacerlo— acerca de su bondad moral a menos que encontrara dentro de sí los sentimientos y las actitudes adecuadas, o estuviera dispuesto a dar el paso de comprometerse a actuar de cierto modo. Para que haya evaluación moral, se requiere la presencia de algún elemento «conativo» además de la creencia en ciertas cuestiones de hecho.

Así pues, lo que intentaban hacer todas estas teorías era definir las condiciones de uso de enunciados como «Romper promesas es moralmente reprobable» en términos de algo que debe cumplirse acerca del hablante. Éste debe tener ciertos sentimientos y actitudes; debe comprometerse a actuar de cierto modo; en último término, debe sentir remordimientos en caso de no hacerlo así. *El significado tenía que ser explicado en términos de la actitud, la intención o el estado mental del hablante.* Y ello establecía una frontera entre los juicios morales y las aserciones, en el sentido de que las condiciones de verdad definen, y puede que agoten, el significado de las segundas, pero no el de los primeros. De este modo parecía que se había logrado distinguir los *hechos*, relativos a las aserciones, y los *valores*, relativos a la expresión de sentimientos, actitudes o compromisos de

5. Véase Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, capítulo 1, parágrafo 10.

acción. Las proposiciones acerca de cuestiones de hecho eran válidas si se cumplían sus condiciones de verdad, pero los juicios morales, a través de sus condiciones de enunciación, estaban esencialmente vinculados al estado subjetivo del hablante individual.

Son este tipo de cosas las que me parece que están del todo equivocadas y a ellas me refería en la conferencia «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?», sobre la que se basa este capítulo. Pero entonces ¿dónde está el error? El error consiste en definir aquello que hay de «especial» en los juicios morales de tal modo que no pueda ser explicado a partir de las razones en las que se basa el juicio moral. Sean cuales sean las «razones» ofrecidas, puede ser que una persona no esté en condiciones o incluso no sea capaz de realizar un determinado juicio moral porque no *tiene* la actitud o el sentimiento adecuados, no se encuentra *en* el estado mental «conativo», no está *preparada para* tomar la decisión de actuar: cualquier cosa que haga falta según la teoría. Lo que niego es que exista esta frontera entre las razones y los juicios morales. Desde mi punto de vista no existen tales condiciones en relación con los juicios morales y, por lo tanto, tampoco existe tal frontera.

Sin embargo, no se trata de que a los filósofos morales de mediados de siglo les diera un ataque de locura colectiva y que todavía hoy estén bajo su influencia. Sus teorías pretenden dar cuenta de algo que ciertamente caracteriza los juicios morales: que la moral es una «guía para la acción»,* un carácter sobre el que insistió Hume y que puso como fundamento de su filosofía moral. La moral, decía Hume, es necesariamente prác-

* En inglés: «*action-guiding*». (N. del t.)

tica, se orienta a la producción y a la evitación de la acción; me referiré a ello con el nombre de «condición de practicidad de Hume». ⁶ No estoy negando que debamos dar respuesta a esta exigencia. Mi argumento es más bien que las teorías que estoy discutiendo trataron de darle respuesta de forma equivocada. Éste es, en esencia, el tema de este capítulo.

Si pretendo demostrar mi tesis, naturalmente, lo que debo hacer es ofrecer una alternativa a la forma no-cognitivista de explicar que el juicio moral sea esencialmente una «guía para la acción». Luego, ¿cuál es mi versión del tema? Para decirlo brevemente, que la forma de dar respuesta a la exigencia de Hume reside en la idea (muy anti-humana) de que actuar moralmente forma parte de la racionalidad práctica.

Soy perfectamente consciente de que plantear esta idea parecerá toda una temeridad: algo así como introducir la cabeza, filosóficamente hablando, en la boca del león. Pues ¿acaso no resulta difícil defender siquiera la coincidencia entre la acción moral y la racional? ¿Qué decir, en último término, de aquellos casos problemáticos en los que la justicia o la caridad impiden tomar la única salida posible en una situación desesperada, en la que puede estar en juego incluso la vida del agente? ¿Acaso no se ha peleado durante años David Gauthier, por ejemplo, con gran energía y talento, con el problema de la demostración de la racionalidad de la acción justa? ⁷ ¿Y acaso no es éste el mismo obstáculo

6. Véase Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, parte I, sección I, e *Investigación sobre los principios de la moral*, sección 1.

7. Véase Gauthier, *La moral por acuerdo*.

contra el que me he estrellado repetidamente yo misma, al intentar superarlo, ahora por este lado, ahora por aquél, desde «Moral Beliefs» en 1958 hasta «Morality as a System of Hypothetical Imperatives» en 1972? Todo esto es cierto y si tengo la esperanza de alcanzar un mejor resultado en esta ocasión es porque pienso que ahora entiendo por qué era imposible que lo consiguiera en las anteriores. Dicho en pocas palabras, era porque todavía conservaba una teoría más o menos humana acerca de las razones que mueven a la acción y daba por sentado que estas razones debían basarse en los deseos del agente. Ciertamente, en un artículo escrito en 1972 acepté (de modo algo inconsistente con mis dudas acerca del estatus racional de la moral) que las consideraciones basadas en el propio interés tienen una fuerza motivadora independiente.⁸ Pero esto no contribuía demasiado a la defensa de la racionalidad de la justicia desinteresada, que me inclinaba a restringir, de forma más bien escandalosa, a aquellas personas que podían ser descritas, en atención a la naturaleza de sus deseos, como amantes de la justicia. En consecuencia, mis críticos me han acusado, con razón, de reintroducir la subjetividad al nivel de la racionalidad, mientras sigo insistiendo en la objetividad de los criterios sobre el bien y el mal moral.

Al igual que otros, en aquella época daba por sentado que un debate sobre la racionalidad de la acción moral tenía que partir de una u otra teoría acerca de aquello en lo que debía consistir una razón para actuar: lo cual favorece más bien una teoría de la satisfacción de los deseos, con un privilegio especial para las conside-

8. Foot, «Reasons for Action and Desire».

raciones basadas en el interés personal. En la actualidad creo que tanto la teoría de la racionalidad basada en el propio interés como la teoría de la racionalidad como satisfacción del deseo están equivocadas. Es más, parece haber un error de *estrategia* en el intento de acomodar la racionalidad de la acción moral en una de estas teorías: tal empresa supone que partimos de una teoría de la acción racional para luego esforzarnos tanto como podemos por encajar en ella la racionalidad de los actos de justicia y caridad.

Aunque no creo que llegara a desarrollarla él mismo, la idea de que esto era un error de estrategia me fue sugerida por mi amigo Warren Quinn y se halla implícita en el ataque a las teorías humeanas de la racionalidad, neutrales respecto a los fines, que plantea en un importante artículo, «Putting Rationality in its Place», reeditado en la colección de artículos que lleva por título *Morality and Action* tras su tan lamentable y temprana muerte. ¿Qué *importancia* tendría la racionalidad práctica, preguntaba Quinn, si fuera racional perseguir cualquier deseo, incluso uno despreciable? Al plantear esta pregunta estaba cuestionando si es correcto pensar que la acción moral debe ser subsumida bajo una concepción preestablecida de la racionalidad práctica, lo cual me parece una observación de una importancia extraordinaria. Mi propia opinión, y tal vez también la suya en aquel momento, es que no se puede «encajar» nada *en esta dirección*. En consecuencia, no me interesa presentar los planteamientos rivales del interés privado y la mayor satisfacción posible de los deseos como formas de entender la racionalidad práctica, y luego tratar de explicar, tal como hacen Gauthier y tantos otros, la racionalidad de la acción moral en términos de quién es

el que gana. Pero tampoco pienso, por otro lado, que todo lo que entendemos por racionalidad práctica pueda ser incluido bajo el rótulo de «moral», en el sentido en el que interpretamos habitualmente el término.

Tal como lo veo yo, la racionalidad que hay detrás de acciones como decir la verdad, mantener una promesa o ayudar a un vecino, por ejemplo, es *paralela* a la racionalidad que hay detrás de las acciones dirigidas a la supervivencia, así como a la de la búsqueda consciente y esmerada de otros fines más inocentes; y cada una de ellas constituye una parte o un aspecto de la racionalidad práctica. Es más, los diferentes tipos de consideraciones son paralelas en el sentido de que cualquier juicio acerca de lo que exige la racionalidad práctica debe tomar en consideración las interacciones que existen entre ellas: la influencia tanto de aquellas a las que atribuimos valor moral como de aquellas a las que no se lo atribuimos. Así, no siempre es racional prestar ayuda allí donde se necesita, o mantener una promesa, o incluso, creo, decir siempre la verdad. Si se quiere decir que las «consideraciones morales» siempre «pasan por delante», no puede ser en relación con estas consideraciones particulares que estamos viendo, sino más bien en relación con el juicio general acerca de aquello que debemos hacer, una vez considerados todos los factores. Establecer este orden de preferencia significa, en mi opinión, conservar la cabeza y tener presente que algunas expresiones implican un juicio general y otras no: por ejemplo la imprudencia sí, ya que es por definición contraria a la racionalidad, mientras que el autosacrificio no. Si dejamos a un lado esta complicación, nada nos impide pensar en los diferentes requisitos de la racionalidad como si fueran paralelos. Más adelante de-

fenderé que se puede encontrar una unidad detrás de las diferentes razones en las que se basa la racionalidad práctica que tal vez no resulte evidente a primera vista. En este punto lo que me interesa es insistir en que, según mi concepción de la relación que existe entre la bondad de una elección y la racionalidad práctica, la prioridad corresponde a la primera. Lo que quiero decir, sintetizando, es que no existe ningún criterio de racionalidad práctica que no *sea derivado* del criterio que determina la bondad de la voluntad.

Pero se me preguntará: ¿cómo es posible que eso sea así, si tenemos en cuenta que a menudo se debe cumplir lo prometido, se debe decir la verdad o se debe socorrer a otras personas aunque eso vaya en contra del propio interés o de los deseos del corazón?

Creo que la demostración debe comenzar con una serie de observaciones acerca de la naturaleza de la virtud. Forma parte del concepto de virtud el hecho de que si una persona es virtuosa realiza buenas acciones, o lo que es lo mismo, actúa adecuadamente. Poseer una virtud implica que aquel que la posee actúa adecuadamente, y debemos investigar qué es lo que esto significa y qué es lo que no significa.

Por ejemplo, ¿qué es lo que distingue a una persona justa de una que no lo es? ¿El hecho de que cumple sus compromisos contractuales? La respuesta no puede ser ésta, ya que puede haber circunstancias que lo hagan imposible. Y tampoco puede ser el hecho de que salva vidas en lugar de matar a personas inocentes, ya que puede ser que mate a muchos más de los que salve a causa de un accidente del que no tenga ninguna culpa. «Naturalmente —podría decir alguien en este punto—, lo que cuenta es la intención de la persona justa, no el

resultado que obtiene efectivamente.» Pero entonces, ¿por qué no decir que la característica distintiva de las personas justas es que *para ellas ciertas consideraciones cuentan como razones para actuar, y como razones de un determinado peso?* ¿Por qué habría de ser distinta de otras virtudes, como por ejemplo la caridad, el valor o la templanza? Las personas poseen estas virtudes en la medida en que reconocen que ciertas consideraciones (como por ejemplo el hecho de que se haya realizado una promesa, o que un vecino tenga una necesidad) constituyen poderosas razones para actuar y, en muchos casos, razones ineludibles. Tales personas reconocen estas razones y actúan en base a ellas.

Así pues, el calificativo de «justo» aplicado a un hombre o a una mujer se refiere a su manera de ser en relación con la aceptación de un cierto grupo de consideraciones como razones para actuar. Si la justicia es una virtud, entonces esto es lo que la virtud de la justicia rectifica, es decir, esto es lo que corrige. El hecho de que una persona sea físicamente fuerte, se mueva bien, hable bien o vea bien no forma parte de la bondad en cuanto bondad de la voluntad. Lo que debe hacer es actuar bien en un sentido que depende al menos en primer lugar del reconocimiento de la fuerza que tienen ciertas consideraciones particulares en cuanto razones para actuar: depende de este reconocimiento y de la influencia que tiene sobre lo que hace. La persona justa *tiene el propósito* de mantener sus promesas, pagar sus deudas y defender a aquellos cuyos derechos están siendo violados, en la medida en que la justicia requiera estas acciones. De modo parecido, reconoce ciertas limitaciones en lo que haría para alcanzar un fin determinado, incluso uno virtuoso; puede que no esté dispuesto a

matar a un inocente para evitar que alguien mate a un número mayor de personas, aunque tal vez sí (para emplear uno de los múltiples ejemplos memorables de Elizabeth Anscombe) estaría dispuesta a destruir la propiedad de una persona para detener la propagación de un incendio. Análogamente, si la caridad es una virtud es porque hace que las acciones de aquel que la posee sean buenas en relación con propósitos como el de aliviar la pobreza. También en este caso se trata de reconocer ciertas consideraciones particulares como razones para actuar, y luego actuar de acuerdo con a ellas.⁹

Ahora bien, al describir las virtudes en términos de a) el reconocimiento de ciertas consideraciones particulares como razones para actuar y b) la acción pertinente, no hago más que expresar ideas antiguas y familiares acerca de la bondad moral. Pero ¿cómo se puede negar que todo lo dicho se refiere también a la racionalidad práctica? He estado hablando sobre la bondad humana en relación con el reconocimiento de razones y la actuación sujeta a razones, y si esto no es racionalidad práctica me gustaría saber qué lo es. La respuesta de aquellos que sostienen una teoría preconcebida sobre la racionalidad práctica será, sin duda, que la racionalidad consiste en la persecución del propio interés según es percibido; o bien la persecución, consciente y esmerada, de la satisfacción de la mayor cantidad posible de los deseos actuales; y cada una de estas respuestas supone que sólo una de las dos teorías rivales ofrecé

9. El hecho de que la posesión de una determinada virtud tenga implicaciones que van más allá de las acciones o incluso de las intenciones recibirá un tratamiento especial más adelante en este libro. Véase el capítulo 4.

el concepto de racionalidad práctica. Lo mínimo que estarían dispuestos a decir es que estas teorías ofrecen una explicación válida de la racionalidad práctica que se puede plantear como alternativa a la que ha surgido de nuestra argumentación sobre la justicia y la caridad en cuanto virtudes relacionadas con la actuación sujeta a razones. Pero ya indiqué antes que esto era un error: que no deberíamos pensar en términos de teorías rivales, sino en términos de distintas partes de la racionalidad práctica, ninguna de las cuales debería ser confundida con el todo. Una acción puede ser contraria a la racionalidad práctica porque es deshonesto o no respeta los derechos de los demás; *o bien* porque es irracionalmente imprudente; *o bien* porque el agente es, por ejemplo, descuidado, tímido o desganado en la persecución de sus objetivos.

Dado que existe tal diversidad de casos, que puede o no ser útil intentar categorizar, no resulta sorprendente que la categoría genérica «irracionalidad práctica» y otras parecidas como «contrario a la razón práctica» sean compatibles con diferentes descripciones subsidiarias. No pretendo iniciar aquí una discusión sobre matices de uso lingüístico: por ejemplo, en qué casos es más adecuado usar el término «irracional» o bien «irrazonable». Es evidente que términos como «tonto», «estúpido» o incluso «irracional» en su uso corriente no describen adecuadamente, por ejemplo, las acciones de los Great Train Robbers;* a pesar de lo cual su deshonestidad y su indiferencia criminal hacia la vida del conduc-

* Los Great Train Robbers fueron una banda criminal británica famosa por haber asaltado un tren de la línea Glasgow-Londres en 1963. (*N. del t.*)

tor del tren hacían que sus acciones fueran contrarias a la justicia y, por lo tanto, de acuerdo con la perspectiva que estoy defendiendo, también contrarias a la racionalidad práctica. Basar un argumento acerca de la razón práctica en una expresión particular desligada de su aplicación genuina no sirve para nada más que para aumentar la confusión, y eso fue lo que hizo Allan Gibbard cuando supuso que el contenido de un juicio moral era expresable en términos de algo que tiene o no tiene «sentido».¹⁰ como si *eso* fuera la forma de expresar lo que había de malo en las acciones de los ladrones de trenes, o en el trato que daba el terrateniente británico Rachmann, notorio por sus prácticas usureras, a sus arrendatarios.

No hay duda de que existen diferentes clases de casos de «contravención de la razón», y no es sorprendente que se pueda contravenir la razón en más de un sentido al mismo tiempo. Una vez leí el caso de un ladrón al que atraparon porque se sentó a ver la televisión en la casa que estaba robando, con lo que añadía la «contravención de la razón» de la imprudencia a la de la deshonestidad. En la medida en que cometió el error de no apresurarse a escapar con el botín, podemos decir que *debería* haberlo hecho, si queremos. No se deduce de ello, sin embargo, que su actuación habría sido buena en caso de que hubiera evitado la imprudencia, porque nadie puede actuar con plena racionalidad práctica cuando persigue un mal fin.¹¹

Creo que es posible descubrir, aunque todavía no aparezca demasiado claramente, el hilo común que une

10. Véase Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, por ejemplo págs. 7, 37, 38.

11. Véase el capítulo 4 del presente libro.

estos diferentes aspectos de la racionalidad práctica. La noción de base es la bondad de los seres humanos en relación con sus acciones; lo cual significa, como ya hemos dicho, la bondad de la voluntad más que la de cosas tales como la vista, la destreza o la memoria. Kant tenía toda la razón al decir que la bondad moral era la bondad de la voluntad; la idea de la racionalidad práctica pertenece a esta categoría en toda su extensión. Parece haberse equivocado, sin embargo, al pensar que una concepción abstracta de la razón práctica, aplicable a los seres racionales en cuanto tales, pudiera llevarnos hasta algo remotamente parecido a nuestro código moral, ya que la evaluación de las acciones humanas depende también de algunos rasgos esenciales y específicos de la vida humana.

Elizabeth Anscombe plantea esta dependencia de la moral respecto de la vida de nuestra especie en un pasaje de su artículo «On Promising and its Justice». Allí señala una serie de hechos acerca de la vida humana que generan la necesidad de que los seres humanos puedan comprometerse mutuamente a actuar a través de instituciones como la promesa, en la medida en que existen escasas formas alternativas fiables de hacer que una persona haga lo que otra quiere. Y deberíamos añadir que de ello pueden depender cuestiones de la mayor importancia, como por ejemplo que alguien cuide de los hijos de uno después de la propia muerte. Examinaré con mayor detalle la argumentación de Anscombe acerca de la institución de la promesa en el capítulo 3.

Anscombe escribe: «[O]bligarnos unos a otros a hacer cosas sin emplear la fuerza física es una necesidad para la vida humana, y lo es más allá de cuanto se pue-

da conseguir por [...] otros medios». ¹² Anscombe está llamando la atención aquí sobre algo a lo que se refiere en otros pasajes como una «necesidad aristotélica»: aquello que es necesario porque y en la medida en que hay algún bien que depende de ello. ¹³ Nos remitimos a la misma idea cuando decimos que las plantas necesitan agua, que los pájaros necesitan construir nidos, que los lobos necesitan cazar en grupo y que las leonas necesitan enseñar a sus cachorros a matar. Estas «necesidades aristotélicas» están en función de las necesidades de la especie animal o vegetal en cuestión, de su hábitat natural y de su repertorio de formas de relacionarse con él. Todos estos elementos juntos determinan en qué consiste que un miembro de la especie en cuestión sea tal como tiene que ser y actúe tal como tiene que actuar. ¹⁴ Y a pesar de las enormes diferencias que existen entre la vida de los seres humanos y la de los animales o las plantas, podemos ver que los defectos y las excelencias de los seres humanos se relacionan de un modo parecido con aquello que los seres humanos son y con aquello que hacen. No necesitamos zambullirnos como los alcatraces ni ver en la oscuridad como los búhos; pero nuestra memoria y nuestra capacidad de concentra-

12. Anscombe, «On Promising and its Justice», *Collected Philosophical Papers*, vol. III, pág. 18.

13. *Ibid.*, págs. 15, 18-19; «Rules, Rights and Promises», *Collected Philosophical Papers*, vol. III, págs. 100-101; «On the Source of the Authority of the State», *Collected Philosophical Papers*, vol. III, pág. 139.

14. He estado empleando el término «especies», pero sería mejor utilizar la expresión «forma de vida», tal como hace Michael Thompson. (En este punto estoy especialmente en deuda con su obra.)

ción deben ser tales que nos permitan aprender el lenguaje, y nuestra vista debe ser tal que nos permita reconocer las caras a primera vista; y al igual que las leonas, los padres humanos son deficientes si no enseñan a sus hijos las habilidades que necesitan para sobrevivir. Es más, en la medida en que somos animales sociales, dependemos los unos de los otros del mismo modo que los lobos que cazan en grupo, con una cooperación que depende de factores especiales como la existencia de acuerdos convencionales. Al igual que los animales, hacemos cosas que beneficiarán a otros más que a nosotros mismos: no es una buena idea evaluar la bondad de las acciones humanas únicamente por referencia al bien que cada persona se procura a sí misma. Uno se pregunta si aquello que nos inclina hacia una concepción egoísta de la racionalidad práctica no será un último vestigio de la doctrina del egoísmo psicológico —la creencia de que toda acción *humana* se dirige a procurar el bien del propio agente—, hoy completamente desacreditada. No sé qué otra cosa podría hacernos pensar que la evaluación del comportamiento sujeto a razones debe tener una estructura conceptual completamente distinta de la evaluación del comportamiento de un animal. Y seguramente nadie negará que algo va mal en un lobo insolidario que se alimenta con los demás pero no participa en la cacería, o en un miembro de la especie de las abejas de la miel que descubre una fuente de néctar pero no muestra su localización a las demás con su comportamiento. Estos individuos insolidarios que, sin embargo, pertenecen a una especie cuyos miembros trabajan en grupo son tan *deficientes* como aquellos que tienen un defecto en el oído, en la vista o en su capacidad motriz.

Todo ello me lleva a considerar seriamente la idea de que la evaluación moral y la evaluación del comportamiento de los animales tienen una base muy parecida. Sin embargo, debo insistir en la importancia de no subestimar las diferencias que introduce la capacidad humana para la comunicación y el razonamiento. Los bienes que dependen de la cooperación humana, así como de cosas tales como el respeto por la verdad, el arte y la enseñanza, son mucho más variados y difíciles de delimitar que los *bienes* animales. Los animales se distinguen de nosotros también porque para hacer lo que tienen que hacer —aquello que necesitan y que está dentro de sus capacidades— no tienen ninguna necesidad de comprender por qué lo hacen; en cambio, un ser humano puede y debe comprender que existe un motivo, por ejemplo, para mantener una promesa o comportarse honestamente, y debe saber cuál es ese motivo. Esto último puede parecer una exigencia excesiva, pero en realidad no es difícil conseguir ese grado de comprensión humana. Todos sabemos lo suficiente como para decir: «¿Cómo podríamos seguir adelante sin justicia?», «¿Adónde iríamos a parar si nadie ayudara a nadie?», o «¿Cómo nos las arreglaríamos si no fuéramos capaces de tomar decisiones entre todos?».

Cualquier persona que piense acerca de ello se dará cuenta de que los seres humanos tienen necesidad de aprender y seguir las normas de una moral. No podemos avanzar sin ella. Y ésta es la clave para responder correctamente al reto que planteé en «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», donde pregunté por qué debíamos considerar que ser moral era racional y que, en cambio, seguir las normas de un duelo o las estúpidas normas de la etiqueta no lo era. En el mismo ar-

título yo ofrecía un pésimo intento de dar respuesta a mi propia pregunta, pues estaba todavía bajo la influencia de las ideas humeanas acerca de la racionalidad práctica, y consideré irrelevante precisamente aquello que ahora aparece como lo más relevante de todo.¹⁵

Más tarde, Warren Quinn me ayudó a ver que tras este cambio de perspectiva podía reivindicar cuando menos que había encontrado la base de una teoría unificada de la racionalidad. Pues si las virtudes que hoy consideramos lo suficientemente valiosas como para llamarlas virtudes morales, y que a menudo contrastan con la prudencia, constituyen «necesidades aristotélicas» de los seres humanos, también debe serlo una dosis razonable de egoísmo, aunque sólo sea porque una vez llegados a la edad adulta podemos cuidar de nosotros mismos mucho mejor de lo que puede hacerlo ninguna otra persona.¹⁶ El bien depende, también, de la búsqueda consciente y esmerada de muchos otros fines particulares y, en general, de la satisfacción de los apetitos y los deseos.

Ya es hora de que vuelva a la línea principal de mi argumento contra el no-cognitivism. Si afirmo que

15. Recuerdo que fue una observación de Rosalind Hursthouse durante un debate lo que me puso en el buen camino acerca de esta cuestión. Véase también Hursthouse, *On Virtue Ethics*, en especial los capítulos 9 y 10.

16. En teoría, todo esto podría ser distinto, naturalmente, en el caso de otro tipo de seres racionales. Podría ser que fueran incapaces de pensar con calma sobre su propio futuro y se hubieran inventado un «sistema de compañerismo» por el cual cada persona contara con otra que cuidara de él. A nosotros este sistema nos parecería extremadamente inadecuado, a excepción de la educación de los niños mientras son pequeños.

puedo interpretar el carácter de «guía para la acción» que tienen los juicios morales en términos de la racionalidad práctica de la acción moral es precisamente porque considero que la racionalidad práctica está determinada de este modo. Y por favor adviértase que no he reintroducido, a través del concepto mismo de racionalidad práctica, ninguna condición subjetiva (centrada en el agente) en el juicio moral. No he suscrito ninguna teoría de la racionalidad práctica humeana, basada en los deseos: y tampoco tengo ningún motivo para asumir la concepción «expresivista» de Gibbard sobre lo que hacemos cuando decimos que una acción determinada es racional. Nada de lo que he dicho tiene que ver con algo de este estilo.

Así pues, si tengo razón en lo que digo acerca de la racionalidad práctica y de las razones en las que se basan sus juicios, y también tengo razón al considerar que aquello que dijo Elizabeth Anscombe acerca de la institución de la promesa no es más que una aplicación particular de un criterio general (*propio de la especie*) de evaluación, estoy en condiciones de afirmar que he encontrado, en principio, la forma de dar una respuesta no subjetivista —plenamente cognitivista— a la exigencia de Hume de reconocer el carácter «necesariamente práctico» de la moral. Las consideraciones acerca de cuestiones tales como las promesas, las relaciones entre vecinos o la ayuda a los necesitados mantienen la misma clase de relación con las razones que nos mueven a actuar que las consideraciones basadas en el propio interés o en el cálculo de medios y fines: la relación pasa en todos los casos por el concepto de racionalidad práctica y las condiciones objetivas de la vida humana. En este sentido pienso que podemos poner esperanzas

en el proyecto de elaborar una alternativa cognitivista a teorías como el emotivismo, el prescriptivismo y el expresivismo: una alternativa que sepa explicar precisamente aquello que éstas pretendían explicar, es decir, la relación necesaria que existe entre el juicio moral y la acción.

Estoy segura de que en este punto se me objetará que aunque esta línea de razonamiento me haya permitido señalar un cierto vínculo conceptual entre el lenguaje moral y la acción, en el sentido de que el juicio moral habla de las razones que hay para hacer algo, esto no significa que haya situado el vínculo en el lugar adecuado. La razón es que la relación que se ha establecido entre el juicio moral y la acción, se dirá, no vale para *todos y cada uno de los individuos*. Esto, sin embargo, es algo que estoy dispuesta a discutir. Desde el punto de vista de la «racionalidad práctica», un juicio moral dice algo acerca de las acciones de cualquier individuo al que se aplique: a saber, nos dice si tiene alguna razón para realizar o no realizar una determinada acción, sea o no consciente de esta razón y actúe o no de acuerdo con ella en caso de reconocerla. Es más, puede explicar la actuación moral de un individuo que sabe que tiene razones para actuar moralmente, puesto que actuar moralmente es un modo básico de actuar de los seres humanos. Esta idea también forma parte de mi interpretación del sentido en el que la moral es necesariamente práctica: sirve para producir y evitar acciones, *porque eso es algo que se puede conseguir mediante la comprensión de razones*.

Sin embargo, debemos tener cuidado de no asociar demasiado estrechamente el juicio moral y la acción. El sujeto de un verdadero juicio moral no siempre hace lo

que debería hacer de acuerdo con éste, ya que puede no reconocer su verdad, y puede ser que no la obedezca incluso a pesar de reconocerla. Por mucho que reconozcamos la fuerza de la «condición de practicidad» de Hume, debemos dejar un margen para la ignorancia, la debilidad de la voluntad y también para el fenómeno de la desvergüenza. El hecho de que mi concepción de la «racionalidad» deje un margen para esto último debería considerarse una virtud más que un defecto. Sin duda, es bastante difícil encontrar auténtica desvergüenza (incluso hoy), al menos en los círculos en los que viven la mayoría de los filósofos. Pero es importante darse cuenta de que la desvergüenza puede coexistir con el uso del lenguaje moral y que no es lo mismo que la insinceridad. Una vez, por ejemplo, leí las declaraciones de un miembro de un grupo de gamberros de ciudad que había salido un día al campo a cazar un pequeño e inofensivo animal y, a pesar de que el individuo era presentado como la «conciencia del grupo», decía lo siguiente: «Sé que voy a estar en la tierra 70 años y que después no iré a ninguna otra parte. Si decido pasar un día en el campo haciendo lo que me apetezca, pues lo haré». Y también leí el caso de un político de Brooklyn que tuvo la caradura de decir que aunque la gente piensa que es duro defender la justicia, lo verdaderamente duro es hacer lo que él hacía, «defender día tras día, semana tras semana, la injusticia». Igual que Alec D'Uberilles en la novela de Hardy, este político podría haber dicho «He vivido haciendo el mal, y voy a morir haciendo el mal», que tiene el mismo significado pero desprovisto de cualquier intención de reforma.

Es cierto que existen algunas personas que tratan de esconder su propia desvergüenza lanzando un ataque

contra la moral. Pero más personas de las que estamos dispuestos a admitir son simplemente desvergonzadas. ¿Acaso estas personas no «suscriben la norma» de la justicia y la caridad, por emplear las mismas palabras que emplea Gibbard para expresar lo que considera un determinado estado mental en relación con el juicio moral? Pues bien, no tengo claro lo que se quiere expresar con esta formulación tan elucubrada. Supongo que la mayoría de los criminales no piensan demasiado en cuestiones morales y en esto se parecen bastante a un político británico que ofreció la siguiente respuesta al ser preguntado acerca de un asunto sucio relacionado con el tráfico de armas: «Intento no llenarme demasiado la cabeza con lo que un grupo de extranjeros le haya podido hacer a otro grupo de extranjeros». Supongo que se puede eludir la cuestión de si uno «suscribe» o «no suscribe» la moral, o una parte de la moral, con sólo negarse a pensar en ello; y supongo que eso es lo que hacemos algunas veces la mayoría de nosotros. Pero no parece que D'Ubervilles perdiera de vista la moral la noche que sedujo a Tess, cuando dijo: «He vivido haciendo el mal, y voy a morir haciendo el mal»; es importante distinguir su manera de pensar de la de aquellos que podríamos llamar «inmoralistas (ideológicos)», como Trasímaco, Calicles, Nietzsche o André Gide. Éstos cuestionaban que la bondad y la maldad humanas fueran realmente lo que se suponía que eran, mientras que D'Ubervilles suscribía implícitamente las opiniones ordinarias sobre moral, tal como hacía el político de Brooklyn y tal vez también el «cazador de ciudad», quien parecía pensar que había motivos para que dejara con vida a los inofensivos animales. A diferencia de estos individuos desvergonzados, los inmoralistas presentan

argumentos en favor de un estándar distinto de bondad para los seres humanos.

Por supuesto, no estoy negando que haya muchos casos ambiguos; pero, a pesar de ello, existe el extremo de la desvergüenza y el del inmoralismo. Y no son los desvergonzados, sino aquellos que en el fondo de sus corazones están de acuerdo con Trasímaco o Nietzsche, por ejemplo, los que son *insinceros* cuando hablan igual que nosotros sobre aquello que está bien o mal.

De la línea de argumentación de este capítulo se deduce, por lo tanto, que cuando Hare dijo que el lenguaje moral era «prescriptivo» —y definió el uso prescriptivo del lenguaje diciendo que dada una proposición prescriptiva según la cual es moralmente malo hacer una acción A en las circunstancias C, si una persona asiente a ella y sin embargo hace A en C es insincera desde un punto de vista lógico— dijo algo que no es cierto.¹⁷ Los juicios morales no son «prescriptivos» *en este sentido*, aunque nos pueda interesar llamarlos de este modo por algún otro motivo.¹⁸ Todavía no se ha presentado, por tanto, ninguna razón válida para pensar que hay algún tipo de «frontera lógica» entre el juicio moral y las razones en las que se basa.

En este punto, sin embargo, debería volver a la cuestión de la «practicidad» de la moral, para ver si mi forma de interpretarla puede hacer frente a una versión

17. La réplica de Hare se puede encontrar en su artículo «Off on the Wrong Foot».

18. En otro sentido son evidentemente prescriptivos, al igual que las órdenes, las reglas, las leyes, las advertencias, los códigos de etiqueta y demás. Tal como me indicó Christopher Coope, hay una «condición de practicidad» para un buen número de partes del lenguaje.

algo diferente del no-cognitivismismo que actualmente goza de bastante popularidad. Antes señalé que el no-cognitivismismo parte de la idea obviamente correcta de que los juicios morales tienen una relación especial con las acciones que «contribuyen a producir y a prevenir», tal como dijo Hume. Pero esta relación no es contingente. Que el pensamiento de que debemos hacer algo tiene una relación con la acción que no existe en pensamientos tales como que la Tierra es redonda, que las fresas son dulces o que se han perdido muchas vidas en las guerras es algo que forma parte del concepto mismo de moral. En este capítulo he aceptado esta premisa pero la he interpretado de un modo distinto: he sugerido que si la acción moral tiene una conexión especial con la voluntad es precisamente porque es un requisito de la racionalidad práctica. Pero es justo en este punto donde algunos de mis oponentes no-cognitivistas lanzarán su ataque, oliendo la victoria. Insistirán en que el hecho de que un agente tenga una razón para hacer algo (mantener una promesa, por ejemplo) depende a su vez de sus sentimientos, pasiones o deseos. Y por lo tanto, objetarán, aunque es cierto que un juicio moral sobre lo que debo hacer implica que tengo una razón para actuar así, también parece que exige algún elemento «conativo» además del «cognitivo»: algo que tiene que ver con un compromiso de la voluntad. De este modo se sirven de una teoría no-cognitivistica, neo-humeana acerca de las razones para apoyar una concepción neo-humeana del juicio moral.

Probablemente, a muchos de sus partidarios contemporáneos les parecerá que esta concepción de las razones para la acción constituye una respuesta especialmente convincente frente a una concepción del as-

pecto práctico de la moral como la que yo he propuesto. Así, estos autores coinciden conmigo en que cuando alguien realiza un juicio moral posee necesariamente una razón para actuar. Las opiniones morales de una persona bastan en ocasiones para explicar su forma de actuar: el juicio moral le dio una «razón motivadora» para hacer lo que hizo. Y esto, según mis oponentes, señala un hecho acerca de esta persona: un hecho acerca de sus actitudes, sentimientos o deseos.

De acuerdo con la forma que acostumbra a tomar últimamente, por lo tanto, el argumento parte de la premisa de que los juicios morales son «razones motivadoras» para actuar; con lo cual se pretende decir que las personas hacen cosas simplemente porque piensan que deben hacerlas. A continuación se ofrece una singular interpretación de lo que significa que una persona tenga una razón motivadora y explicativa de sus acciones como parte de su «estado psicológico».

Esta interpretación de las razones para la acción posee un considerable poder de seducción. Se basa, sin duda, en lo que John McDowell ha llamado la concepción mecánica o hidráulica de los determinantes psicológicos de la acción: una concepción de los deseos que los toma como fuerzas que mueven la voluntad en ciertas direcciones y de acuerdo con la cual la acción es el resultado de la combinación de la creencia y el deseo.¹⁹ McDowell tiene razón al señalar que una concepción de este tipo resulta sospechosa; pero lo que debemos preguntar es: ¿qué es lo que nos ha llevado a una concepción de este tipo?, ¿qué tiene de atractivo?

19. Véase McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», págs. 8-9.

Para responder a esta pregunta será útil examinar un artículo de Michael Smith en el que defiende lo que llama «la teoría humeana de la motivación». Smith escribe lo siguiente:

El rasgo distintivo de una razón motivadora para hacer Φ es que en virtud de tener esta razón el agente se encuentra en un estado *potencialmente explicativo* del hecho de que haga Φ [...] [Y] parece formar parte de nuestro concepto de lo que significa que las razones de un agente puedan explicar potencialmente su comportamiento el que tener tales razones constituye un hecho acerca de él; es decir, que los fines que expresan estas razones son *sus fines*.²⁰

Es probable que nos sintamos atraídos por esta idea y la razón es que de forma natural pensamos del siguiente modo. Tomemos por ejemplo el caso de una persona que se deshace de todo el tabaco que tiene. Lo hace porque quiere dejar de fumar. Y quiere dejar de fumar porque desea una vejez saludable. La serie puede continuar —A porque B— pero no puede continuar indefinidamente.²¹ ¿Acaso no debe terminar con algo que el agente «simplemente quiere»; en otras palabras, con algún elemento «conativo» de su estado psicológico individual?

La pregunta pretende ser retórica, pero en realidad la respuesta es «no». Pues lo que debemos preguntar es: ¿qué hace que el agente tenga este objetivo?, ¿acaso tiembla ante la idea de padecer un cáncer a los cin-

20. Smith, «The Humean Theory of Motivation», pág. 38.

21. Véase Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I.

cuenta años?, ¿acaso se encuentra en un estado de ansiedad ante la idea de lo mucho que fuma? Es posible. Pero nada de todo esto tiene que ver con la cuestión que nos ocupa, tal como reconoce el propio Smith. Y si es así, ¿por qué decimos que el origen de todo debe ser un deseo o algún otro elemento «conativo» en el «estado psicológico» del individuo? Supongamos, en cambio, que lo importante es el reconocimiento por su parte de que tiene razones, al igual que todas las demás personas, para cuidar de su propio futuro en la medida en que se lo permitan las circunstancias. ¿Por qué no debería ser éste el punto en el que terminara toda la serie de los porqués? Aquellos que ya sean esclavos de la concepción mecánica de las operaciones de la mente lo negarán. Sin embargo, otros estarán en condiciones de preguntarse *por qué no deberíamos considerar que la serie termina con el reconocimiento de una razón para actuar*. El reconocimiento de una razón da un objetivo a la persona; y este reconocimiento, tal como he venido sosteniendo en este capítulo, se basa en hechos y en conceptos y no en ninguna actitud, sentimiento u objetivo previo. El único hecho acerca del estado mental del individuo que necesitamos para que la proposición mantenga su poder explicativo acerca del requisito de racionalidad es que la persona no niegue (por alguna extraña razón) su verdad. Y para ello sólo necesita saber, tal como saben la mayoría de las personas adultas, que es estúpido descuidar el propio futuro sin una buena razón para hacerlo. El hecho de que las personas se preocupen razonablemente por su propio futuro no necesita ninguna explicación especial; lo que necesita una explicación es el hecho de que no lo hagan. Y tampoco la cooperación humana necesita ninguna explicación

especial. La mayoría de las personas saben, por ejemplo, que no es razonable percibir beneficios y no dar nada a cambio.

Sin embargo, al rechazar la concepción neo-humeana de las razones para actuar es, en general, importante insistir en que algunas razones sí dependen de lo que desea una persona en concreto. Por ejemplo, si yo deseo ver el Taj Mahal, tengo una razón para comprar un pasaje para la India que no existe para una persona que deteste todo lo relacionado con lo oriental. Tal como diría Kant, se trata de un imperativo hipotético: si ya no deseo ver la India, es posible que la razón desaparezca. Otro ejemplo evidente es el de la persona que tiene hambre y no encuentra comida en casa, razón por la cual sale a la calle para ir a buscar algo de comer. Si no tuviera hambre, no tendría esta razón para ir y, a menos que hubiera otras razones en perspectiva, los hechos acerca del supermercado y la despensa vacía no serían suficientes para explicar por qué fue al supermercado.

Por lo tanto, mi conclusión es que la aceptación de la «condición de practicidad de Hume» no constituye ningún apoyo directo (a través de las condiciones que impone a los enunciados morales sinceros) ni indirecto (a través de la idea de que la acción puede explicarse a partir del juicio moral) para el no-cognitivismo en el campo de la ética. Por otro lado, tampoco se ha dado ningún argumento que demuestre la existencia de ninguna frontera lógica entre el juicio moral y las razones en las que se basa. Las premisas de un argumento moral sientan las bases para realizar una aserción acerca de aquello que es moralmente bueno hacer y, por lo tanto, acerca de aquello que es racional desde el punto de vista práctico. Y, *en la medida en que no se ha demostrado*

lo contrario, estas premisas podrían constituir ellas mismas la conclusión, aunque ciertamente no he sostenido que fuera así. No sé muy bien cuánto «juego» podrán dar en último término los desacuerdos entre morales y cuántas zonas oscuras y opiniones irreconciliables estaremos dispuestos a admitir. Podemos permitirnos tener una mentalidad abierta acerca de eso.

¿Qué se puede decir, entonces, acerca de la relación entre los «hechos» y los «valores»? La tesis de este capítulo es que un argumento moral se basa en último término en una serie de hechos acerca de la vida humana: hechos como los que mencionó Anscombe al hablar sobre el bien que depende de la institución de la promesa, y como los que mencioné yo misma al explicar por qué forma parte de la racionalidad de los seres humanos el hecho de que cada uno se preocupe especialmente por su propio futuro. Desde mi punto de vista, por tanto, las evaluaciones morales no se oponen a los juicios sobre cuestiones de hecho, sino que más bien se refieren a hechos de otro tipo, al igual que los juicios sobre la visión y el oído en los animales, y otros aspectos de su conducta. Creo que nadie vería otra cosa que un simple juicio de hecho en la idea de que algo va mal en el oído de una gaviota que no puede oír los gritos de sus propios polluelos, o en la vista de un búho que no puede ver en la oscuridad. De modo parecido, es evidente que se pueden hacer evaluaciones objetivas, basadas en hechos, acerca de cuestiones tales como la visión, el oído, la memoria y la capacidad de concentración humanas, a partir de la forma de vida que caracteriza a nuestra especie. ¿Por qué parece tan monstruoso, entonces, sugerir que la evaluación de la voluntad humana debería estar determinada por los hechos relativos a la naturaleza de

los seres humanos y la forma de vida de nuestra especie? Sin duda, esta resistencia tiene algo que ver con la idea de que la bondad de una buena acción tiene una relación especial con la capacidad de elegir. Pero tal como he intentado mostrar, esta relación especial no se basa en lo que piensan los no-cognitivistas, sino más bien en el hecho de que la acción moral es una acción racional y en el hecho de que los seres humanos son criaturas que tienen la capacidad de actuar de acuerdo con razones que previamente han reconocido como tales. Todo ello no impide, sin embargo, que reconozcamos el papel que desempeñan «sentimientos» como la vergüenza y la aversión (en sentido negativo) o la compasión, el orgullo y el respeto por uno mismo (en sentido positivo) a la hora de motivar la virtud en los seres humanos. Creo que David Wiggins estaba en lo cierto cuando insistía con frecuencia en este aspecto de la filosofía moral de Hume.²²

22. Véase, por ejemplo, Wiggins, «A Sensible Subjectivism?».

CAPÍTULO 2

Normas naturales

Espero que lo dicho en el capítulo anterior haya sido suficiente como para levantar dudas acerca de la necesidad e incluso la posibilidad de interpretar el «lenguaje moral» en términos expresivistas. Antes sugerí que lo que confiere a estas teorías su indudable atractivo es la «condición de practicidad de Hume» y prometí una interpretación de nuestras ideas acerca de la bondad y la maldad en la acción que cumpliría esta condición de un modo distinto. En los próximos capítulos del libro intentaré hacer realidad esta promesa.

La característica principal de mi concepción es que vincula la evaluación de la acción humana con contextos más amplios, no sólo el de la evaluación de otros aspectos de la vida humana sino también el de los juicios que evalúan las características y los comportamientos de otros seres vivos. Las teorías expresivistas tienen la notable aunque raramente mencionada consecuencia de separar radicalmente la evaluación de las acciones humanas no sólo de la evaluación de la visión, el oído y la

salud corporal de los seres humanos sino también de la evaluación de las características y los comportamientos de los animales y las plantas.¹ Está claro que ninguna teoría expresivista puede funcionar en estos otros ámbitos: nos resulta imposible interpretar el uso de la palabra «bueno» en el sentido de una «actitud favorable» cuando hablamos acerca de las raíces de las ortigas o de los colmillos de unas bestias feroces. En la actualidad se tiende a marginalizar estas evaluaciones como si fueran ampliaciones caprichosas de las evaluaciones «propia-mente dichas», que expresan nuestras actitudes, opciones prácticas o deseos. Pero cuando cierto filósofo me dijo, en su intento de explicar el significado de «bueno» en términos de elecciones, que las *buenas* raíces de los árboles son aquellas que nosotros «deberíamos elegir si fuéramos árboles», se confirmó finalmente mi sospecha acerca del tipo de filosofía de la que se trataba. Si concibiéramos la *bondad* tal como la conciben los emotivistas y los prescriptivistas nos podría parecer bastante extraño que la palabra «bueno» y otras parecidas puedan ser usadas igualmente para la descripción de seres vivos no racionales. Sin duda, podemos decir de casi cualquier cosa en el mundo que es buena o mala si la situamos en un contexto que la relaciona con alguna inquietud humana o con las necesidades de alguna planta o animal. Pero las características de las plantas y los animales tienen lo que se podría llamar una bondad o una deficiencia «autónoma», «intrínseca», o tal vez debería decir «natural», que puede no tener nada que ver con las necesidades o los deseos de los miembros de ninguna otra

1. Tanto aquí como en el resto del libro utilizo el término «animales» en el sentido de animales no humanos.

especie de seres vivos, algo que los diferencia notablemente de todas las demás cosas que se pueden encontrar en el mundo, como los ríos o las tormentas.

Parece ser que hay una «gramática» especial para los juicios acerca de la bondad o la maldad cuando se trata de un ser vivo, sea una planta, un animal o un ser humano. Ésta es, al menos, la tesis que defiende en este libro. Pienso que es fácil perder de vista esta categoría especial de la bondad; tal vez porque muy a menudo realizamos evaluaciones de otras clases, como por ejemplo cuando evaluamos objetos inanimados pertenecientes al mundo natural, como la tierra o el clima, o cuando evaluamos artefactos construidos por el hombre, como las casas o los puentes, o bien construidos por los animales, como los nidos de las aves o las presas de los castores.² Pero la bondad que predicamos en estos últimos casos, al igual que la bondad que predicamos de los seres vivos cuando los evaluamos en relación con miembros de especies distintas a la suya, es lo que me gustaría llamar bondad secundaria. Sólo en este sentido derivado podemos hablar de la bondad de la tierra o del clima, por ejemplo, en la medida en que tales cosas se relacionan con las plantas, con los animales o con nosotros. Y también atribuimos esta bondad secundaria a los seres vivos, como por ejemplo en el caso de una planta que crece tal como nosotros queremos que crezca, o en el de un caballo que nos lleva tal como nosotros queremos que nos lleve, mientras que a los artefactos les damos su

2. El caso de los artefactos resulta particularmente interesante porque en cierto sentido son evaluados como los seres vivos y en cierto sentido no. Menciono esta cuestión sólo para apartar el tema de la discusión que nos ocupa. Véase Foot, «Goodness and Choice».

nombre y los evaluamos según la necesidad o el interés al que sirven principalmente. En contraste, la bondad «natural», que según mi definición sólo es atribuible a los propios seres vivos y a sus partes, características y comportamientos, es una bondad intrínseca o «autónoma», en el sentido de que depende directamente de la relación de un individuo con la «forma de vida» que caracteriza a su especie. En el árido planeta Marte no hay bondad natural y únicamente podemos atribuir bondad secundaria a los objetos de ese planeta si los relacionamos con nuestras propias vidas o con los seres vivos que pueda haber en cualquier otra parte.

Naturalmente, tendremos que investigar por qué la bondad y la deficiencia naturales sólo pueden ser atribuidas a los seres vivos y no a otros objetos del mundo que nos rodea, como las piedras o las tormentas. ¿Qué es lo que tienen los seres vivos que nos permite atribuirles bondad en este sentido especial? ¿Por qué no podemos atribuir bondad natural, por ejemplo, a los afluentes de los ríos, cuando por sus características hacen posible que un río mantenga su recorrido progresivo natural desde las tierras altas hasta un lago o el mar?

Tal vez alguien piense que las cuestiones planteadas en los párrafos anteriores no tienen la menor relevancia para la filosofía moral, por más interesantes que puedan ser en sí mismas. Pero ésta es precisamente la idea que pretendo cuestionar. Estoy convencida de que, a pesar de las diferencias que, tal como veremos, existen entre las evaluaciones de las plantas y los animales así como de sus partes y características, por un lado, y la evaluación moral de los humanos, por la otra, descubriremos que todas estas evaluaciones comparten básicamente el mismo estatus y estructura lógicos. Pretendo mostrar que la

deficiencia moral es un tipo de deficiencia natural que no se distingue tanto como generalmente se supone de las deficiencias de otros seres vivos no racionales. Tal es la tesis que defenderé a continuación, tras una discusión sobre la «bondad natural» tal como se puede encontrar en los seres vivos no racionales.

En primer lugar, por lo tanto, examinaré la bondad natural en las plantas y los animales distintos de los seres humanos. Para ello buscaré ayuda en un artículo publicado por Michael Thompson: un artículo que admiro enormemente.

La cuestión que trata Michael Thompson en este artículo, titulado «The Representation of Life», es el modo en que los seres vivos son descritos. Su tesis es que para comprender ciertas formas características que tenemos de describir organismos individuales, debemos reconocer la dependencia lógica de estas descripciones respecto de la naturaleza de la especie a la cual pertenece el individuo. Su idea central es la dependencia respecto de la especie. Por este motivo se interesa por proposiciones del tipo «Los S son F» o «El S es F», donde «S» ocupa el lugar del nombre de una especie (o «forma de vida», término que no le importa usar en beneficio de aquellos que quieren dar al término «especie» un sentido técnico) y «F» el lugar de un predicado; así, una oración representativa podría ser «Los conejos son herbívoros» o «El conejo es herbívoro». Thompson distingue la forma lógica de las oraciones

Los S son F (Los conejos son herbívoros)

Los S hacen V (Los conejos comen hierba)

N.N. es F	(La señora Muff es un conejo)
N.N. está haciendo V	(La señora Muff está comiendo hierba)

Thompson, haciendo referencia a un artículo anterior de Elizabeth Anscombe, señala una peculiaridad de la *forma lógica* del primer par de oraciones: son lógicamente incuantificables.³ No hablan de un conejo individual, aunque naturalmente la misma forma verbal puede ser usada con tal referencia, como cuando un mago le dice a su esposa: «El conejo no tiene buen aspecto». El tipo de oraciones que le interesan a Michael Thompson, naturalmente, tampoco predicán algo de cada miembro de la especie: «Los gatos tienen cuatro patas, pero puede ser que Tibbles sólo tenga tres». El ejemplo original de Elizabeth Anscombe trataba acerca del número de dientes que tienen los seres humanos, es decir, 32, aunque la mayoría de los seres humanos han perdido unos cuantos y algunos nunca llegaron a tener el equipo completo. Se puede sostener que si «El S es F» (interpretado en este sentido) es verdadero, entonces al menos algún S tiene que ser F. Pero aunque eso sea cierto, está claro que «Algunos S son F» no abarca todo lo que expresa una proposición como ésta. Thompson habla en estos casos de un «apunte de ciencias naturales» sobre la forma de vida o especie en cuestión: sobre cómo viven las criaturas de este tipo. Y parte de su insistencia en la dependencia de las descripciones de individuos respecto a la especie a la que pertenecen consiste en señalar que sin esa referencia ni siquiera es

3. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Collected Philosophical Papers*, vol. III, pág. 38.

posible identificar en un individuo «actividades vitales» como comer o reproducirse. Comer, por ejemplo, es algo que se relaciona esencialmente, como concepto, con la alimentación y no resulta adecuadamente descrito con una exposición del proceso de ingestión, machacado, transformación y evacuación de ciertas sustancias, pues es posible que, a pesar de todo, el proceso no se oriente a la conservación de los tejidos sino, por ejemplo, a preparar una defensa como la de las mofetas. La mitosis es un proceso que tiene lugar tanto en las amebas como en los seres humanos y los libros de texto le dan un tratamiento uniforme: en el primer caso, sin embargo, se trata de la reproducción de un organismo individual y en el segundo no.⁴

Thompson también señala algunas peculiaridades de las referencias temporales que se pueden encontrar en las proposiciones de este tipo. Se dice, por ejemplo, que ciertos animales se aparean en una cierta época del año y dan a luz, o ponen sus huevos, tantas semanas o meses más tarde; pero todo esto es «una típica cuestión sobre el antes y el después: “en primavera”, “en otoño” [...] y no sobre algo que pasa ahora o entonces [...] o cuando yo era joven y cosas por el estilo».⁵ Las oraciones de ciencias naturales, a las que Thompson llama también «proposiciones aristotélicas», hablan del ciclo vital de los individuos de una determinada especie.⁶ En cierto sentido, por lo tanto, éste es el marco temporal en el que se mueven. En otro sentido, sin embargo, se requiere un marco temporal más amplio, ya que debe-

4. Thompson, «The Representation of Life», págs. 272-273.

5. *Ibid.*, pág. 282.

6. *Ibid.*, pág. 267.

mos hablar acerca de la *reproducción*, y las características de un individuo singular no pueden determinar cuándo nos encontramos ante *otro individuo del mismo tipo*.

En este punto se objetará, sin duda, que en realidad la reproducción no es algo fijo, ya que las propias especies están sujetas a cambios. Por supuesto, la objeción es importante y significa que las proposiciones aristotélicas deben tener en cuenta la existencia de subespecies adaptadas a condiciones locales. Las proposiciones aristotélicas no se ocupan, sin embargo, de la historia de las especies. La verdad de estas proposiciones es una verdad acerca de una especie determinada en un momento histórico determinado y es únicamente gracias a la relativa estabilidad cuando menos de los rasgos más generales de las distintas especies de seres vivos que las proposiciones aristotélicas son posibles. Describen cómo un tipo de planta o animal, tomado en un momento determinado y en su hábitat natural, se desarrolla, se alimenta, se defiende y se reproduce. Si disponemos de apuntes de ciencias naturales sobre la vida de un tipo determinado de seres vivos es únicamente gracias a que podemos sacar estas «instantáneas» del cuadro en movimiento de la evolución de las especies. Y si podemos ofrecer una «descripción vital» de individuos presentes aquí y ahora es únicamente porque disponemos de estos «apuntes de ciencias naturales».

Preguntémonos ahora qué relevancia puede tener todo esto para los juicios normativos que realizamos acerca de las plantas y los animales cuando decimos, por ejemplo, que una planta de nuestro jardín está enferma, o que no se desarrolla de la forma adecuada, o que una leona determinada es una madre negligente, o que un

conejo determinado no es tan fértil como deben serlo los conejos. Thompson señala que la relación que existe entre las proposiciones aristotélicas y los juicios evaluativos es efectivamente muy estrecha. De hecho, afirma que si disponemos de una proposición de ciencias naturales verdadera según la cual los S son F, entonces si un cierto individuo S —un individuo presente aquí y ahora o allí y entonces— no es F se puede decir que no es como debería ser, sino que es débil, está enfermo o es deficiente en algún otro modo.⁷ Un juicio evaluativo es el resultado de proposiciones pertenecientes a estos dos tipos lógicos distintos.

En esencia, pienso que Thompson está en lo cierto acerca de esta cuestión, aunque me parece que en su análisis de las proposiciones aristotélicas existe una laguna que deberá ser resuelta aquí: considero que no ha dicho lo suficiente para aislar el tipo de proposiciones que darán lugar a evaluaciones acerca de organismos individuales. La expresión «proposiciones de ciencias naturales» puede resultar ambigua, en la medida en que no distingue explícitamente lo que me gustaría llamar la vinculación teleológica de un predicado a un sujeto que sea el nombre de una especie, de la no teleológica. Consideremos por ejemplo una oración como «El herrerillo común tiene una mancha redonda azul en la cabeza». Esta oración se parece superficialmente a «El pavo real macho tiene una cola vivamente coloreada», pero en cierto sentido es evidente que esto no es así. En efecto, si suponemos que el color de la cabeza no tiene ninguna función en la vida del herrerillo común, esto marcaría una diferencia importante con el color de la

7. *Ibid.*, pág. 295.

cola del pavo real macho: no habría nada malo en un herrerillo común de mi jardín *por el hecho* de que tuviera la cabeza descolorida; esta peculiaridad podría ir acompañada o no de alguna deficiencia. Luego, ¿cómo vamos a distinguir estos dos tipos de proposiciones? O bien, ¿cómo vamos a distinguir el caso de unas hojas que murmuran cuando hace viento del de unas flores que se abren cuando sale el sol? Se ve naturalmente que el murmullo de las hojas no tiene ninguna función en la vida de un árbol, mientras que la polinización depende de la exhibición de aromas y de colores a la luz del sol. Pero entonces debemos preguntar qué significa que algo «tenga una función en la vida» de un ser vivo. ¿En qué consiste «su vida» en este contexto? ¿Y qué significa «tener una función»?

En este punto se hace evidente el vínculo especial que existe entre las «proposiciones aristotélicas» y la teleología de los seres vivos, un vínculo que Thompson menciona pero que no llega a explorar. Las proposiciones aristotélicas son proposiciones relacionadas con la forma en que se presentan una serie de rasgos o en que se realizan una serie de operaciones entre los organismos de una determinada especie, sea en referencia al organismo como un todo, a sus caracteres o a sus partes. Sin embargo, y aquí hablo más en mi nombre que en el de Thompson, pienso que hace falta otro paso más para mostrar la conexión entre las proposiciones aristotélicas y la evaluación. Yo diría que en el caso de las plantas y de los animales no humanos todas estas cuestiones están relacionadas, directa o indirectamente, con la supervivencia, sea en el terreno de la defensa o de la alimentación, o con la reproducción del organismo individual, por ejemplo a través de la construcción de

nidos. Ésta es «la vida» característica del tipo de animal al que se refieren las proposiciones en estos casos. Algo «tiene una función» en esta vida cuando está relacionado con ella de forma causal o teleológica, del mismo modo que disponer de raíces está relacionado con la obtención de alimento y atraer a los insectos está relacionado con la reproducción en las plantas.⁸

Partimos del hecho de que las proposiciones aristotélicas se basan en algo más que en el simple recuento de cabezas. ¿Cuál es esta base? Al hablar acerca de los herrerillos comunes y los pavos reales sugerí que algunas de las proposiciones generales acerca de una especie tienen que ver con la teleología de los seres vivos de ese tipo. Hay una proposición aristotélica acerca de la especie *pavo real* que indica que el pavo real macho exhibe su espectacular cola *con el objetivo* de atraer a la hembra durante el período de apareamiento. La exhibición tiene esa finalidad. Demos a este lenguaje el nombre de lenguaje finalista. Pero hay que ir con cuidado: no hay que confundir el hecho de que haya una finalidad para lo que hace S, en este sentido, con el hecho de que el individuo S *reconozca* esa finalidad al hacerlo. Las plantas crecen hacia arriba para llegar hasta la luz, pero es una fantasía suponer que eso es lo que está intentando hacer la madrelesva o que tal es «su fin». Las aves migratorias que emprenden el vuelo para encontrar los insectos que hay al sur no reconocen tal finali-

8. Es evidente que la causalidad a la que nos referimos aquí tiene el carácter de condición necesaria más que el de condición suficiente: los peligros de la naturaleza y la existencia de una cadena alimentaria significan que es probable que muchos de los miembros de la mayoría de las especies no lleguen a vivir mucho, incluso aunque sean saludables.

dad o propósito, a pesar de que pueda decirse que tal es la finalidad o propósito de la operación.⁹ La cuestión central en todas las proposiciones teleológicas es la búsqueda de una respuesta a la pregunta: «¿Qué papel juega esto en el ciclo vital de los seres de la especie S?». En otras palabras: «¿Cuál es su función?» o «¿Cuál es el bien que produce?». ¹⁰

9. Sólo en raras ocasiones podemos decir que un animal está *intentando* hacer una cosa u otra, puede que únicamente cuando tiene varias formas distintas de alcanzar un «fin» estrechamente relacionado con estos comportamientos, como por ejemplo cuando un perro trata de salir de un cobertizo en el que lo hayan encerrado.

10. Es indispensable que no se confunda el uso que damos aquí a la palabra «función» con su uso en el marco de la biología evolucionista, donde, de acuerdo con la definición de Simon Blackburn en su *Oxford Dictionary of Philosophy*, «la función de un rasgo en un organismo se define frecuentemente en relación con el papel que ha tenido en su supervivencia y evolución genética» (págs. 149-150). Los rasgos que son funcionales en este sentido son lo que Dawkins, por ejemplo, llama «adaptaciones», en la medida en que define su significado en términos históricos y como «a grandes rasgos, un atributo de un organismo que “es bueno para algo”» (*The Extended Phenotype*, pág. 290). En estos casos parece que tiene sentido hablar del bien de una especie como si la especie fuera en sí misma un único organismo que se desarrolla gradualmente y cuya vida puede durar millones de años. Puede que se conciba la extinción de una especie como algo parecido a su muerte y, por lo tanto, como si fuera un mal, mientras que aquello que permite su supervivencia podría ser considerado «su bien». Es fácil confundir estos usos técnicos de palabras como «función» o «bien» con sus usos cotidianos, pero tienen significados distintos. Decir que un cierto rasgo de un ser vivo es una adaptación es ubicarlo dentro de la historia de las especies. Decir que tiene una función es decir que ocupa un determinado lugar en la vida de los individuos que pertenecen a esta especie en un momento determinado.

Los filósofos tienen a veces miedo de aceptar el lenguaje teleológico y tienden a considerarlo una reminiscencia de la cosmovisión según la cual toda la naturaleza era un reflejo de la voluntad divina.¹¹ Pero seguramente Thompson tiene razón cuando dice:

Se puede decir que los juicios natural-teleológicos [...] organizan los elementos de una historia natural; articulan las relaciones de dependencia entre los diversos elementos y aspectos y fases de un determinado tipo de vida.

Y por lo tanto [...] incluso si la Mente Divina *hubiera* traído a la existencia una cierta forma de vida «con el objetivo» de garantizar la abundancia de piel rosada en las costas de Monongahela, ello no tendría ningún efecto sobre la descripción natural-teleológica de tal forma de vida.¹²

En tal caso, ¿qué es lo que determina la verdad de las proposiciones teleológicas del tipo incuantificable que cumplen las condiciones de Thompson? Partimos del hecho de que aquello que determina cómo debe ser una planta o un animal individual es la forma de vida específica de la especie vegetal o animal en cuestión: las proposiciones aristotélicas nos dan el «cómo» sobre lo que sucede en el ciclo vital de esa especie. Y todas las verdades acerca de lo que hace esta o aquella característica, cuál es su propósito o finalidad, y cuándo sea pertinente su función deben estar relacionadas con es-

11. Thompson, «The Representation of Life», pág. 293-294. Véase también Lawrence, «Reflection, Practice and Ethical Scepticism», sección VI, pág. 2.

12. Thompson, «The Representation of Life», pág. 294.

te ciclo vital. Cómo *debe ser* un individuo es algo que viene determinado por aquello que necesita para su desarrollo, conservación y reproducción: esto implica, para la mayoría de las especies, la necesidad de sistemas de defensa y, para algunas de ellas, la cría de los más jóvenes.¹³

Podríamos decir, por tanto, que aquello que distingue una proposición aristotélica de una mera proposición estadística acerca de algunos o la mayoría de los miembros de una clase de seres vivos es, en parte, el hecho de que está relacionada con la teleología de la especie. Se refiere, directa o indirectamente, al modo en que una serie de funciones vitales, como por ejemplo comer, crecer y defenderse, se resuelven dentro de una especie que posee unas determinadas características y que ocupa un cierto tipo de hábitat. Es por este motivo que el murmullo de las hojas es irrelevante en este contexto mientras que no lo es, en cambio, el crecimiento de las raíces. Y éste es el motivo de que las proposiciones aristotélicas describan normas más que regularidades estadísticas. Es importante para la vida reproductiva del pavo real que su cola esté vivamente coloreada; sin embargo, de acuerdo con nuestra suposición, el azul de la cabeza del herre-rillo común no tiene ninguna importancia para «su vida» tal como la entendemos aquí. Y éste es el motivo de que la ausencia de lo uno, y no la de lo otro, constituya en sí misma una deficiencia en el individuo.

13. En la mayoría de los casos nos referimos a lo que necesita cada miembro de la especie para *su propio* desarrollo. Pero naturalmente estas necesidades también pueden referirse a un grupo, como por ejemplo la cooperación en una manada o la obediencia a un líder, y es posible que las acciones de un miembro de la especie sean más beneficiosas para otros que para él mismo.

Así, la evaluación de un ser vivo individual por sí mismo, sin referencia a nuestros intereses o deseos, es posible gracias a la intersección de dos tipos de proposiciones: por un lado, las proposiciones aristotélicas (descripciones de formas de vida propias de una especie) y, por el otro, las proposiciones acerca de los individuos particulares que son el objeto de la evaluación.

Será útil recordar en este punto los elementos que salieron a la luz en la argumentación anterior acerca del «bien» y el «mal» aplicados a las características y a los comportamientos de animales y plantas.

a) Había el ciclo vital, que en tales casos coincidía aproximadamente con la supervivencia y la reproducción.

b) Había el conjunto de proposiciones acerca de cómo lograba esos objetivos una especie determinada: cómo obtenía el alimento, cómo tenía lugar su desarrollo, de qué defensas disponía y cómo garantizaba su propia reproducción.

c) A partir de todo ello se derivaban una serie de *normas*, que requerían por ejemplo una cierta velocidad en los ciervos, visión nocturna en el caso del búho y cooperación en la caza en el caso del lobo.

d) La aplicación de tales normas a un miembro individual de la especie en cuestión permitía juzgar si este individuo era tal como debía ser o si en cambio era deficiente en mayor o en menor medida en relación con cierto aspecto.

Se podrían señalar muchos otros detalles que no son relevantes para el objetivo de este libro. Pero sí debemos decir algo más acerca del modo en que las pro-

posiciones aristotélicas acerca de «el qué y el cómo» del ciclo vital dan pie a evaluaciones normativas sobre seres vivos individuales en el aquí y ahora o en el allí y entonces del espacio y el tiempo históricos.

Tomemos como ejemplo una proposición aristotélica que establezca que el ciervo es un animal cuya forma de defensa es la huida. A partir de ella sabemos que la lentitud es un defecto o una debilidad en un ciervo. Lo adecuado para escapar de los depredadores es la velocidad y no la ferocidad o la capacidad de camuflaje. Pero hay que añadir dos observaciones a esta idea. En primer lugar, la velocidad es meramente *adecuada* para la supervivencia: en ciertas circunstancias, ni siquiera la mayor velocidad posible para un animal de esta clase sería suficiente. Es más, se puede dar el caso de que el ciervo que huye más rápidamente de un depredador sea precisamente el que caiga en una trampa.¹⁴ En segundo lugar, lo que sea la excelencia o la deficiencia depende del hábitat natural de la especie. Incluso en un zoo, un ciervo que no sea capaz de correr sigue siendo deficiente y distinto de como debería ser, como animal que basa su defensa en la huida, a pesar de que, dado el lugar en el que casualmente se encuentra ese individuo en concreto, puede ser que este hecho no suponga en su caso ninguna desventaja para la defensa, la alimentación, el apareamiento o la cría de los individuos jóvenes.

Al describir la forma de vida de ciertos animales se plantea una consideración ulterior, ya que viven de forma cooperativa. La velocidad de un ciervo es adecuada para preservar su propia vida, ya que le permite escapar

14. Igual que un arquero experto puede fallar el disparo a causa de un extraño golpe de viento.

de los depredadores. Y la visión nocturna es algo necesario para el búho si quiere sobrevivir y criar a su prole. Sin embargo, aunque es un hecho que existen muchos ejemplos como éstos en la vida de los animales, también existen lo que podríamos llamar, según el caso, bondades o deficiencias «respecto a los demás». Tomemos por ejemplo el caso de la danza de la abeja de la miel, que informa a las demás abejas sobre una fuente de alimento. Sin duda, una abeja individual que no ejecute su danza no padecerá las consecuencias de su infracción, pero el hecho mismo de que no baile es malo, dado el papel que la danza juega en la vida de esta especie de abejas. De modo parecido, la cooperación es buena en la vida del lobo y un lobo insolidario no se comporta tal como debería. Esta clase de hechos serán relevantes a la hora de considerar las analogías y las diferencias que existen entre las «formas de vida» de los animales y las de los seres humanos. En su libro *The Virtues* [*Las virtudes*], Peter Geach dijo que «Los hombres necesitan virtudes tanto como las abejas necesitan agujones», con lo que abría la puerta deliberadamente al aspecto cooperativo de virtudes como la justicia o la caridad.¹⁵ La forma en que se expresa Geach puede llevar a confusiones, por lo que prefiero decir que las virtudes desempeñan un papel necesario en la vida de los seres humanos, al igual que lo juegan los agujones en la de las abejas. El motivo es que evidentemente no podemos decir que las abejas individuales «necesitan picar», como si ellas mismas fueran a sufrir en caso de no hacerlo. Análogamente, imaginemos una especie de monos que se desparasitan unos a otros pero no a sí mismos y

15. Geach, *The Virtues*, pág. 17.

que no reciben ninguna recompensa por sus labores de desparasitación: sería equívoco decir: «Estos monos necesitan desparasitar». Tal forma de expresar las cosas podría evocar la imagen de un inquieto grupo de pequeños monos que no están tranquilos hasta que encuentran algo que desparasitar.

Por el momento abandonaremos estas consideraciones acerca de las diferentes formas que pueden tomar las proposiciones aristotélicas acerca de las plantas y los animales para resumir lo que hemos descubierto acerca de las normas naturales que se dan, con independencia de los deseos o los intereses de los seres humanos, en este dominio. Hemos visto que la bondad o la deficiencia natural en el dominio de las plantas y los animales depende esencialmente de la forma de vida de la especie a la que pertenece cada individuo. La flexibilidad es buena en una caña pero mala en un roble. (Cuando arreció el viento, el jactancioso roble de La Fontaine fue ridiculizado por una caña.) Y un explorador que, al encontrarse por primera vez con una tortuga la hubiera despreciado por ser demasiado lenta habría caído en un error. La fuerza o la debilidad de los seres vivos no se identifica de la misma forma que, por ejemplo, la dureza o la blandura de una roca. La *bondad* de las plantas y los animales reside en un conjunto de conceptos generales estrechamente relacionados como los de *especie, vida, muerte, reproducción, alimentación*, junto a otras ideas menos generales —podríamos llamarlas locales— como las de *dar fruto, comer o huir*. Asimismo, observamos que en este contexto tales palabras se usan en un sentido literal y, en cambio, fuera del dominio de los seres vivos se usan la mayoría de las veces en un sentido poético o fantasioso. Tampoco hemos

necesitado recurrir a descripciones de la forma de vida específicamente humana, como si tuviéramos que utilizar el mismo lenguaje para expresarnos. Un grupo de marcianos inteligentes que no pensarán por sí mismos en términos de bondad y maldad (incluso en el caso de que aterrizaran en la selva y no supieran nada de los seres humanos) podrían darse cuenta de que las plantas y los animales de la Tierra pueden ser descritos a través de unas proposiciones con una forma lógica especial y acabar así hablando igual que nosotros acerca de las formas de vida recién descubiertas. Tales marcianos tendrían razón al considerar la existencia de este diferente orden de cosas en el mundo como un hecho ontológico extremadamente interesante, gracias al cual habrían podido inventar y desarrollar un conjunto de conceptos que no poseían anteriormente.

Hasta ahora no se ha dicho nada acerca de la bondad primaria en los seres humanos y es esencial para mi proyecto que no haya ninguna trampa —ningún contrabando de ideas—, sino que comencemos realmente desde cero cuando intentemos comprender cómo se determina la bondad en relación con la vista, la motricidad y demás en los seres humanos, con independencia de otras cuestiones como el carácter, la acción o la voluntad, que corresponden exclusivamente a la vida humana. Pero es importante señalar que, al describir la bondad natural en la vida de las plantas y los animales, hemos estado hablando acerca de un tipo de juicios normativos sobre la bondad y la deficiencia que, incluso en este contexto, serían calificados naturalmente de «evaluativos». Cuando un filósofo afirma que el lenguaje «normativo» es algo diferente de ese tipo de discurso es probable que esté pensando que las *auténticas*

normas son algo que se «suscribe», aunque espero que los argumentos presentados en el capítulo anterior hayan contribuido a suscitar dudas acerca de si sabemos realmente lo que esto significa.¹⁶ En cualquier caso, hemos explicado las normas sobre las que hemos estado hablando hasta ahora a partir de *hechos* acerca de objetos pertenecientes al mundo natural. No hemos tenido que recurrir a la idea de que en las evaluaciones de seres vivos no humanos nuestro uso del término «bueno» deba ser explicado en términos de «elogios» ni ningún otro tipo de «acto de habla», ni tampoco como una expresión de algún estado psicológico. La tesis principal de este libro es que las proposiciones acerca de la bondad y la deficiencia en los seres humanos —incluso aquellas que tienen que ver con la bondad del carácter y de las acciones— no deben ser interpretadas en términos psicológicos. Al exponer mi punto de vista, Thompson observó con acierto que concibo el vicio como una forma de deficiencia natural y por este motivo he empleado una expresión parecida en el título de este libro.¹⁷

Sin embargo, debo ser la primera en admitir que las apariencias están en contra de mi tesis. Pues ¿acaso existe una forma de vida humana que juegue el mismo papel lógico en la determinación de la bondad en este caso que el de su equivalente en el caso de las plantas y los animales? Seguramente se plantearán objeciones a

16. ¿Acaso el político de Brooklyn del que hablamos en el capítulo 1 «suscribía» la norma que él mismo reconocía cuando afirmaba que lo realmente difícil era defender día tras día la injusticia?

17. «The Representation of Life», pág. 296.

la idea de que existe una forma de vida natural característica de la humanidad sobre la base de la cual se puede determinar aquello que vosotros o yo *debemos* hacer. ¿Qué me importa a mí a *qué especie* pertenezco? ¿Acaso no deberíamos protestar en nombre de la individualidad y la creatividad frente al argumento de la especie humana cuando se trata de aquello que yo, esta persona concreta, debo hacer?

Mi última tarea será examinar estas protestas que se plantean en nombre de la libertad y la individualidad humanas. Pero en primer lugar debemos ver qué pasa si aplicamos el esquema de Thompson a la vida humana.

CAPÍTULO 3

Transición a los seres humanos

En el capítulo anterior describí la evaluación de las propiedades y los comportamientos de los animales y las plantas considerados en sí mismos, sin referencia a aquello que nosotros podamos desear de ellos o de la utilidad que pudieran tener para los miembros de otra especie de seres vivos; así, hablaba acerca de lo que llamo excelencia o deficiencia «natural». Lo que he escrito se refiere a la bondad y la maldad y, por lo tanto, a la evaluación en su forma más general; pero podríamos haber pensado igualmente, por ejemplo, en términos de fuerza y debilidad, o de salud y enfermedad, o en general acerca de si una planta o animal determinado es o no es tal como debería ser en relación con esto o aquello.

Llamemos estructuras de normatividad natural a las estructuras conceptuales que hemos descubierto en este contexto. La siguiente pregunta que se plantea es si encontraremos la misma estructura en los juicios cuando pasemos, primero, de las plantas y los animales a los

seres humanos, y luego de la evaluación de las características y las operaciones en general al dominio especial de la bondad moral.

La idea de que cualquier rasgo o comportamiento de los seres humanos pueda ser evaluado del mismo modo que evaluamos los de las plantas o los animales puede suscitar una oposición inmediata. En efecto: decir que tal cosa es posible implica que al menos algunos de nuestros juicios sobre la bondad y la maldad en los seres humanos son verdaderos o falsos en función de las condiciones de la vida humana. E incluso si se admite la posibilidad de que algunas evaluaciones sean de este tipo —tal vez aquellas que concebimos vagamente como «meramente biológicas»—, la posibilidad de que la «evaluación moral» se encuentre en el mismo caso suscitará inevitablemente el mayor de los escepticismos. Sin duda, tal como se reconocerá inmediatamente, lo que debemos hacer es volver a pensar los problemas de la filosofía moral desde cero. Creo, sin embargo, que esta idea es sólo parcialmente cierta. Aquellos que insisten en comenzar desde cero probablemente piensan que es necesario porque el significado básico de una palabra como «bien» cuando se usa en un «juicio moral» debe estar relacionada con la expresión de preferencias o sentimientos, o con la realización de «actos de habla» como elogiar o afirmar un compromiso. Pero esta forma de intentar explicar el significado de la palabra «bueno» en los llamados «contextos morales» fue precisamente lo que criticamos en el primer capítulo de este libro. Lo escribí porque sabía que debía socavar esta idea preconcebida si quería que la propuesta de que *no hay ningún cambio en el significado de la palabra «bueno» cuando aparece en una expresión como «buenas rai-*

ces» o cuando aparece en la expresión «buenas disposiciones de la voluntad humana» fuera al menos tenida en cuenta.

Evidentemente, yo, por mi parte, no niego que se produzca un cambio característico de contexto y finalidad al pasar de la evaluación de las raíces de las plantas a la de las acciones y los deseos de los seres humanos. Sólo nos interesamos por las raíces de las plantas en los viveros, mientras que nuestro interés por la bondad de las acciones tiene que ver más bien con la elección de una manera de vivir, con la educación de los niños, o con decisiones sobre política social. En mi opinión, sin embargo, la creencia de que la palabra «bueno» tiene que significar algo distinto en el primer caso o en el segundo no es más que un prejuicio derivado del tipo de teoría ética que ha dominado la filosofía analítica durante la última mitad de siglo.

Así pues, mantengamos una posición abierta acerca de hasta qué punto necesitamos o no necesitamos comenzar desde cero al tratar el problema de la bondad o la deficiencia en la voluntad humana. Hay muchos otros sentidos en los que se puede juzgar mejor o peor a los seres humanos y lo que nos interesa ahora es saber si en todos estos casos lo que domina es la normatividad natural, o si nos vemos obligados a abandonar este esquema tan pronto como realizamos la transición a la evaluación de seres racionales como nosotros mismos.

¿Qué diferencias y similitudes encontramos después de esta transición? El cambio de sujeto supondrá, sin duda, un incremento notable en el número de aspectos susceptibles de ser evaluados, aunque sólo sea porque las vidas humanas contienen una gran cantidad de actividades de las más diversas clases. Sin embargo,

esta variedad no es en sí misma lo más interesante desde el punto de vista del filósofo, dado que como filósofos lo que queremos es comprender la *estructura conceptual* de la evaluación, más que los detalles acerca de la animación y el bullicio del mundo de la vida. Así pues, no nos interesa tanto descubrir, por ejemplo, qué es la bondad en la construcción de viviendas en contraposición con la construcción de nidos, sino más bien qué tipo de bondad asociada a la realización de estas y otras actividades puede estar relacionada con la forma de vida y el bien de nuestra propia especie.

Por lo tanto, la cuestión que nos interesa es saber si las características de los seres humanos pueden ser evaluadas en relación con el papel que juegan en la vida humana, de acuerdo con el esquema de normatividad natural que hemos encontrado en el caso de las plantas y los animales. En favor de esta idea se puede señalar el hecho de que en las evaluaciones de todo tipo de seres vivos, incluidos los seres humanos, encontramos una red de conceptos interrelacionados entre los que figuran los de *función* y *finalidad*. Naturalmente, es posible que el significado de palabras como «función» y «finalidad» varíe según si hablamos de las características y los comportamientos de los animales y las plantas, por un lado, o bien si hablamos de los mismos en el caso de los seres humanos, por el otro. Pero parece significativo que las ideas de función y finalidad estén relacionadas en ambos casos con una *forma* especial de explicación: la explicación teleológica.

Cuando preguntamos, sea en referencia a una planta o a un animal, *por qué* hace cierta cosa o posee una determinada característica, nos damos por satisfechos con una respuesta que relacione ese hecho con la forma

de vida propia de esta especie.¹ Es más, nos sorprendería que nos dijeran que al examinar los conceptos implicados no aparece ningún significado común ni ninguna estructura lógica compartida entre las evaluaciones sobre temas relacionados con la botánica o la zoología. La estructura común de la evaluación no parece verse afectada por la diferencia radical que existe entre ambas. Los animales se comportan de un modo muy distinto de las plantas, ya que la percepción tiene un papel importante en la forma que tienen de obtener su alimento, de defenderse a sí mismos y de reproducirse. Y, sin embargo, a primera vista no parece haber ninguna razón para suponer que la palabra «función» tiene un significado diferente en una oración acerca de la función de la exhibición de la cola en el pavo real o en otra que habla acerca de la apertura de una flor a la luz del sol. Parece existir una identidad en la estructura general de esta clase de explicaciones referidas al mundo de los seres no racionales, a pesar de las diferencias que aparecen en una serie de conceptos subsidiarios. No hay duda, por ejemplo, de que la respuesta a una pregunta acerca de un «porqué» relacionado con un animal puede plantearse en términos de apetitos y, por

1. Así, no lo estamos planteando como una cuestión histórica, en el sentido que Ruth Millikan, por ejemplo, da a al término «función propia» en *Language, Thought and Other Biological Categories*, capítulo 1, y en el sentido en que el término «función» se interpreta generalmente en el campo de la biología evolucionista. Tal como lo expresa David Wiggins en el *Post scriptum* 4 de *Needs, Values, Truth*, pág. 353, «realmente tenemos la necesidad de analizar en qué se *ha convertido* la moral, una cuestión sobre la que la teoría evolucionista tiene bien poco que decir».

lo tanto, no sólo en términos de lo que necesita, sino también de lo que quiere: incluso en términos de aquello que «intenta hacer». En la medida en que las plantas no tienen deseos o apetitos, ninguno de sus rasgos o comportamientos puede ser explicado en términos de aquello que quieren y aunque a veces digamos que una planta «está intentando llegar a la luz» debemos reconocer que se trata de un uso figurado de las palabras. Sin embargo, tal como se ha dicho, las diferencias entre plantas y animales no impiden que encontremos la misma estructura terminológica en ambos casos, en la medida en que se habla de bondad o deficiencia en relación con las partes, las características o los comportamientos, y en la medida en que encontramos términos como «función» o «finalidad» y expresiones como «con el objetivo de».

No obstante, sigue en pie la pregunta de si necesitamos una nueva teoría de la evaluación una vez realizada la transición de los seres no racionales a los racionales. Seguramente sí, dirán mis críticos, dado el papel que acertadamente atribuía Michael Thompson al ciclo vital de las plantas o de los animales en su análisis de la estructura conceptual sobre la que se basa la evaluación de las propiedades y los comportamientos de los organismos individuales. Pues esta clase de evaluaciones se basan en la relación que mantienen en general estas características con la forma de vida que constituye el *bien para* las criaturas de esta especie. Pero ¿acaso podemos concebir en los mismos términos lo que es el bien para los seres humanos? El ciclo vital de una planta o de un animal depende en último término de aquello que se requiere para el desarrollo, la supervivencia y la reproducción. ¿Estamos realmente dispuestos a sugerir que

debemos identificar los puntos fuertes y débiles e incluso las virtudes y los vicios de los seres humanos a partir de tales ciclos «biológicos»?

Esta pregunta, aunque cae en el error de suponer que los apuntes de ciencias naturales sobre los seres humanos pueden reducirse a términos de una vida meramente animal, plantea una cuestión extremadamente importante y difícil de resolver. Ciertamente, al describir la «bondad natural» en las plantas y en los animales nos hemos referido en varios sentidos tanto a la idea del bien de un ser vivo como a la de su bondad, y las dos ideas, aunque están relacionadas, son distintas. Ello se ve claramente al considerar la idea de beneficio en relación con una planta o un animal. Sin duda es muy frecuente que un ser vivo se beneficie por el hecho mismo de poseer mejores características y tiene que existir una conexión sistemática entre la bondad natural y la obtención de un beneficio, sea para sí mismo o bien para los demás, como sucede con las abejas cuando pican. Pero no se deduce de ello que la bondad vaya a traer un beneficio de una u otra clase en cualquier circunstancia en la que pueda encontrarse un individuo. En un ejemplo anterior planteamos la posibilidad de que fuera precisamente el ciervo más rápido el que, al adelantarse a los demás, cayera en la trampa del cazador; y la abeja que cumple con su cometido al picar al jardinero puede provocar la destrucción de la colmena.

El hecho de que una planta o un animal en concreto consiga efectivamente vivir la vida que constituye su bien depende tanto de la suerte como de sus propias cualidades. Pero su propia bondad o deficiencia viene determinada conceptualmente por la interacción del hábitat natural y las «estrategias» naturales (propias

de la especie) para la supervivencia y la reproducción. Lo que determina la bondad de un rasgo o un comportamiento desde el punto de vista conceptual es la relación que ese rasgo o comportamiento guarda, dentro de esta especie, con la supervivencia o la reproducción, pues en ellas consiste el bien en el mundo botánico y en el zoológico. En este punto terminan todas las cuestiones acerca del «¿cómo?», el «¿por qué?» y el «¿para qué?». Pero es evidente que todo esto deja de ser cierto cuando llegamos a los seres humanos.

Tomemos, por ejemplo, el caso de la reproducción. La falta de capacidad para reproducirse es un defecto en los seres humanos. Pero eso no significa que la elección de no tener hijos o incluso el celibato sea también un defecto, pues el bien para los seres humanos no es lo mismo que el bien para las plantas o para los animales. Tener hijos y educarlos no constituye un bien último en la vida humana, ya que existen otros aspectos del bien, como las exigencias del trabajo, que pueden dar motivos a un hombre o a una mujer para renunciar a la vida familiar. Y el gran bien que representa tener hijos (aunque a menudo traiga muchos problemas) está relacionado con el deseo de tenerlos y el amor que sienten los padres por ellos, con el papel especial que les corresponde a los abuelos y con muchas otras cosas que simplemente no tienen lugar en la vida de los animales.

Asimismo, incluso el bien de la supervivencia es algo más complejo en el caso de los seres humanos que en el de los animales, aunque se trate de los más próximos a nosotros. Evidentemente, el deseo de vivir de los seres humanos es instintivo, a pesar de que a menudo también tiene que ver con la esperanza ciega de que algo saldrá bien en el futuro. Y parece ser que el valor de los

recuerdos únicos que cada persona guarda dentro de sí es parte de lo que le permite salir adelante incluso en las circunstancias más terribles. En otras palabras, la explicación teleológica va más allá de la referencia a la supervivencia en sí misma.

La idea del bien humano resulta profundamente problemática. Tal vez podríamos inclinarnos a pensar que ese bien es la felicidad, pero habría que hablar mucho antes de que se pudiera dar por válida esa idea y a ello dedicaré un capítulo más adelante. En este punto sólo quiero recordar las famosas palabras que dijo Wittgenstein en su lecho de muerte: «Diles que he tenido una vida maravillosa». Este ejemplo debería enseñarnos a no ir demasiado rápido a la hora de identificar una buena vida como «una vida feliz»: la vida de Wittgenstein fue probablemente demasiado atormentada y autocrítica como para considerarla feliz.

Así pues, tanto la idea de una buena vida para un ser humano como la cuestión de su relación con la felicidad resultan profundamente problemáticas. Por otro lado, la diversidad que existe en los individuos y las culturas humanas hace que el esquema de la normatividad natural parezca inaplicable desde el principio. Sin embargo, a pesar de la diversidad que existe en la vida humana, se pueden señalar una serie de claves muy generales acerca de cuáles son sus necesidades, es decir, acerca de qué es lo que supone el bien en general para los seres humanos, aunque sólo sea tomando como punto de partida la idea negativa de la privación humana. Así, nos damos cuenta inmediatamente de que el bien humano depende de muchas características y capacidades que los animales no necesitan y, aún menos, las plantas. Existen, por ejemplo, propiedades físicas

tales como el tipo de laringe que permite realizar la miríada de sonidos que integran el lenguaje humano, o como la clase de oído que permite distinguirlos. Asimismo, los seres humanos necesitan una cierta capacidad intelectual para aprender el lenguaje; también necesitan una imaginación que les permita comprender historias, participar en cantos y bailes y reír con los chistes. Si carecen de alguna de estas cosas los seres humanos pueden sobrevivir y reproducirse, pero se hallan privados de algo. ¿Y qué podría ser más natural que decir, sobre esta base, que hemos introducido la posibilidad de señalar una serie de deficiencias en los seres humanos que podríamos denominar «deficiencias naturales» en el mismo sentido que dábamos a estos términos al hablar de la vida de las plantas y los animales?

Asimismo, nos damos cuenta de que algunas de estas deficiencias, tal como sucedía con los animales, tienen un carácter que podríamos llamar «reflexivo», en el sentido de que se traducen principalmente en una privación para el propio individuo deficiente; otras, en cambio, afectan principalmente, o al menos de forma más directa, a terceras personas. Podemos pensar, por ejemplo, en el caso de la falta de afecto materno, o en casos del «dilema del prisionero» (no iterado) en los que cada persona se beneficia de la acción de las demás pero se perjudica con la propia.² La resolución del dilema, sea cual sea la mejor forma de interpretar sus detalles, depende de la forma de pensar de los seres humanos. Actuamos en el marco de un lenguaje que nos

2. Para exámenes acerca del «dilema del prisionero» véanse Parfit, *Reasons and Persons*, capítulo IV, y Gauthier, *La moral por acuerdo, passim*.

permite decir «Se lo debo» o «Supongo que debo cumplir con mi parte», en referencia por ejemplo a nuestra idea actual de que es mejor tomar el autobús antes que el coche para reducir el tráfico en las carreteras, puesto que somos conscientes de que probablemente nosotros mismos tendremos alguna vez la necesidad de llegar urgentemente en coche a alguna parte. Algunos placeres humanos como las canciones y las ceremonias también requieren una cooperación participativa. Y más allá de todo esto las sociedades humanas dependen de que los individuos humanos que poseen talentos especiales ejerzan un rol especial en la vida de la sociedad. Las sociedades humanas necesitan líderes, exploradores y artistas, igual que algunas especies animales necesitan vigías, o igual que las manadas de elefantes necesitan un viejo elefante hembra que les indique el camino hacia las charcas donde pueden beber. En este sentido, podemos considerar que la incapacidad para ejercer algún rol especial es una deficiencia en aquellos hombres o mujeres que no están dispuestos a aportar aquello que sólo ellos pueden hacer, o aquello que ellos hacen mejor. También es malo por parte de todos los demás que no sepamos apoyar en su trabajo a las personas dotadas de genio, o de algún talento especial.

De ello se deduce que, a pesar de la diversidad de los bienes humanos —los elementos que pueden formar parte de una buena vida humana—, el concepto de buena vida puede jugar el mismo papel a la hora de determinar la bondad de las características y los comportamientos de los seres humanos que el que juega el concepto de plenitud de desarrollo en el caso de la bondad de las plantas y los animales. Hasta ahora parece que la estructura conceptual se mantiene intacta. Tampoco

parece que haya razón alguna para pensar que tal estructura esté fuera de lugar en las evaluaciones que actualmente se consideran parte del dominio especial de la moral. Este dominio especial —y de forma más general el de la bondad de la voluntad— será tratado con más detalle en los próximos dos capítulos. Pero si nos preguntamos si Geach tenía razón al decir que los seres humanos necesitan virtudes tanto como las abejas necesitan agujones (véase capítulo 2), la respuesta es probablemente sí. Los hombres y las mujeres deben ser laboriosos y tenaces en sus propósitos no sólo para poder conseguir una vivienda, ropa y alimento, sino también para perseguir otros fines humanos relacionados con el amor y la amistad. Necesitan ser capaces de formar lazos familiares, amistades y relaciones especiales con sus vecinos. También necesitan códigos de conducta. ¿Y cómo podrían conseguir todas estas cosas sin virtudes como la lealtad, la equidad, la amabilidad y en ciertas circunstancias la obediencia?

Si eso es así, ¿por qué debería sorprendernos la idea de que el estatus de virtud que atribuimos a ciertas disposiciones de conducta viene determinado por una serie de hechos bastante generales acerca de los seres humanos? Pero veamos cómo se aplica esta idea a un caso concreto. Examinemos con más atención el artículo de Elizabeth Anscombe en el que describe cómo se puede demostrar que alguien ha actuado mal al romper una promesa o algún otro tipo de contrato.³ En el ensayo «On Promising and its Justice», al que me referí en el ca-

3. Por supuesto, no era su intención decir que siempre esté mal romper una promesa, sino mostrar en qué sentido lo está cuando efectivamente se da el caso.

pítulo 1, Anscombe observa que el bien humano depende en buena medida de la posibilidad que tenga una persona de comprometer a otra por medio de algo como una promesa u otro contrato. Es fácil darse cuenta de la verdad de esta idea. Cualquier intercambio de bienes o servicios que vaya más allá del nivel más primitivo del intercambio directo y simultáneo depende de la existencia de acuerdos tácitos o explícitos, una de cuyas formas específicas es la promesa. También es fácil ver hasta qué punto el bien humano depende de la confianza, si tenemos en cuenta, por ejemplo, el largo período de dependencia que representa la juventud para los seres humanos y lo que significa para los padres el hecho de poder contar con una promesa que les asegure el futuro de sus hijos en caso de que ellos mueran. Sería distinto si los seres humanos fueran de otro modo y pudieran comprometer la voluntad de los demás por medio de alguna técnica de control mental orientado al futuro. Pero no poseemos tales poderes, del mismo modo que los animales que dependen de la cooperación a la hora de cazar no tienen la capacidad de cazar sus presas como lo hacen los tigres, acechando y atacando en solitario.

Anscombe insiste en esta incapacidad de los seres humanos con la siguiente pregunta:

¿Qué formas hay de conseguir que los seres humanos hagan cosas? Puedes hacer que un hombre caiga al suelo empujándolo; no puedes hacer que su mano escriba o mezcle cemento de forma útil empujándolo [...] Puedes ordenarle que haga lo que quieres y, si tienes autoridad, es posible que te obedezca. Asimismo, si tienes el poder de perjudicarlo o ayudarlo en función de si obe-

dece o desobedece tus órdenes, o si te ama hasta el punto de someterse a tus demandas, tienes una forma de conseguir que haga cosas. Sin embargo, pocas personas tienen autoridad sobre todos aquellos de cuyas acciones tienen necesidad y también hay pocas personas que o bien tengan el poder de perjudicar o ayudar a otras sin perjudicarse a sí mismas, o bien puedan ganarse el afecto de las demás hasta el punto de conseguir que hagan las cosas que necesitan que hagan.⁴

Anscombe cree que estas consideraciones demuestran que romper una promesa, en ausencia de circunstancias especiales, es una mala acción. La demostración depende de la identificación de una serie de elementos que constituyen bienes para los seres humanos y de la relación que guardan con una serie de hechos acerca de aquello que los seres humanos pueden y no pueden hacer. Descubrimos aquí la interacción que existe entre las «necesidades aristotélicas» de Anscombe y las «proposiciones aristotélicas» de Thompson. Las necesidades aristotélicas se refieren a aquello de lo que depende el bien; Anscombe señala que durante la guerra los carteles se referían precisamente a esto cuando preguntaban a los posibles viajeros: «¿Es su viaje realmente necesario?».⁵ En este mismo sentido, dice Anscombe, hay muchas circunstancias en las que los seres humanos tienen la «necesidad» de poder comprometer la voluntad de los demás. Pero la demostración también se basa en una serie de consideraciones acerca de qué es lo que los

4. Anscombe, «On Promising and its Justice», *Collected Philosophical Papers*, vol. III, pág. 18.

5. *Ibid.*, pág. 15.

seres humanos pueden o no pueden hacer, lo cual tiene gran importancia a la hora de determinar sus apuntes de ciencias naturales.

Este mismo método de derivación era el que empleaba Michael Thompson al estudiar la bondad y la deficiencia en las plantas y en los animales, por lo que él mismo destaca la deuda que tiene con Anscombe. Siguiendo los pasos de Thompson, propondré un ejemplo botánico para que podamos compararlo con los otros. Supongamos que estamos evaluando las raíces de un roble y que por ejemplo decimos que tiene buenas raíces porque son profundas y robustas, tal como deben ser las raíces de los robles. Si estas mismas raíces hubieran sido finas y próximas a la superficie habrían sido unas malas raíces; pero se da el caso de que son buenas. Los robles necesitan mantenerse erguidos porque, a diferencia de las plantas trepadoras, no tienen ninguna posibilidad de vivir sobre el suelo y son árboles altos y pesados. Por eso los robles necesitan unas raíces profundas y robustas: algo va mal en ellos si no las tienen, de donde se puede derivar la proposición normativa correspondiente. El bien de un roble reside en su ciclo vital individual y reproductivo y todo cuanto se requiera para su cumplimiento constituye en su caso una necesidad aristotélica. Y puesto que no puede doblarse ante el viento como una caña, un roble que sea tal como debe ser tendrá unas raíces profundas y robustas.

Así pues, la estructura de la derivación es la misma cuando derivamos una evaluación acerca de las raíces de un árbol determinado o cuando lo hacemos en relación con la acción de un ser humano determinado. El significado de las palabras «bueno» y «malo» será el mismo tanto si se usan en relación con las características de

las plantas como con las de los seres humanos y seguirá siendo el mismo si las usamos en juicios acerca de la bondad o la deficiencia natural referidos al resto de los seres vivos.

Sin embargo, todavía queda algo por decir sobre las promesas. Podría pensarse (aunque probablemente sea un error) que la derivación tiene un carácter utilitario y que, por lo tanto, está abierta a la siguiente objeción: en las raras ocasiones en las que pudiera romperse con un riesgo mínimo de perjudicar o molestar a alguien, la promesa quedaría despojada de toda fuerza moral. Por supuesto, también podría decirse que, si esto último fuera reconocido abiertamente, la institución no sería tan útil como lo es actualmente, y que, por lo tanto, hay que ir con cuidado para no minar la confianza actual. Pero parece que todavía se puede ir más lejos, tal como lo demuestra el siguiente ejemplo sacado de la vida real.

En las *Memoirs of a Revolutionist* [*Memorias de un revolucionario*] de Kropotkin aparece la siguiente historia. Mikluko-Maklay, un conocido geógrafo y antropólogo, había sido enviado fuera de Rusia en las décadas de 1870 y 1880 para estudiar a los pueblos indígenas del archipiélago malayo. Kropotkin escribe:

Contaba con un nativo que había entrado a su servicio bajo la expresa condición de que nunca sería fotografiado. Los nativos, como sabe todo el mundo, consideran que se les quita algo cuando se toma una fotografía de su aspecto. Un día en que el nativo estaba profundamente dormido, Maklay, que estaba recogiendo materiales antropológicos, confesó que se había sentido terriblemente tentado de fotografiarlo, tanto más porque era un típico representante de su tribu y nunca habría sabido

que había sido fotografiado. Pero recordó su acuerdo y se abstuvo de hacerlo.⁶

Este ejemplo nos permite enfrentarnos al problema de la maldad de romper una promesa, más allá de cualquier consideración acerca del mal que esta ruptura pueda traer consigo en una ocasión particular. Maklay habría estado justificado al pensar que *no haría ningún daño* si tomaba la fotografía. ¿La posibilidad de herir al fotografiado? ¿La posibilidad de debilitar la institución de la promesa? Ambas extremadamente improbables en este caso. El sirviente estaba dormido y Maklay no habría revelado la fotografía hasta después de su regreso a Rusia. No había razón para que nadie supiera jamás que se había roto una promesa. Y sin embargo Maklay seguramente habría actuado mal si hubiera tomado la fotografía. Naturalmente, podemos imaginarnos circunstancias en las que habría estado justificado que lo hiciera, ya que de ello podrían depender muchos bienes; pero no se dice nada de esto en el informe de Kropotkin. Luego, ¿por qué *debía* mantener su promesa? ¿Qué papel juegan el *bien* y al *mal* en este caso?

Como primer intento de dar respuesta a esta pregunta, se puede señalar el hecho de que las promesas pertenecen al terreno de la confianza y el respeto por los demás. Habría sido profundamente irrespetuoso por parte de Maklay aprovecharse de su sirviente, habida cuenta sobre todo de la importancia que éste daba al hecho de no ser fotografiado.⁷ Y la tendencia a faltar

6. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, pág. 229.

7. No estoy sugiriendo que haya algo malo en una acción por el simple hecho de que vaya en contra de los deseos de al-

al respeto o a la propia palabra son malas disposiciones de conducta en los seres humanos. En una comunidad humana es importante que las personas puedan confiar unas en otras, y todavía más que las personas se respeten mutuamente a un cierto nivel básico. No sólo importa lo que las personas hacen, sino lo que son.⁸ Todo esto parece correcto, pero podría parecer que no es más que otra forma de introducir argumentos utilitaristas, basados en la utilidad de las disposiciones de conducta.⁹ Y es en relación con esta clase de teorías que se plantea el problema de si podemos encender o apagar, por decirlo así, el interruptor de la fidelidad a la propia palabra, por no decir el del respeto.

Pero lo que más nos acerca a la línea de razonamiento de este libro es la idea de que *el utilitarismo nunca lle-*

guien. No tiene por qué estar mal ofrecer una conferencia acerca de un tribu que creyera que la mención pública de su nombre traería la ruina sobre ellos. Y no siempre se pueden plantear objeciones al engaño, a diferencia de lo que pensaba Kant. En este sentido, recuerdo que Robert Adams observó que no hay nada malo en llevar una peluca convincente.

8. Una de las mayores ventajas del recientemente renacido interés por las virtudes es que vuelve a poner esta cuestión en primer plano. Una virtud es algo más que una disposición estable a actuar de un cierto modo. Sobre la caridad, véase la Epístola a los Corintios, I, 13. Y sobre las sutilezas que se esconden detrás de este tema véase la observación de Macaulay acerca de los elogios que recibió Carlos II por su falta de vanidad, que al parecer no serían merecidos: el rey, según Macaulay, no estaba «por encima» de la vanidad sino «por debajo», pues su indiferencia ante la opinión de los demás seres humanos se debía a que no atribuía el menor valor a ninguno de ellos. Macaulay, *History of England*, vol. I, pág. 135.

9. Compárese con Robert Adams, «Motive Utilitarianism».

ga a funcionar en un contexto teórico como el que encontramos en las obras de Elizabeth Anscombe y en las de Michael Thompson. Pues el utilitarismo, al igual que cualquier otra forma de consecuencialismo, encuentra su fundamento en una proposición que asocia de una forma u otra la bondad de una acción con la bondad de un *estado de cosas*.¹⁰ Y una proposición fundacional de este tipo no tiene lugar dentro de una teoría de la normatividad natural. Pues ¿qué influencia puede tener un «buen estado de cosas» sobre un juicio acerca de la bondad o la deficiencia natural en las características y comportamientos de las plantas y los animales? ¿Acaso sirve como punto de partida para evaluar las habilidades cazadoras de un tigre la idea de que su supervivencia es un estado de cosas mejor? ¿Y qué decir de la criaturas que necesitan ambientes pantanosos, como los mosquitos, a los que también se aplican los criterios de la normatividad natural?

Se podría objetar que esto no hace más que demostrar el error que cometo al concebir la evaluación de las acciones humanas como si tuviera la misma estructura conceptual que la evaluación de los comportamientos de los seres vivos no racionales. Pues podría pensarse que los seres humanos, capaces como son de juzgar qué estados de cosas son mejores y cuáles peores, nunca tendrán razón al escoger un estado de cosas peor cuando esté en sus manos producir uno mejor. ¿Acaso no deben escoger siempre lo mejor antes que lo peor? Ante esta pregunta debemos responder simplemente que el hecho de que las personas *deban* actuar siempre tan *bien* como puedan es sin duda una verdad de perogrui-

10. Acerca de esta estructura véase Amartya Sen, «Utilitarianism and Welfarism», pág. 464-465.

llo. Y tampoco hay duda de que *en el marco* de la moral se abre a menudo un margen para la investigación acerca de qué acción tendrá las mejores consecuencias en conjunto, dando por supuesto que el fin es, por ejemplo, aliviar el sufrimiento o hacer cumplir la justicia. En estos casos las proposiciones acerca de mejores y peores estados de cosas no crean problemas como los que se han planteado a propósito de la promesa de Maklay, o en relación con la idea de que ciertas acciones, como la tortura, deben considerarse inaceptables siempre y en cualquier lugar. Sólo nos equivocamos cuando pensamos en los juicios sobre los buenos estados de cosas tal como lo hacen los consecuencialistas, es decir, cuando les atribuimos un carácter fundante.¹¹ La idea de que hay estados de cosas buenos y mejores no forma parte de la estructura básica de la evaluación de las acciones humanas, como tampoco en el caso de la evaluación de los comportamientos u otras características de los demás seres vivos. Si alguien no está de acuerdo con esta idea puede volver al capítulo 2 o al ejemplo que acabamos de dar acerca de la bondad o la deficiencia en el caso de un roble. Sería absurdo suponer que al describir aquel caso, que se basaba en la idea del desarrollo desde el punto de vista botánico, me comprometí con la proposición de que era una «buena cosa» que las plantas sobrevivieran y una «mala cosa» que murieran.

11. Así pues, no estoy intentando sacar de circulación una expresión común, sino sólo ponerla en el lugar adecuado dentro de un determinado marco conceptual. Al igual que un arquitecto debe saber distinguir un pilar que meramente sostiene un arco interno de otro que sostiene parte del peso del edificio, un filósofo debe ir con cuidado de no exagerar la importancia estructural de algunas formas comunes de usar las palabras.

Sin embargo, no hemos llegado al fondo de la cuestión de por qué Maklay tenía razón al pensar que debía mantener su promesa incluso en circunstancias como en las que él mismo se encontró. No es bastante decir que la bondad natural en los seres humanos requiere disposiciones y actitudes además de acciones particulares. Como tampoco es suficiente negar que la idea de un estado global de cosas ideal tenga alguna influencia a la hora de determinar la bondad natural tal como la entiendo yo. Pues existen una serie de virtudes humanas especialmente necesarias en el trabajo intelectual, como por ejemplo el amor a la verdad, y corresponde a los intelectuales la tarea de perseguir la verdad con persistencia e ingenio. Y por lo tanto, ¿acaso no *debería* haber tomado Maklay su testimonio fotográfico, con lo que habría contribuido al conocimiento antropológico sin hacer daño a nadie, según nuestra hipótesis? Para encontrar una solución a este problema sospecho que tendremos que recurrir a una parte de la obra de Anscombe sobre la institución de la promesa a la que aún no me he referido: sus textos acerca de lo que llamó «modales de abstención».¹² Por mi parte no puedo hacer más que señalar que cuando Maklay se dijo a sí mismo que no debía fotografiar a su sirviente, su reflexión se basaba en un tipo especial de instrumento lingüístico que los seres humanos han desarrollado para sí mismos. Podemos comprender en parte este carácter especial si comparamos el acto de mantener una promesa

12. Anscombe, «Rules, Rights and Promises», *Collected Philosophical Papers*, vol. I, págs. 100-102. Véase también «On the Source of the Authority of the State», *Collected Philosophical Papers*, vol. III, págs. 138-139 y 142-145.

con, por ejemplo, el de hacer aquello que otros esperan que uno haga. A menudo resulta extremadamente útil para las personas poder anticipar el comportamiento de los demás, de modo que se puede decir que eso «es bueno» y que por lo tanto las personas deberían comportarse de forma previsible. Pero naturalmente eso sólo es cierto en caso de que sea probable que se produzca un daño de cierta consideración, como por ejemplo cuando un peatón atraviesa corriendo una carretera, con lo que puede provocar una maniobra brusca de algún conductor. No hay razón para plantear ninguna objeción al hecho de comportarse de manera imprevista, como no sea en relación con sus posibles consecuencias. Sin embargo, no sucede lo mismo en el caso de la ruptura de una promesa. Al realizar una promesa, lo que hacemos es usar un tipo especial de herramienta inventada por los seres humanos para tener un mejor control sobre sus vidas, capaz de crear una obligación que, aunque no es absoluta, posee una naturaleza tal que no queda anulada por la ausencia de daños posibles.

En las páginas precedentes he estado aplicando a los seres humanos una idea acerca de la evaluación de los comportamientos y las características de las plantas y los animales que desarrollé en capítulos anteriores. He esbozado cómo podría plantearse en los términos de la argumentación de Elizabeth Anscombe acerca de la maldad de romper una promesa y luego, suponiendo que su planteamiento podría ser confundido con una versión del utilitarismo, he explicado la diferencia radical que existe entre la teoría moral de la normatividad natural y cualquier clase de consecuencialismo.

En el conjunto del capítulo me he ceñido a la idea de que cuando pensamos acerca del concepto del *bien*

de un individuo como algo distinto de su *bondad*, tal como comenzamos a hacer al introducir la idea de beneficio, debemos reconocer que el bien humano es indudablemente distinto del bien en el mundo de las plantas o los animales, donde consistía en el éxito en el ciclo del desarrollo, la supervivencia y la reproducción. El bien humano es *sui generis*. Sostengo, sin embargo, que se conserva una estructura conceptual común. Pues hay una serie de apuntes de ciencias naturales que explican cómo los seres humanos alcanzan este bien, del mismo modo que existen para las plantas y los animales en relación con la consecución del suyo. Verdades como «Los seres humanos fabrican prendas de vestir y construyen casas» son comparables a «Los pájaros tienen plumas y construyen nidos»; pero lo mismo sucede en el caso de proposiciones como «Los seres humanos establecen reglas de conducta y reconocen derechos». Para determinar en qué consiste la bondad y la deficiencia en el carácter, las actitudes y las elecciones, debemos examinar cómo viven y en qué consiste el bien para los seres humanos: en otras palabras, qué clase de ser vivo es un ser humano.

CAPÍTULO 4

La racionalidad práctica

En el capítulo anterior expuse lo que considero los fundamentos conceptuales de la atribución de «bondad natural», partiendo de las plantas y los animales hasta llegar a los seres humanos, y sugerí que existe la misma estructura conceptual en las evaluaciones de las tres clases de seres vivos.

Me encuentro ahora cara a cara con una objeción aparentemente incontestable, a saber, que en cuanto criaturas racionales los seres humanos pueden preguntar por qué debería tener alguna influencia sobre su conducta todo cuanto hemos dicho hasta este momento. Supongamos que el modelo normativo al que me he referido como «normatividad natural» gobierna efectivamente las evaluaciones de los seres humanos en cuanto seres humanos. Supongamos que un ser humano es deficiente en cuanto ser humano a menos que haga lo necesario para alcanzar el bien humano, incluidas cosas tales como abstenerse de cometer asesinatos y mantener las promesas. El escéptico seguramente preguntará:

«¿Pero qué pasa si no me importa ser un buen ser humano?».

Debemos tomar en serio esta objeción. Después de todo, los seres humanos son seres racionales. Parte del profundo cambio que se dio en la transición desde las plantas y los animales, por un lado, a los seres humanos, por otro, es que podemos observar críticamente nuestra propia conducta y las reglas de comportamiento que nos han enseñado. Parece plantearse incluso la extraña posibilidad de que los seres humanos sean deficientes en cuanto tales, en tanto que a veces deben escoger, por ejemplo, entre actuar mal y romper una promesa, o bien actuar irracionalmente y mantenerla cuando no hay razón para ello. Si considerásemos que esto es cierto, es probable que nuestro escéptico moral señalara triunfalmente la irrelevancia moral de cualquier demostración de que la ruptura de una promesa, el asesinato y demás muestran deficiencias en los seres humanos.

Ésta es la dificultad con la que se enfrenta el presente capítulo. Sin embargo, debo plantear una objeción a la forma concreta en que ha sido formulada. La cuestión no es tanto si tenemos razones para aspirar a ser buenos seres humanos, sino más bien si tenemos razones para aspirar a aquellas cosas a las que debe aspirar un buen ser humano, como hacer más bien que daño a los demás, o responder a su confianza. El problema consiste en si es racional o no cumplir con las exigencias de la virtud. Un problema que a algunos les ha parecido especialmente arduo para quienes mantienen una teoría objetiva sobre la evaluación moral, como yo.

Gary Watson, un filósofo próximo también al objetivismo moral, pensó que para alguien como yo el problema podía plantearse en forma de dos preguntas:

1. ¿Puede demostrar realmente una teoría objetiva que ser un gángster es incompatible con ser un buen ser humano?

2. ¿Si fuera así, puede esa teoría establecer una conexión inteligible entre [esta] valoración y lo que cada uno de nosotros tiene razones para hacer como individuo?¹

Acepto el reto de responder a la primera pregunta en sentido afirmativo, pues ya he indicado la clase de fundamento a partir del cual un ser humano puede evaluarse como malo —deficiente— por el hecho de ser un gángster y dedicarse al robo y al asesinato. Así pues, mi respuesta a la primera pregunta es «Sí», por lo que paso a la segunda pregunta.

En primer lugar, sin embargo, quiero decir algo más acerca de la idea de que los seres humanos son criaturas racionales, en tanto que son capaces de actuar basándose en razones, mientras que los animales superiores, tan parecidos a nosotros en muchos sentidos, son distintos en la medida en que sus acciones no pueden ser racionales o irracionales puesto que no actúan *basándose en* razones como lo hacemos nosotros.

Es fácil decir esto, pero no lo es tanto explicar cuál sea su significado. En mi opinión, la mejor manera de comprenderlo es reflexionar acerca de lo que Tomás de Aquino dijo sobre el tema. Que los seres humanos son capaces de realizar elecciones racionales es algo que forma parte, naturalmente, de la doctrina más clásica. Aristóteles dedica mucho tiempo a exponer la

1. Watson, «On the Primacy of Character», pág. 67. En la nota 25 afirma que por «una teoría objetiva» entiende una como la mía.

idea de la elección «basada en un principio racional» o *logos*.² Y Tomás de Aquino, siguiendo como tantas veces las ideas de Aristóteles, lo explica a partir de una comparación entre los animales y las personas. Dice que los animales, igual que los niños pequeños, no realizan ninguna elección (*electio*). ¿Qué quiere decir con esto? ¿Acaso las ovejas no escogen una parcela de hierba antes que otra cuando van a pastar a una determinada parte del prado? Tomás de Aquino examina este ejemplo y concede que tales desplazamientos animales «participan en la idea de elección» en la medida en que demuestran una «inclinación apetitiva» por una cosa en lugar de otra.³ Incluso llama la atención sobre el hecho de que, en la medida en que los animales, a diferencia de las plantas, tienen capacidad de percepción, puede ser que hagan las cosas que hacen siguiendo un fin propio (*propter finem*). A pesar de ello insiste en que por mucho que los animales hagan las cosas por un fin, no pueden aprehenderlo *en cuanto fin* (*non cognoscunt rationem finis*). Se necesita un cierto entendimiento incluso para el tipo de «participación en la voluntariedad» que es propia de los animales. Sin embargo, dice Tomás de Aquino, «el conocimiento perfecto del fin no sólo consiste en la aprehensión de la cosa que constituye el fin, sino también en aprehenderlo en cuanto fin y en función de la relación que guardan los medios con tal fin» (*sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum*). Y análogamente niega que

2. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III, capítulos 2-3, 1111b4-1113a14, y Libro VI, *passim*.

3. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, primera parte de la segunda parte, cuestión XIII, artículo 2.

los animales tengan un conocimiento de la relación que se da entre medios y fines *como el de los seres humanos*. En cierto sentido puede decirse que poseen este conocimiento, en la medida en que tratan de obtener una cosa con el objetivo de conseguir otra. Pero también en este caso Tomás de Aquino afirma que no poseen la clase de conocimiento de esta relación que tienen los seres humanos.⁴

Es probable que haya algo interesante e importante en esto que hemos dicho. Pero ¿qué quiere explicitar exactamente Tomás de Aquino? ¿Qué significa no conocer un fin *en cuanto fin*, o un medio *en cuanto medio* para un fin? A fin de cuentas, no es como si los seres humanos tuvieran una cantera llena de algo que posee un brillo especial, o con una «F» de Fin encima como si fuera el cartel de Hollywood; o como si los animales simplemente vieran algo comestible y fueran a comerlo, mientras que el ojo humano pudiera distinguir una propiedad extra. Tal vez nos sintamos inclinados a pensar que aquello que hay de «extra» en nuestra aprehensión de las cosas más allá de lo que compartimos con los animales tiene que ser algo «mental», algo que hay «en la mente» y que acompaña cada acto o intención. Pero naturalmente este tipo de «acompañamiento» no es más que una invención como las que Wittgenstein señala tan a menudo en sus escritos acerca de la mente.⁵ Si «aprehender un fin en cuanto fin» es algo propio de la mente, no lo es en este sentido. No debemos esperar encontrarnos algún elemento extra —nuestra aprehensión de

4. *Ibid.*, cuestión I, artículo 2, y cuestión VI, artículo 2.

5. Véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, por ejemplo secciones 157-159, 165, 171, 305-308, 444.

la *ratio* que hay detrás de un fin, o de la relación entre medios y fines— por medio de una introspección lockeana.⁶ Más bien debemos preguntar, tal como nos enseña Wittgenstein, por el contexto al que pertenece la idea en un sentido más amplio. Tanto en este como en cualquier otro caso «lo interno» tiene necesidad de criterios públicos y deberíamos preguntarnos acerca del contexto en el que encontramos la aprehensión humana de los fines en cuanto fines, lo cual significa naturalmente no sólo la acción sino también el discurso.

Aquello que hacemos es importante y tiene su papel a la hora de permitirnos decir que un niño, por ejemplo, ha aprendido lo que significa tener un propósito e intentar alcanzarlo por medio de alguna otra cosa. Pero el discurso es crucial a la hora de marcar la diferencia entre los animales y los seres humanos. Para saber lo que quiere un animal sólo disponemos de sus actos, mientras que a partir de determinado momento de su desarrollo un niño es capaz de decírnoslo. Es más, un niño aprende un lenguaje que incluye una serie de formas lingüísticas que no tienen equivalente ni siquiera en el más elaborado de los «lenguajes animales». Gradualmente, el niño va usando las palabras no sólo para conseguir lo que quiere sino también para hablar acerca de lo que hará; y al final es capaz de comprender y usar el tipo de locuciones que permiten debatir sobre opciones posibles, así como recomendar y justificar las acciones. Es el uso de estas partes de nuestro lenguaje, que en la mayoría de los casos toman formas regulares en el marco de la acción, lo que nos permite decir que

6. Véase Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, capítulo IX.

los medios y los fines están «en nuestra mente», sin necesidad de apelar a un «reino» mental *oculto*. Tiene sentido preguntar por lo que alguien *pensó* acerca de los pros y los contras de una determinada elección, ya que podemos preguntárselo y obtener una respuesta. Y él mismo puede elaborar una serie de argumentos que tengan como conclusión «luego esto es lo que debo hacer». Cuando decimos que, a diferencia de todos los animales, los seres humanos son capaces de elegir *sobre una base racional* es porque la acción humana tiene lugar en este contexto y, por tanto, en último término, porque los seres humanos usan un lenguaje que no tiene equivalente alguno en la vida animal.⁷

Así pues, las afirmaciones de Tomás de Aquino acerca de que los animales y los niños pequeños pueden tener fines pero no aprehenderlos como fines parecen ser comprensibles y aceptables. Y lo mismo podría decirse con relación a aquello que se considera bueno. Se puede decir que, mientras los animales persiguen aquel bien (aquella cosa buena) *que aparece ante sus ojos*, los seres humanos persiguen *aquello que aparece*

7. Se puede decir que los seres humanos persiguen objetivos remotos en relación con lo que están haciendo en cada momento, en la medida en que se puede decir que «tienen esto y aquello en mente». Para ello lo único que hace falta es la capacidad de reconocer tal objetivo. El objetivo es aquello que tienen *en mente*, aunque eso no significa que deba ocupar espacio en la mente en el sentido en que lo hace una idea obsesiva o la elaboración de un plan. En la medida en que reconocer no es algo que puedan hacer los animales, cuando hablamos de lo que están intentando hacer o conseguir sólo podemos referirnos a algo que esté inmediatamente relacionado con lo que están haciendo.

ante sus ojos como un bien: la comida, por ejemplo, es una de las cosas que los animales ven y persiguen y que los hombres son capaces de ver como algo bueno. Éste es el motivo por el cual, mientras que no se puede decir de ningún animal que «sepa lo que es mejor y escoja lo peor», sí tiene sentido decirlo de un ser humano. Es cierto que podemos descubrir momentos de duda en un animal que se encuentra dividido, por ejemplo, entre el hambre y el miedo; pero no hay nada en el comportamiento de un animal que nos permita decir que vio que una alternativa era mejor que la otra, ¡pero que finalmente su acción no se ajustó a su razonamiento! El problema de la *akrasia* (la incontinencia, o la así llamada debilidad de la voluntad) toma una forma que sólo es aplicable a seres racionales como nosotros.

Así pues, tomemos como punto de partida el hecho de que existe esta gran diferencia entre el ser humano y el más inteligente de los animales. Los seres humanos no sólo tienen la capacidad de razonar de forma especulativa acerca de todo tipo de cuestiones, sino también la capacidad de *reconocer razones* para actuar de un modo en lugar de otro; y si les dicen que deben hacer una cosa y no otra, pueden preguntar *por qué*. En una etapa bastante temprana, el niño aprende que un «deber» necesita una razón, a diferencia de una orden, que puede ser simplemente reiterada o respaldada con una amenaza.⁸

En mi opinión, lo que hace que la comparación entre la evaluación «natural» o «autónoma» en el caso de las plantas o los animales y la misma evaluación en el ca-

8. Véase Lawrence, «Reflection, Practice and Ethical Scepticism», pág. 341.

so de los seres humanos *en cuanto* seres humanos resulte a primera vista tan inapropiada es precisamente el hecho de que un hombre o una mujer pueda preguntar cuál es la razón que hay para hacer algo. Como animal racional, un ser humano preguntará «¿Por qué *debo* hacer eso?», sobre todo si le dicen que debe hacer algo desagradable y que parece beneficiar más a otros que a él mismo. Y el honor de un filósofo le obliga a llevar esta pregunta hasta sus últimas consecuencias, por más que en privado sea una persona respetable que mantiene sus promesas y paga sus deudas. ¿Acaso no debe negar que la bondad natural sea lo mismo en el caso de un ser humano que en el de una abeja o un lobo, tal como yo he sugerido, o bien descartar la cuestión como enteramente irrelevante desde el punto de vista práctico y pedir que le den alguna razón para hacer lo que debe hacer un buen ser humano?

Para dar respuesta a esta objeción, en el presente capítulo me embarcaré en una discusión sobre la racionalidad práctica, centrada en la naturaleza y el origen de las razones para actuar.

Antes que nada necesitaremos establecer una serie de relaciones conceptuales relativamente complejas entre los enunciados acerca de lo que debe hacer un agente y los enunciados acerca de lo que tiene razones para hacer. Así, es necesario que distingamos entre diferentes clases de proposiciones en las que aparecen «deberes» prácticos y declaraciones de motivos, para lo cual podemos aprovechar una distinción, familiar gracias a la obra de Donald Davidson, entre:

1. lo que N debe hacer basándose en ciertas consideraciones, y

2. lo que N debe hacer una vez «consideradas todas las circunstancias» («c.t.c.»).⁹

Cuando hablamos de lo que N debe hacer basándose en ciertas consideraciones podemos imaginarnos contextos como el siguiente: un día por la tarde, a pesar de que arrastra un fuerte resfriado, N se ve en la necesidad de ingresar un cheque en el banco si no quiere quedar en descubierto. Entonces, realiza las siguientes deliberaciones:

1. Debo ir, porque necesito ingresar ese dinero en el banco.

2. Pero debo quedarme en casa, porque necesito cuidar mi resfriado.

En este caso, como no puede cuidar de su resfriado y de sus finanzas al mismo tiempo, vemos que dice «debo salir» y «no debo salir».¹⁰ Pero no hay en ello ninguna contradicción, tal como señala Davidson, ya

9. Davidson, «How is Weakness of the Will Possible?», *Essays on Actions and Events*, págs. 21-42.

10. También deberá tomar en consideración cualesquiera otras razones que existan para hacer una acción en lugar de la otra, pues normalmente se plantearán otras consideraciones aunque sólo sea para eliminar otras alternativas, como por ejemplo la de que debería llamar a un vecino (apenas conocido) para pedirle que pasara a recoger el cheque y lo llevara al banco. Raras veces se dará el caso de que no haya ningún medio de cuidar del resfriado y evitar el descubierto, *sean cuales sean las razones que haya en contra de este método*, y cuando dije que N no podía cuidar de su resfriado y evitar el descubierto al mismo tiempo me refería a que no había ningún medio aceptable para hacerlo.

que los dos «debo» se basan en consideraciones distintas. Tiene razones para salir y razones para no salir. Ni (1) ni (2) le permiten llegar a una conclusión sobre lo que es más racional hacer. Puede ser que haya razones más fuertes para quedarse que para irse, por ejemplo. O bien puede decantarse simplemente por una u otra.

En los casos en que *hay* algo que uno debe hacer c.t.c., podemos decir que uno de los dos enunciados anteriores sobre deberes —aquel que recomendaba la alternativa menos buena— es, en relación con el juicio c.t.c., un «deber presuntivo». Sin embargo, ésta es una terminología que no me gusta, por las razones que expongo a continuación.

Todo enunciado sobre un deber que ofrezca aunque sólo sea *una* razón para hacer Φ debe basarse a su vez en una consideración (o consideraciones) que pueda valer como respuesta a la pregunta «¿Por qué piensas que eso es una razón para hacer Φ ?». (Después de todo, los deberes no son algo que nos saquemos simplemente de la manga, aunque sean relativos, y nunca deberíamos aceptar que alguien se saliera con la suya con el argumento de que «ya se ve» que hay una razón.) La conclusión a la que quiero llegar es que estas consideraciones (llamémoslas consideraciones motivadoras) sólo ofrecen en sí mismas una posible razón para actuar. Tomemos por ejemplo la consideración de que cierto hombre es mi padre, lo que podría ser considerado una evidencia en favor de la proposición de que tengo motivos para cuidar de él cuando sea viejo. Sin duda, el hecho de ser hijo de alguien constituye habitualmente una motivación y, en el seno de las familias, a menudo tienen lugar angustiadas deliberaciones acerca

de lo que, en vista de este deber *relativo*, se tiene que hacer c.t.c. Pero ahora supongamos que este hombre sólo es mi padre en virtud de haber violado a mi madre, a quien, posteriormente, no ofreció ningún apoyo. Sería un poco estúpido por su parte pretender que yo tengo *algún* motivo para ayudarle. El hecho de que era mi padre daba un fundamento presuntivo a la idea de que yo tenía tal razón para actuar, pero a la vista de todas las circunstancias no había en realidad ningún deber; nada que pudiera ser tomado siquiera en consideración en mis deliberaciones sobre qué hacer.

Prefiero, por lo tanto, mantener la denominación de «deber presuntivo» para este caso, y me referiré a los deberes de mi ejemplo original acerca del cuidado de un resfriado y la evitación de un descubierto como deberes relativos. Sin embargo, también debemos examinar el juicio «Consideradas todas las circunstancias, N debe hacer Φ ». Pues supongamos que añadimos al ejemplo anterior el dato de que N comprueba que está a 39,5° C de fiebre. Es indudable que tiene gripe y que si sale de casa se arriesga a caer seriamente enfermo. La única opción racional que tiene en este caso es quedarse en casa. Es una lástima que vaya a tener problemas por el hecho de que su cuenta bancaria quede en descubierto. Debe quedarse en casa. Es lo racional. N puede decir, naturalmente, que es malo que su cuenta vaya a quedar en descubierto, pero eso sólo significa que es una desgracia: algo que hay que lamentar. Si se queda en casa actúa tal como debería (un deber final), lo cual significa que no actúa mal al hacerlo. Lo que habría sido una mala acción —una acción imprudente— sería que hubiera salido en las circunstancias que hemos descrito ahora, aunque podríamos haber añadido otros

elementos que hubieran convertido esta opción en la correcta, como por ejemplo si hubiéramos supuesto que el hecho de que se levantara de la cama hubiera podido servir para evitar un accidente. En ausencia de nuevas condiciones como ésta, el ejemplo nos lleva inevitablemente a un deber final.

Consideremos ahora lo que implica todo esto. Implica que el agente tenía razones para realizar la acción descrita en el enunciado de aquel deber; pero eso también podía derivarse de un deber relativo. (El agente tenía tanto razones para ir al banco como para quedarse en cama.) Lo que distingue a un deber final o c.t.c. es la vinculación conceptual que guarda con la racionalidad práctica, tal como sugerimos antes al decir que con 39,5° C de fiebre la única opción racional era quedarse en casa. Esto tiene importantes consecuencias. En efecto: las acciones de alguien que no hace Φ cuando Φ es la única opción racional son *ipso facto deficientes*. No importa si decimos que actúa de forma irracional, o si decimos que «actúa de forma contraria a la racionalidad práctica». En ambos casos damos a entender que no actúa bien.

Ésta es la clase de deber que nos interesa cuando nos enfrentamos al reto que planteaba Gary Watson, ya que su pregunta —formulada en términos de mostrar una razón para actuar— trataba acerca de la racionalidad práctica. En este punto me interesa, por lo tanto, volver a examinar un antiguo artículo mío que (con razón) ha merecido las críticas más adversas. En aquel artículo, titulado «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», señalé que la pregunta por la racionalidad de la acción moral no quedaba respondida con la demostración de que un juicio moral era como un impe-

rativo categórico kantiano, y que su verdad no dependía de los deseos o los intereses del agente. Pues hay toda una gama de proposiciones que poseen esta misma independencia y a las que nunca se ha atribuido tal estatus, como por ejemplo las que describen las reglas de un club. Cuando alguien es miembro de un club se le puede decir que no debe hacer esto, aquello o lo de más allá, y no puede negarse basándose en que todo eso no significa nada para él. La verdad inmutable de lo establecido no demuestra, sin embargo, que exista ninguna razón por la cual el agente deba actuar de acuerdo con lo que prescriben esas normas. En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievsky explica que, cuando era joven, el padre Zosima abandonó un duelo con una disculpa. Cuando su padrino exclamó que disculparse en medio de un duelo iba en contra de las reglas, replicó:

«Caballero, ¿es realmente tan extraordinario estos días encontrar a un hombre que esté dispuesto a reconocer su propia estupidez y a disculparse en público por el mal que ha hecho?»

«Pero no en un duelo», volvió a gritar mi padrino.¹¹

Mi intención al plantear tales ejemplos, naturalmente, era insistir en que la racionalidad de la acción moral no quedaba en absoluto reforzada por el hecho de que los deberes que contenían fueran independientes de los intereses o los deseos del agente. Y sostuve (con gran intransigencia) que mientras no se demostra-

11. El ejemplo se lo debo a John Jones. Me gusta especialmente y acostumbro a usar su traducción, extraída de *Dostoievsky*, pág. 330.

ra lo contrario deberíamos considerar que sólo los deseos o los intereses podían introducir la racionalidad práctica en la acción moral.

Hoy me pregunto por qué, a la vista de lo evidentemente indigesta que resulta la idea de que la moral sea un sistema de imperativos hipotéticos, fui capaz de aceptarla aunque sólo fuera por poco tiempo. Lo que parecía imponerme la idea era la enorme dificultad de encontrar un modelo de racionalidad práctica que fuera independiente de los deseos o los intereses. Pero podemos preguntarnos por qué tienen que ser precisamente esta clase de demostraciones, o alguna ingeniosa adaptación de ellas, las únicas que nos parezcan planteadas a aquellos que no nos quedamos satisfechos con ninguna de las alternativas kantianas. ¿Por qué tenían que seguir siendo el deseo y el interés los candidatos? Creo que su poder de seducción se basa para la mayoría de las personas en una combinación de dos factores.

En primer lugar, cada uno de ellos puede ser un factor motivador genuino. El deseo de ver el Taj Mahal puede hacer que en las circunstancias adecuadas sea racional planear un viaje a la India y hacer una visita a la agencia de viajes; y saber que el tabaco es cancerígeno, de modo parecido, puede dar racionalidad a la idea de dejar de fumar, al mostrar que eso va en interés de uno.¹²

En segundo lugar, en opinión de muchos filósofos ambas poseen una capacidad *especial*, tal vez *única*, pa-

12. Que la prudencia en sí misma puede ser un motivo me parece que fue demostrado por Thomas Nagel hace muchos años, en *The Possibility of Altruism*, capítulos V y VI. Si hay filósofos que todavía insisten en que lo único que puede explicar una acción es la presencia de lo que ellos llaman un «estado conativo», en mi opinión lo que hacen es ignorar esta lección.

ra explicar las acciones humanas. La posibilidad de que esto sea así me parece, y siempre me ha parecido, una mera ilusión ampliamente extendida entre los filósofos. A fin de cuentas una acción puede ser explicada a partir de todo tipo de causas, como por ejemplo a) el hábito, b) la tendencia a imitar las acciones de los demás, c) algún elemento significativo acerca de la primera ocasión en la que uno hizo lo que se dispone a hacer otra vez, d) el hecho de que representa sustitutivamente a alguna otra acción, o e) incluso algo tan remoto como la sugestión post-hipnótica. ¿Qué nos dice que la conciencia no pueda explicar la acción? Una persona puede explicar perfectamente sus acciones a partir de una reflexión acerca del bien y el mal, y puede tratarse de una explicación verdadera, tal como supuso claramente Kropotkin en su explicación de la decisión de Maklay de no fotografiar a su ayudante mientras dormía (véase capítulo 3). Así pues, a primera vista no parece que tengamos razones para suponer que el hecho de actuar de acuerdo con lo que nos exige la conciencia deba ser interpretado dentro de un modelo especial, como por ejemplo la conjunción de una creencia y un «estado conativo», antes que ser considerado como una explicación genuina de las acciones de una persona. Si queremos, podemos decir que alguien cuyas acciones se explican de este modo «desea hacer lo que está bien»; pero entonces lo único que estamos haciendo es expresar la intención del agente en términos de deseos, lo cual no demuestra que esta explicación encaje dentro de un modelo privilegiado.

El problema no es tanto demostrar que una creencia acerca del bien y del mal puede explicar una acción, sino que una creencia de este tipo puede dar razones al

agente para realizarla o no realizarla.¹³ ¿Acaso es posible que actuar mal *implique* actuar en contra de la razón? ¿Podemos añadir las consideraciones acerca del bien y el mal a la lista de consideraciones racionalizadoras que hemos ofrecido? En el capítulo 1 sugerí que en efecto podemos hacerlo, ya que una persona que actúa mal *ipso facto* actúa de un modo contrario a la razón práctica. Tal era la propuesta hacia la que apuntaba Warren Quinn y que yo misma me propongo defender y examinar en cuanto a sus consecuencias.

En su artículo «Rationality and the Human Good», Quinn criticaba la concepción de la racionalidad práctica que podríamos llamar «neo-humeana», que definía como «aquella que interpreta el objetivo de la razón práctica como la maximización de la satisfacción de los deseos y las preferencias de un agente, con las correcciones necesarias para eliminar los efectos de la desinformación, el autoengaño y demás».¹⁴ Quinn observó que, desde esta perspectiva, la razón práctica se ocupaba únicamente de la relación entre medios y fines y era, por lo tanto, indiferente a la vileza o incluso a la infamia de los propósitos del agente. Y Quinn preguntaba, en la frase crucial del artículo, *¿qué importancia tendría entonces la racionalidad práctica?* En efecto, Quinn está señalando una presuposición que realizamos sin apenas darnos cuenta y que damos por supuesta, a saber, que la

13. Christine Korsgaard lo demostró brillantemente en un artículo ya clásico, titulado «Scepticism about Practical Reason». Ambas coincidimos en nuestra oposición a las teorías internalistas de la motivación, pero diferimos radicalmente en nuestras concepciones de los fundamentos de la moral.

14. «Rationality and the Human Good», *Morality and Action*, pág. 210.

racionalidad práctica tiene el estatus de una especie de virtud suprema, con lo cual pretende demostrar que si somos coherentes con nosotros mismos no podemos pensar que el planteamiento humeano sea correcto. Convencida de que me encontraba ante un argumento altamente original y de extrema importancia, me pregunté por qué, si era cierto que existía este límite conceptual en relación con la racionalidad práctica, tenemos que pensar que existe un concepto independiente de ella con el cual debemos demostrar que están en consonancia las exigencias de la bondad moral.¹⁵ Casi puedo ver a Quinn contemplando nuestros esfuerzos por enganchar un caballo a la parte trasera del carro, y sugiriendo «Intentadlo por el otro lado».

Ésta es la forma correcta, según me parece ahora, de dar respuesta al reto que yo misma planteé en «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», algo que entonces desesperé de conseguir: a saber, mostrar la racionalidad que hay detrás de actuar de acuerdo con las exigencias de la moral, incluso aunque sea en contra de los propios deseos e intereses. El argumento se basa en el cambio de dirección que propuso Quinn: ver la bondad como algo que establece una condición necesaria para la racionalidad práctica y, por lo tanto, al menos como un elemento determinante dentro de la misma.¹⁶ No es que ésta sea una forma desconocida de razonar. Muchos de nosotros rechazamos las teorías de las razones para la acción basadas en el «deseo presente» por-

15. Más adelante en su artículo Quinn ofrece una interpretación explícitamente aristotélica del bien humano.

16. La coherencia matemática de las elecciones y el hecho de que estén debidamente informadas también podrían ser requisitos de la racionalidad práctica.

que consideramos que una persona que arriesga conscientemente su bienestar futuro por un placer trivial se comporta de forma estúpida y, por lo tanto, no se comporta bien. En la medida en que consideramos que su elección es deficiente, *estamos diciendo* que hace algo que tiene razones para no hacer. El hecho de que nos veamos incapaces de encajar estas supuestas «razones» en alguna teoría preconcebida sobre las razones para la acción basada en el «deseo presente» no significa que tengamos que cuestionar si se trata realmente de una forma estúpida de actuar, sino más bien que debemos mantenernos fieles a nuestra evaluación y modelar nuestra teoría de las razones en función de ella. Y lo que pretendo es precisamente insistir en la necesidad de una generalización de esta hipótesis sobre la *dirección* que debe tomar la argumentación. Podemos preguntarnos ¿qué tiene de especial la prudencia para que sólo sea razonable atribuirle a ella esta clase de relación con la racionalidad práctica?

Con todas estas ideas en la mente, podemos retomar ahora el reto que dirigía Gary Watson contra aquellos que sostienen una teoría objetiva del juicio moral, como por ejemplo la mía. Será útil que comencemos hablando acerca de la razón en general a partir de los siguientes encabezamientos:

- (A) Razones para actuar, a las que llamaremos razones prácticas.
- (B) Razones para creer, a las que llamaremos razones probatorias o demostrativas.

Como filósofos, y por lo tanto como teóricos, nuestro trabajo consiste naturalmente en ofrecer la segunda

clase de razones, es decir, argumentar en favor o en contra de la verdad de una serie de proposiciones que parecen suscitar problemas especiales, como por ejemplo las que tratan acerca de la identidad personal o de la existencia de un mundo exterior. Pero entre estos muchos problemas «filosóficos» encontramos el de la naturaleza de las razones prácticas, lo cual hace que en este caso especial debamos dar razones de tipo B en apoyo de las tesis que planteemos acerca de las razones de tipo A. (Esto es lo que hemos venido haciendo en el presente capítulo, al igual que Quinn en su artículo.) Cuando Gary Watson planteó su reto, descrito en las págs. 102-103, formuló una pregunta que encuentra su lugar adecuado aquí, ya que pretendía determinar si en el marco de una teoría objetiva de la bondad moral se podía establecer un «vínculo intrínseco» entre la bondad moral y las *razones para la acción*. Mi argumento en las últimas páginas se ha dirigido a demostrar que tal vínculo existe.

Anteriormente, en los tres primeros capítulos del libro, ofrecí razones para suscribir una serie de proposiciones acerca de la bondad y la maldad natural en varios casos relacionados con plantas, animales y seres humanos; por ejemplo, en favor de la idea de que un roble que tenga unas raíces finas y superficiales debe ser evaluado como deficiente y, pasando a los seres humanos, ofrecí razones *del mismo tipo* en favor de la aserción de que Maklay habría actuado mal si hubiera fotografiado a su sirviente mientras dormía. En este último caso la razón inmediata era que había prometido no hacerlo y me apoyé en los argumentos de Anscombe en defensa de la idea de que, en ausencia de circunstancias atenuantes, romper una promesa es actuar mal. Por úl-

timo, suponiendo que se plantearían dudas sobre la posible relevancia de tales consideraciones para la filosofía moral, defendí una extensión a los seres humanos del concepto de normatividad natural, incluso a la evaluación moral de la voluntad y las acciones humanas, lo cual significaba defender lo que según Watson constituía una teoría objetiva del juicio moral. En las páginas precedentes me he dedicado al problema de las razones prácticas, y he respondido «Sí» a su segunda pregunta.

Volviendo ahora al comienzo del capítulo, me gustaría señalar que hay dos formas posibles de interpretar la pregunta que supuestamente plantearía un escéptico, a saber, la de por qué debería hacer lo que deben hacer las buenas personas. Si interpretamos las palabras «lo que deben hacer las buenas personas» de forma «transparente» (extensionalmente), en referencia a cosas como mantener una promesa o abstenerse de cometer un asesinato, por ejemplo, nuestra respuesta debe consistir en demostrarle por qué al realizar *estas acciones* estaría actuando mal, con lo cual nos encontraríamos aún en el tema de los tres primeros capítulos de este libro. Pero si interpretamos sus palabras de forma opaca (intensionalmente), como si bajo tal descripción se estuviera señalando aquello en lo que consisten las *malas acciones*, nuestra respuesta debe consistir en mostrarle el vínculo conceptual que existe entre actuar bien y actuar racionalmente; de modo que, si pretende seguir cuestionando nuestra posición, lo haga precisamente contra esta idea. Si el escéptico no consigue refutarnos en este punto, pero sigue diciendo que no le hemos demostrado que haya alguna razón para actuar tal como actuaría una buena persona, ya no está claro qué es lo que quiere. Requerir una razón para actuar racionalmente es re-

querir una razón con la que deban terminar a priori las razones. Y si el escéptico sigue diciendo «¿Pero por qué *debo* hacerlo?», podemos preguntarle cuál es el significado de este «debo».

Sin duda, lo que nuestro escéptico pretende en realidad (especialmente en caso de que sea un gángster) es insistir en que nada de lo que hemos dicho ha conseguido influir sobre sus deseos; y si se trata de una persona violenta eso es lo que más debe preocuparnos. Pero el hecho de que busquemos algo que pueda influir en alguna medida sobre sus acciones no debe ser interpretado en ningún caso como un respaldo para una filosofía que considere que las razones prácticas se reducen únicamente a esta clase de razones.

CAPÍTULO 5

La bondad humana

En capítulos anteriores analicé una estructura lógica que sirve para la evaluación de todos los seres vivos «por sí mismos» o «autónomamente»; es decir, siempre que nos referimos a la bondad o la deficiencia naturales. Hablé de parecidos y también de diferencias entre la evaluación de las plantas, los animales y los seres humanos. Pero ahora, a medida que avanzamos hacia la cuestión de la «bondad moral», aparecen nuevas circunstancias especiales y nos damos cuenta de que nuestra forma de hablar acerca de la bondad de los seres humanos no tiene correspondencia en absoluto con la de los otros casos. Estoy pensando en la clase de ideas que se expresan en oraciones que incluyen la palabra «bueno» junto con el nombre de la propia especie, como cuando hablamos de «un buen ser humano» o, más coloquialmente, de «una buena persona». No existe ningún equivalente a esto en el lenguaje que empleamos para evaluar las plantas y los animales. En primer lugar, cuando en estos otros casos hablamos de «un buen S»

(aunque, todo sea dicho, en estos casos tendemos más a decir «un buen ejemplar de S») estamos pensando en la planta o en el animal como un todo, mientras que cuando decimos que alguien es un buen ser humano lo evaluamos únicamente en un aspecto determinado. Y, tal como sugerí en el capítulo anterior, este tipo de evaluación sólo es aplicable a los seres humanos. Pues hablar de una buena persona significa hablar de alguien no sólo en relación con su cuerpo, o con facultades suyas como la vista y la memoria, sino en relación con su voluntad racional.¹

En el presente capítulo pretendo examinar con más detalle esta forma específica de evaluación y podría dar la impresión de que sólo ahora he llegado al terreno propio de la «evaluación moral». Pero pretendo mostrar que aquellos juicios que habitualmente se consideran parte del dominio especial de la filosofía moral pertenecen en realidad a una clase más amplia de evaluaciones de la conducta, con las que comparten una misma estructura conceptual. Vale la pena señalar que al tratar la cuestión de las *razones para la acción* en los capítulos anteriores parecía que podíamos pasar con bastante naturalidad del caso de alguien que se queda en cama por culpa de la gripe y el caso del explorador Maklay, comprometido con su sirviente por una promesa. Realizamos varias observaciones acerca de la relación que existe entre el concepto de *bondad* y el de *razón*, sin necesidad de distinguir entre ejemplos «morales» y «no morales». ¿Era eso un error? Mi intención es demostrar que no lo era.

1. Como aproximación, podríamos decir «su voluntad en cuanto es controlable por la razón».

Bajo mi punto de vista, lo correcto es pensar que los juicios morales pertenecen a la misma categoría que otras evaluaciones aparentemente demasiado superficiales como para merecer tal proximidad. Cuando examinábamos las razones para la acción, vimos que hay un uso de la palabra «deber» (un «deber» práctico) que implica la existencia de una razón para la acción, incluso una razón c.t.c.² Y advertimos que cierto tipo de bondad humana —llamémosla racionalidad práctica— se basaba en hacer lo que se *debía* hacer. Pero, tal como observó Elizabeth Anscombe, «deber» es «una palabra relativamente ligera, con un contexto de aplicación ilimitado».

Decimos que «los atletas deben mantener la forma, las mujeres embarazadas deben vigilar su peso, las estrellas del cine deben estar pendientes de su publicidad, que uno debe lavarse los dientes, que uno no debe ser remilgado con los propios placeres, que uno no debe decir mentiras “necesarias”...».³

El uso de la palabra «deber» en estos contextos prácticos nos indica una posible deficiencia en la acción, pero no nos dice por sí mismo si se trata de algo importante. Otros pasajes demuestran que Anscombe considera la mentira como una transgresión muy seria, pero no se puede decir lo mismo de otros elementos de su lista. La afirmación de que algo «se debe hacer» o «no se debe hacer» puede señalar en algunas ocasiones cuestiones de gran importancia, pero a menudo indica sim-

2. En lo que sigue me referiré exclusivamente a este caso.

3. Anscombe, *Intención*, sección 35.

plemente que sería estúpido hacer o no hacer una determinada acción.

¿Cómo es posible entonces que la mayor parte de los filósofos actuales consideren que la evaluación moral es una cuestión muy especial, que tal vez pueda ser interpretada solamente en términos de la expresión de estados mentales especiales como la aprobación, o de actos mentales como la suscripción? Esto debe guardar alguna relación con el hecho de que tales filósofos se fijan en un tipo de evaluaciones que se aplican con frecuencia en contextos especiales, como por ejemplo cuando algunos miembros de la sociedad expresan su desaprobación ante algo que han hecho otras personas y, en especial, cuando es el bien público o los derechos de terceras personas lo que está en juego. Sin embargo, no tenemos por qué suponer que el uso que se les da en tales contextos implica una gramática lógica especial. Si ésta existe o no es la cuestión que vamos a tratar a continuación.

Muchos de los filósofos morales modernos, por no decir casi todos, consideran que su especialidad tiene que ver únicamente con las relaciones entre individuos o entre un individuo y la sociedad y, por lo tanto, con cosas tales como las obligaciones, los deberes y los actos de caridad. Éste es el motivo de que entre las cuatro antiguas virtudes cardinales, la justicia, el coraje, la templanza y la sabiduría, sólo la primera parece pertenecer ahora al campo de la «moral». Se reconoce que las otras tres virtudes son necesarias para la práctica de la «moral», pero se piensa que parte de su ministerio tiene lugar «fuera de la moral», en relación con objetivos «egoístas», en el marco de un *distanciamiento* entre las consideraciones «morales» y «prudenciales» enteramen-

te ajeno a Platón y Aristóteles.⁴ J. S. Mill, por ejemplo, expresa este punto de vista moderno de forma bastante explícita en su ensayo *On liberty* [*Sobre la libertad*], donde dice que «Una persona que demuestra imprudencia, obstinación, vanidad [...] que no es capaz de abstenerse de placeres perjudiciales» comete una serie de faltas (Mill las llama «faltas contra uno mismo») que «no constituyen propiamente inmoralidades» y que «aunque pueden ser pruebas de un cierto desatino [...] sólo pueden ser objeto de reprobación moral si implican una ruptura de los deberes hacia los demás, en beneficio de los cuales el individuo está obligado a cuidar de sí mismo».⁵

Naturalmente, no hay nada malo en el hecho de usar la palabra «moral» tal como lo hace Mill. Encaja en buena medida con nuestro uso cotidiano de la palabra y no pretendo entrar en una discusión acerca de las variantes que se pueden encontrar en su uso incluso en la actualidad.⁶ Lo que me preocupa no es el significado exacto de la palabra «moral» tal como la usa Mill, sino la sustancia que hay detrás de la distinción entre la evaluación «moral» y las otras de las que hablaba en el pasaje que acabo de citar, si es que hay alguna. Tal vez parezca extraño que plantee esta pregunta por la sustancia de la distinción, cuando existe incluso un léxico especial pa-

4. Gavin Lawrence constituye una notable excepción a la generalización que acabo de realizar. Véase Lawrence, «The Rationality of Morality», pág. 106.

5. Mill, *On Liberty*, capítulo IV, págs. 134-135.

6. Me gustaría señalar, sin embargo, que Isaiah Berlin se refirió en una conferencia al «impacto moral» de una grabación de los últimos cuartetos de Beethoven realizada por el Busch Quartet.

ra la «esfera de la moral» de Mill. Las palabras como «malo» o «perverso» se aplican a un asesinato, pero no a un acto de locura autodestructiva en cuanto tal, ni siquiera al más grave. El mero hecho de calificar una acción como «mala» fuera de cualquier contexto técnico significa que es injusta o contraria a la caridad; que se trata de una conducta cuyo defecto reside en el perjuicio que causa a otros individuos o al bien público. Parte de este vocabulario «moral» especial sirve en efecto para señalar relaciones especiales entre individuos o entre un individuo y la sociedad, como por ejemplo tener derechos, obligaciones o deberes. «Malo», «perverso» y otras palabras parecidas también sirven para indicar la seriedad de la cuestión así como las reacciones extremas que nos provocan las acciones horribles y repulsivas de los asesinos, los pederastas o los torturadores. Los contextos sociales y emocionales en los que usamos el vocabulario de la censura moral son muy distintos de los contextos en los que hablamos de temeridad, obstinación, imprudencia o desatino. Sin embargo, sostendré que existen rasgos comunes a todas estas evaluaciones, a las que podríamos poner bajo el epígrafe de «evaluaciones de la voluntad racional humana».

Así pues, ¿cuáles son los rasgos que comparten tales evaluaciones? En primer lugar, todas tienen por objeto acciones y propósitos voluntarios, no capacidades físicas o mentales. Éste es un rasgo que se puede reconocer en general en toda evaluación «moral». Es evidente que no todo lo que *hacen* los seres humanos constituye un acto en favor o en contra de la bondad moral. Nadie es acusado de asesinato porque haya matado a alguien al resbalar y caer por la ladera de una montaña. Los actos que se realizan involuntariamente no cuentan y la fuer-

za también puede quitar voluntariedad a los movimientos, como por ejemplo cuando alguien es arrastrado por el viento o por un grupo de hombres fornidos.⁷ Asimismo, tal vez los actos realizados bajo tortura no sean actos involuntarios, pero sí menos voluntarios, si ésta es tal que no se pueda esperar de nadie que la resista.

Sin embargo, la cuestión se hace todavía más difícil si añadimos a las condiciones de la voluntariedad de la acción el problema del conocimiento con el que se actúa.⁸ Algunos ejemplos de comportamientos excusables por este motivo resultan harto evidentes. Así, puede ser que un doctor mate a un paciente al que está tratando en una situación de emergencia (como por ejemplo cuando la víctima se ha quedado atrapada en mitad de una escalada), pero sólo por ignorancia de la alergia que tiene el paciente hacia un medicamento estándar. Es posible que este doctor se lamente por haberlo hecho mal; y, sin embargo, podemos considerar que su acción de escalar la montaña para poder prestar su asistencia fue heroica. En este caso debemos estar de acuerdo con Kant en que el lamentable resultado no es relevante a efectos de valorar la bondad de la voluntad y en que debemos culpar en cambio a la «Naturaleza madrastra».⁹

La acción del doctor en este ejemplo era intencional en el sentido de «prestar asistencia», pero no en el sentido de «matar», en cuyo caso habría sido inmediata-

7. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III, capítulo 1, 1110a1-34.

8. *Ibid.*, 1110b18-1111a20.

9. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección 1.

mente objeto de un juicio moral adverso. Sin embargo, el ejemplo ha sido cuidadosamente escogido, pues no todos los casos de actuación basada en la ignorancia son excusables del mismo modo. Nuestro doctor actuó en una situación de emergencia, lo cual excluía la posibilidad de descubrir la alergia. Y se indica que ofreció el tratamiento estándar, tal como habría hecho cualquier médico competente.

Esta última observación pone en evidencia el hecho de que la falta de conocimiento sobre lo que uno está haciendo, por mucho que «elimine parte de la voluntariedad», no siempre constituye una excusa. Pues la ignorancia misma puede ser voluntaria, como por ejemplo cuando un traficante de armas británico actual pone cuidado en no preguntar si las armas que está enviando a un determinado país no serán reenviadas a un régimen represivo. O en caso de que «pregunte», puede ser que sus conclusiones estén guiadas más por el egoísmo que por la evidencia de la que dispone: su creencia es en este caso interesada y no sirve para excusarle, pues no la sostiene de buena fe, tal como se acostumbra a decir.¹⁰ Yendo un poco más lejos, podemos considerar que la ignorancia del agente es voluntaria siempre que, por su propia negligencia, no se haya tomado la molestia de informarse acerca una serie de hechos que podría y debería haber conocido. Este caso resulta particularmente interesante y posee además una gran importancia desde el punto de vista de la práctica cotidiana. Es posible que esta persona no haya decidi-

10. Muchas de las creencias de los esclavistas y de los blancos bajo el régimen del *apartheid* sudafricano deben haber sido de esta clase.

do en ningún momento no descubrir tales hechos, o hacer que sea imposible descubrirlos. Su falta puede consistir en una pura omisión; pero la omisión de una acción es una falta común, de la cual la omisión del acto de informarse acerca de lo que uno podía y debía haber conocido es sólo un caso especial. La omisión puede ser culpable si el agente se encuentra en alguna posición especial de responsabilidad, pero la importancia práctica de la cuestión de la ignorancia culpable no procede únicamente de estas posiciones especiales de responsabilidad. Pues ¿acaso no hay una serie de cosas que la mayoría de los adultos de un país como Gran Bretaña no sólo podrían sino que deberían saber? Estoy pensando, por ejemplo, en los principios básicos de los primeros auxilios y procedimientos tales como reanimación cardiopulmonar. Puede parecer que decir esto es ir demasiado lejos, habida cuenta de que no podemos esperar que todo el mundo sepa todo lo que puede necesitar saber para salvar una vida. Pero tales ejemplos nos dan una pista acerca de la clase de criterios que pueden dar pie a considerar que la mayoría de nosotros no sólo podemos sino que debemos aprender la forma de administrar primeros auxilios. La idea de que para considerar que una ignorancia es culpable hace falta un «deber» además de un «poder» queda clara si comparamos este ejemplo con el que recuerdo que daba Elizabeth Anscombe para ilustrar este punto. Supongamos, decía ella, que alguien hubiera abandonado un bebé a la puerta de su casa y que el bebé hubiera muerto durante la noche porque ella no sabía que estaba allí. No es que ella no hubiera podido saberlo, porque si hubiera tenido la costumbre de comprobar cada hora si había algo ante la puerta a lo largo de toda la noche el bebé se habría

salvado. Pero naturalmente no se puede decir que eso es lo que debía hacer. Tampoco resulta difícil comprender los factores que distinguen este ejemplo del de no haber aprendido los principios elementales de la administración de primeros auxilios. En ambos casos se da la circunstancia de que el daño que puede producir la ignorancia es muy elevado, lo cual es un dato relevante. Por otro lado, la probabilidad de que tal conocimiento sea necesario es muy distinta en cada caso y, asimismo, también lo es el coste que tiene adquirirlo para el agente.¹¹

Con estas observaciones hemos estado trazando los límites lógicos de las evaluaciones que tienen por objeto la bondad o la deficiencia de las acciones humanas en cuanto tales. Puede parecer que la argumentación se ha centrado especialmente en lo que hoy en día recibe el nombre de «juicio moral» y que Mill distinguió explícitamente como tal. Sin embargo, los fallos que repercuten sobre uno mismo caen bajo la etiqueta de falta de sentido común y las correspondientes descripciones quedan limitadas conceptualmente por las mismas condiciones de voluntariedad que encontramos en el caso de las descripciones «morales», como por ejemplo «malo». No se dice de nadie que haga algo imprudente si lo

11. El caso de una acción realizada ignorando algo que podía y debía haberse conocido resulta particularmente interesante desde el punto de vista de la filosofía de la mente. Se trata de una voluntariedad que se atribuye a la acción y a la voluntad del agente, sobre la base de lo que éste debería haber sabido y, por lo tanto, *en un sentido que depende de la propia evaluación*. Esto demuestra que es un error pensar que la voluntariedad se descubre por medio de una investigación *causal* acerca de la intervención de una facultad.

hace de forma involuntaria, como por ejemplo si cae al mar arrastrado por una ola gigantesca. En este caso también es posible que la ignorancia sirva como excusa y, en este sentido, quedan absueltos de la acusación de imprudencia aquellos que comenzaron a fumar en los años anteriores a que se conociera la relación entre el tabaco y el cáncer. Pero, igual como sucedía antes, la ignorancia tiene esta fuerza lógica sólo en el caso de que no fuera en sí misma una ignorancia de algo que el agente podía y debía haber sabido. Una persona que sea analfabeta en nuestra sociedad porque no se tomó la molestia de aprender a leer cuando tuvo la oportunidad de hacerlo demuestra falta de sentido común. Y el *sentido común* resulta un concepto interesante precisamente desde este punto de vista, en la medida en que no supone mayor conocimiento ni penetración de la que puede adquirir cualquier persona con una capacidad normal a lo largo de una vida ordinaria.

Así pues, el primer rasgo que distingue las evaluaciones especiales que he identificado por su referencia a la bondad o la deficiencia *de la voluntad racional*, en el marco de las evaluaciones que se refieren a la bondad o la deficiencia *en* los seres humanos (como por ejemplo los defectos del habla), es la especial conexión que mantienen con la voluntariedad. Y la idea que pretendo defender ahora es que la materia que abarcan es más amplia que la que acotó Mill al hablar acerca de la «moral». De modo que aquí tenemos una primera razón para tratar el tema de las virtudes como un todo, tal como hicieron los antiguos.

Por otro lado, se puede demostrar que hay un segundo rasgo importante en las evaluaciones «morales» de Mill que pertenece a esta clase más amplia. Podría-

mos describirlo brevemente diciendo que la bondad o la maldad pueden proceder de diferentes rasgos formales de una determinada acción, los cuales pueden ser clasificados del siguiente modo.

En primer lugar, la bondad puede proceder de la naturaleza de la propia acción: de aquello que se hace. Así, en general, el acto de salvar una vida es bueno en este sentido, mientras que el acto de matar es malo.¹²

En segundo lugar, el fin por el cual se hace la acción es una fuente independiente de bondad o maldad en ella. Una acción buena (incluso obligada) puede ser mala en la medida en que se haga por un mal fin, como en el caso de un chantajista que salva la vida de su víctima para poder llevar adelante su extorsión. O también es posible que se haga una mala acción por un buen fin, aunque éste no llegue a justificarla; por ejemplo, cuando a un albañeal incumple una última voluntad para hacer que el dinero vaya a parar a una persona pobre en lugar de a un rico legatario. Compárese con el caso de un fin que sí la justifica, como la necesidad de destruir la propiedad de alguien con el fin de detener el avance de un incendio.

12. En general sigo a Tomás de Aquino al realizar estas distinciones; sin embargo, lo que dice acerca de las especies y las circunstancias de la acción es complejo y no pretendo reproducir con exactitud su planteamiento acerca de todo esto. Resulta natural decir que las circunstancias afectan a la bondad o la maldad de una acción, igual como la circunstancia de que una persona haya sido sentenciada por un crimen en un juicio legal cambia el sentido del acto de privarle de su libertad. Un fin también puede funcionar como una circunstancia en este sentido, lo cual no significa, por supuesto, que siempre lo haga, por muy bueno que sea el fin. Véase la discusión del problema del «absolutismo» en págs. 142-146 y 201-204.

Una tercera fuente de bondad o maldad en una acción consiste en la relación que guarda con el juicio del agente acerca de si está actuando bien o mal. También en este caso la bondad o la maldad puede venir combinada con la bondad o la maldad o bien del acto o bien del fin. A menudo se considera que el hecho de que alguien esté haciendo algo que *piensa* que es correcto es una circunstancia que anula cualquier maldad en un acto o propósito; pero Tomás de Aquino (cuya argumentación acerca de este tema constituye un pasaje brillante de la filosofía moral) insiste en que el error de la conciencia no excusa.¹³ Las palabras de Tomás de Aquino pueden ser ilustradas con la triste historia del destino de una niña judía que fue enviada a una familia en Noruega con la esperanza de que estuviera segura cuando Praga fue invadida por los nazis. Murió en Auschwitz porque tras la invasión de Noruega la familia pensó que su deber era entregarla a la Gestapo cuando les fuera ordenado, a pesar de que la querían. Ellos creían, sin duda por una cierta simpatía con los nazis, que esto era «lo correcto». El error de la conciencia, o según dice Tomás de Aquino, de «la razón o la conciencia» (*ratio vel conscientia*), no excusa.

Sin embargo, según Tomás de Aquino, actuar contra la propia conciencia es en sí mismo una fuente de maldad en una acción, incluso aunque ésta nos diga que debemos hacer algo que en realidad no deberíamos hacer. Según él, incluso una conciencia equivocada obliga, ya que al ir contra la propia conciencia la voluntad tiende hacia una acción en cuanto mala, puesto que la

13. Véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, primera parte de la segunda parte, cuestión XIX, artículos 5 y 6.

razón la ha identificado como mala. Y seguramente está en lo cierto, pues actuar tal como uno piensa que no debe hacerlo es una forma muy radical de maldad de la voluntad. ¿Cómo podría actuar bien un ser humano al hacer lo que él considera un mal? ¿Acaso no sería como decir que un arquero ni siquiera debería apuntar su flecha hacia el lugar donde le parece que se halla el blanco?

Entonces, ¿qué debería haber hecho la pareja noruega? En opinión de Tomás de Aquino, habrían actuado mal tanto si hubieran entregado a la niña judía como si no lo hubieran hecho. La idea es que en tal situación las personas que sostienen *tales creencias* no pueden actuar bien y, en el caso del ejemplo, es razonable decir que se encontraban en falta en este sentido. Ellos ya sabían que el niño debía ser protegido de los nazis y que las políticas nazis eran malas es algo que podían y debían haber reconocido. Resulta difícil, sin embargo, creer que los errores en los *principios* no son nunca excusables, tal como pensaban tanto Aristóteles como Tomás de Aquino. A fin de cuentas, existen célebres disputas acerca del bien y el mal en ciertas cuestiones.¹⁴

He entrado en la cuestión de las diferentes fuentes de la maldad en las acciones porque me parece que es un tema que raramente recibe un buen tratamiento en la filosofía moral moderna. Hasta ahora, los ejemplos que he ofrecido en esta sección provenían del área que Mill asignaba a la moral. Pero estas malas acciones encuentran paralelos en aquellas que Mill excluyó, entre las cuales la autodestrucción ocupa el lugar de la crueldad hacia los demás y la indiferencia hacia el propio

14. Véase Anscombe, «The Two Kinds of Error in Action».

bien el lugar de la indiferencia hacia el suyo. En primer lugar, hay acciones malas en general, como la automutilación o el suicidio, cuya maldad no depende del daño que se pueda producir a otra persona.¹⁵ En segundo lugar, nadie puede actuar bien al provocarse voluntariamente o por abandono aunque sólo sea un daño menor hacia su propia persona, sea por medio del autodesprecio o de la clase de odio hacia uno mismo que Dostoievsky describió de forma inolvidable en sus *Apuntes del subsuelo*. Por último, en este caso tampoco se puede actuar bien al hacer algo que, correcta o incluso incorrectamente, un piensa seriamente que no debe hacer.

Así pues, hasta ahora no hemos encontrado ninguna razón para pensar que las evaluaciones «morales» de Mill deban ser tratadas de un modo distinto que las demás evaluaciones relativas a la voluntad humana. Y tampoco aparece ninguna razón si llevamos más adelante nuestra investigación y preguntamos cuál debe ser el juicio general en casos en los que existe una mezcla de bien y mal, como los que hemos descrito en los párrafos anteriores, y en casos en los que naturalmente la bondad y la maldad pueden proceder tanto del «inte-

15. Excepto en algunos casos relativamente raros, como por ejemplo que una persona padezca grandes sufrimientos en una enfermedad terminal, el suicidio es un acto contrario a la virtud de la esperanza. Tal vez algunas personas se sorprendan por el hecho de que considere la esperanza una virtud, pero es indudable que lo es, en parte porque a menudo nos sentimos tentados a pensar que todo está perdido cuando *en realidad no podemos saber si es así*. A la vista del espantoso número de suicidios de gente joven producido en nuestra sociedad actual, sugiero que la esperanza debería estar entre las primeras virtudes que las hadas madrinas dejaran en la cuna de los niños.

rior» como del «exterior» del área especial de la moral que pretende distinguir Mill. Encontramos una dosis doble de maldad en un ejemplo muy anterior acerca de un ladrón imprudente cuya acción era deficiente en un primer sentido porque se trataba de un negocio deshonesto y en un segundo sentido porque estaba perdiendo el tiempo frente al televisor (capítulo 1). Así pues, podemos mezclar y combinar a voluntad y luego ver cuál es el resultado. ¿Qué pasa si hay distintos elementos que inclinan la balanza de la evaluación hacia lados distintos? ¿Cuándo podemos decir que una acción es buena en un caso así? ¿Es suficiente para considerar que una acción es buena, por ejemplo, el hecho de que se haya realizado (intencionalmente) para salvar una vida o para prestar algún otro tipo de ayuda a alguien que lo necesita? Esta idea parece razonable hasta que pensamos en el caso del chantajista que salva a una persona que se está ahogando sólo para poder continuar su extorsión. ¿Y qué decir de una acción que tiene un buen fin pero que se lleva a cabo a través de medios inmorales o temerarios; o de una acción que por sí misma tal vez *deba* hacerse pero de la que el agente *piensa* que es imprudente o «mala»? ¿Podemos llamar buena a alguna de estas acciones que contienen elementos buenos y malos? Tomás de Aquino, a cuyas distinciones nos hemos estado ateniendo en páginas precedentes, sostiene firmemente que todas estas acciones son malas, e invoca para ello el principio de que basta con un único defecto para que haya maldad, mientras que la bondad debe ser bondad en todos los sentidos.¹⁶

16. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, primera parte de la segunda parte, cuestión XVIII, artículo 4.

Tomás de Aquino ve una asimetría entre los conceptos de maldad y bondad, lo cual puede parecer un error a primera vista. Pero si reflexionamos sobre ello nos damos cuenta de que es algo que forma parte efectivamente de nuestra manera de pensar. Para que una casa sea una mala casa es suficiente con que esté mal diseñada o que sea húmeda, mientras que ni el hecho de que esté bien diseñada ni el hecho de que sea seca son suficientes para convertirla en una buena casa. Los pequeños defectos no siempre cuentan, pero los grandes defectos y cualidades siempre son valorados de forma asimétrica.

Así pues, parece que una acción es mala si lo es desde el punto de vista del tipo de acción del que se trata, de su fin o de su carácter contrario a las creencias del agente acerca de lo que es bueno o malo hacer. Hasta aquí el aspecto negativo: ya sabemos qué basta, en términos formales, para decir que hay una deficiencia en la voluntad. Pero ¿qué decir de la bondad? ¿Qué basta para que haya bondad? La respuesta de Tomás de Aquino tal vez vuelva a sorprendernos. Dada una acción particular (es decir, una acción individualizada por el hecho de haber sido realizada por una persona particular en una fecha y momento particulares) lo que dice es que *si no es mala en ningún sentido entonces es buena*.¹⁷ Eso también le pareció evidente a Anscombe.¹⁸ Recuerdo las protestas que levanté en una reunión filosófica amistosa cuando alguien empezó a beber un vaso de vino y yo dije que estaba actuando bien. Y sin embargo el principio de que «si no es malo es bueno» pierde todo

17. *Ibid.*, artículo 9

18. Anscombe, «Practical Inference», pág. 34.

su carácter excepcional y polémico cuando se aplica a los comportamientos de un ser vivo. A fin de cuentas, una planta crece bien si no hay nada malo en su desarrollo. Y nuestra forma natural de pensar sería la misma, por ejemplo, si se tratara de los movimientos de la mano humana. Si los movimientos de una mano son débiles o espasmódicos, son deficientes en uno u otro de estos sentidos. En ausencia de cualquier defecto, sin embargo, se dirá que cumple bien su función, del mismo modo que un niño sano y normal aprenderá a tener lo que llamamos un buen sentido del equilibrio, a andar bien, a hablar bien y a relacionarse bien con otros niños.

Tal vez se diga que nuestro modo de pensar sobre las acciones humanas es distinto y, a veces, cuando se trata de distinguir algunas acciones con un elogio especial, ciertamente lo es. Pero también es importante recordar que el hecho de que una persona rica contribuya a la caridad con una suma de dinero que ni siquiera va a echar en falta no merece ningún elogio especial, mientras que una acción tan simple como decir la verdad ante un tribunal, o dar una opinión honesta acerca de un candidato en unas oposiciones académicas, puede tener un mérito especial si tiene lugar en circunstancias especialmente difíciles.¹⁹ Bajo el régimen de Hitler, al igual que bajo el de Stalin, la tentación de prevaricar debe haber sido realmente muy alta. Y no es sólo en el marco de aquello que se considera generalmente parte de la esfera de la moralidad donde se necesita un suple-

19. Naturalmente, es importante distinguir las *circunstancias* difíciles del tipo de dificultades que provienen de la propia falta de virtud. Acerca de esta distinción véase Foot, «Virtues and Vices», sección II.

mento especial de bondad. Pues el simple hecho de seguir adelante en lugar de suicidarse ante una gran adversidad puede considerarse claramente una muestra de las virtudes de la esperanza y el coraje. Tal vez no tenga ningún mérito especial comportarse con prudencia en circunstancias favorables, pero en cambio sí debe resultar difícil para una madre soltera con hijos pequeños en una miserable pensión. Tal como dijo cierto doctor,

resulta fácil mantener una dieta saludable [...] y enfrentarse a la propia adicción al tabaco *si uno no se encuentra en unas circunstancias tales que pongan a prueba la capacidad para llegar intacto al final del día.*²⁰

Todos podríamos estar de acuerdo con la idea de que actuar con prudencia y no de forma autodestructiva en tales circunstancias es el tipo de acción que debemos considerar especialmente buena.

Hasta aquí, pues, nuestro análisis conceptual parece favorecer más una comparación que un contraste entre estas dos clases de evaluaciones, que en mi opinión entran dentro de la misma categoría. Sin embargo, aquellos que no estén de acuerdo con esta idea todavía tienen una carta por jugar. Así, pueden decir que a pesar de todo existe una *diferencia lógica* entre las evaluaciones «morales» y las «no morales», pues siempre que las razones para actuar basadas en las exigencias de la justicia y la caridad entran en conflicto con las razones

20. P. F. Naish, *Prevention of Heart Attacks and Strokes Enterprise*, North Staffordshire Royal Infirmary: carta aparecida en el *Independent*, 17 de agosto de 1991 (cursivas mías).

basadas en los propios deseos y necesidades, las primeras ganan la partida y pasan por delante de las segundas. Cuando se dice esto se piensa en ejemplos como el de la promesa de Maklay (capítulo 3), que ya tuvimos ocasión de examinar.

Sin embargo, no me parece que esta creencia en el carácter preferente en general de las consideraciones «morales» de Mill sea defendible, y cabe preguntarse por qué se mantiene. Tal vez tenga algo que ver con la posición especial que ocupan ciertas prohibiciones que pertenecen efectivamente al campo que Mill señaló como moral. Así, hay buenos motivos para defender un absolutismo moral limitado por el que ciertas acciones se consideren tales que eliminen cualquier circunstancia que pueda justificarlas. Se ha sugerido que el adulterio y el acto de mentir poseen tal carácter, aunque yo personalmente no estoy de acuerdo con esta opinión, defendida por Aristóteles, Tomás de Aquino o Anscombe. Me parece particularmente ridículo sugerir, por ejemplo, que aquellos que luchaban en la Resistencia contra los nazis no deberían haber mentido en caso de necesidad para protegerse a sí mismos y a sus camaradas. No parece que se pueda decir lo mismo, sin embargo, en el caso de una prohibición absoluta contra la tortura. Si se puede describir un determinado acto como «tortura», cuestión que con frecuencia no resulta demasiado controvertible, entonces mi firme opinión es que resulta moralmente rechazable, sean cuales sean las circunstancias.²¹ Pero un «absolutismo moral» de

21. Me alegró conocer un artículo de Ronald Dworkin en el que apoya esta opinión («Report from Hell», *New York Review of Books*, 17 julio 1986). Dworkin concibe la prohibición de la

este tipo no ofrece ninguna base para una teoría general acerca del carácter preferente de aquellas razones para la acción que merecen el nombre de «razones morales» en el vocabulario de Mill. Tampoco resulta pertinente recordar aquí una serie de calificativos aplicados a las acciones que me gustaría llamar «conceptualmente evaluativos» desde un punto de vista práctico, en la medida en que implican un «deber» o un «no deber» «final». «Injusto», por ejemplo, es uno de estos calificativos, al igual que «cruel». En la medida en que sea injusto negarle a una persona algo que le es debido, uno actúa necesariamente mal al hacerlo. En algunos casos particulares puede resultar difícil establecer si negarle a alguien una cierta cantidad de dinero es realmente cruel o injusto: tal vez los hijos del deudor pasarían hambre si éste saldara su deuda, un problema con el que tristemente se encuentran a menudo los prestatarios en el Tercer Mundo. Pero si una persona decide, sea en virtud de la justicia o de la caridad, que la deuda debe ser pagada, no puede decir al mismo tiempo que no estará actuando mal si no la paga. Tal vez se piense que todos estos términos evaluativos inclinan nuestros juicios en favor de aquellas consideraciones que tienen que ver con los derechos o las necesidades de otras personas, o con la moralidad pública. Pero incluso si esto fuera cierto, no nos llevaría demasiado lejos; y en cualquier caso no lo es, tal como se ve al considerar el uso de palabras como «imprudente» o «estúpido». Pues éstas también son evaluativas, a diferencia de expresiones

tortura como un obstáculo contra el poder de los tiranos. También se puede ver la tortura como la negación absoluta del impulso que tienen los seres humanos de ayudarse unos a otros.

como «peligroso» y «beneficioso para uno mismo». Estos últimos calificativos pueden ser aplicados a una acción sin que ello implique que no debe ser realizada, mientras que no puede decirse lo mismo en el caso de palabras como «imprudente» y «estúpido».

Tampoco resulta difícil encontrar ejemplos en los que se produce un conflicto de razones en favor y en contra de la acción y en los que el veredicto final no debería ser favorable a las consideraciones «altruistas». Sin duda, existen muchas situaciones en las que una obligación tiene preferencia sobre otra; pero, de acuerdo con la memorable expresión de Bernard Williams, no todas las preferencias de las presuntas obligaciones morales se basan en el principio «obligación no-obligación sí».²² Para comprenderlo sólo tenemos que volver a nuestro ejemplo de la persona que se queda en cama con gripe. Supongamos que este paciente había prometido ir a ayudar a un amigo el día en que se encuentra enfermo. A menos que se trate de una promesa muy solemne, o que su ruptura traiga consecuencias muy serias para la otra parte, podrá justificarse diciendo: «Lo siento pero no pude salir aquel día». No porque pudieran fallarle las piernas, sino más bien porque había otra cosa que debía hacer, consideradas todas las circunstancias, es decir, quedarse en cama. En realidad, a menudo es razonable que el agente se dé preferencia a sí mismo (no digamos a su familia) antes que a los demás. Tal como observó John Taurek hace algún tiempo en un excelente artículo, no resulta en absoluto evidente para la mayoría de las personas, por ejemplo, que uno debería realizar un acto que conllevara la pérdida segura de un

22. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pág. 180.

miembro aunque fuera para salvar a otra persona de una mutilación todavía más grave.²³ El eslogan «Las consideraciones morales tienen preferencia sobre todas las demás consideraciones» no es una verdad de la filosofía moral sino una doctrina escasamente plausible acerca de lo que se debería hacer.

Es posible que mis oponentes en la línea principal de esta controversia protesten diciendo que, al prestar atención a una amplia gama de evaluaciones, hemos salido del reino de las obligaciones y los deberes y, por lo tanto, también de la filosofía moral. Se podría decir: «¡tanto peor para la filosofía moral!». Tal como he señalado antes, el uso que se dé a la palabra «moral» no es algo que me preocupe demasiado. Sin embargo, parece importante darse cuenta de que la disposición a aceptar las cosas que son buenas para uno mismo constituye una virtud de la voluntad (una cualidad de la volición), y también reconocer la extraordinaria importancia que tiene en la vida el aspecto beneficioso para uno mismo de virtudes como la esperanza y la disposición a aceptar las cosas buenas.²⁴ Y por el lado negativo, tal vez sería bueno que empleáramos el calificativo de «falta moral» para referirnos a la combinación de timidez, convencionalismo y autocomplacencia capaz de arruinar la propia vida, aunque no la de nadie más. El hecho de que en el marco de la filosofía moral tengamos tendencia a hablar únicamente de la clase de faltas de la voluntad que afectan especialmente a terceras personas

23. Taurek, «Should the Numbers Count?».

24. En una ocasión un estudiante de doctorado dijo que mis clases le habían hecho ver por primera vez que «ser contrario al sexo podía ser inmoral». Me gustó la idea.

confiere al conjunto de la materia un inaceptable tono rigorista, remilgado y moralista que difícilmente tomaríamos siquiera en consideración en nuestra vida cotidiana. También tiende a oscurecer nuestra comprensión de las cosas al proponer que existe un significado especial para las palabras como «deber» en tales contextos. En realidad, el uso de «deber» en unos y otros contextos es muy parecido y habitualmente cuando hablamos de «un contexto moral» es únicamente para referirnos a que se trata de una razón para actuar que se refiere más a terceras personas que a uno mismo.

CAPÍTULO 6

La felicidad y el bien humano

Anteriormente sostuve que es un error buscar un criterio independiente de racionalidad práctica al que deba conformarse de algún modo la bondad de una acción. En lugar de eso, debemos ver la elección racional como un aspecto de la bondad humana situado en el corazón de las virtudes y no como algo aislado de ellas.

Ahora deseo examinar con más detalle una posible objeción contra mi concepción de la racionalidad práctica: una objeción que aún no ha entrado en escena pero que está en posición amenazante. Me refiero a la idea de que la racionalidad práctica consiste en la búsqueda de la felicidad y en nada más que eso. No se dijo nada acerca de la felicidad en el capítulo anterior. ¿Acaso no fue eso algo extraño, habida cuenta de la importancia que tiene el tema en la historia de la filosofía moral? ¿Cómo se puede debatir la racionalidad de las acciones sin decir nada acerca de la relación que existe entre la virtud y la felicidad? ¿Acaso no es la felicidad el bien de la humanidad?

Lo primero que debo hacer es situar el concepto de felicidad en el marco de la exposición anterior acerca de la bondad de las acciones humanas. Si el vicio es «un tipo de deficiencia natural» y la virtud es una bondad de las acciones humanas, ¿qué lugar le corresponde a la felicidad humana dentro del esquema de la normatividad natural?

Quiero enfrentarme a este problema cara a cara. Pero antes debería separarlo de la idea de que nadie *hace* nada (ni puede hacerlo) con otro objetivo que no sea la búsqueda de la propia felicidad, una idea que fue muy influyente durante un tiempo y que actualmente se encuentra en gran medida desacreditada. Esta teoría se basaba en una embriagadora mezcla de intuiciones conceptuales y escepticismo psicológico: las primeras procedentes probablemente de una confusa identificación de una serie de relaciones conceptuales reales entre los conceptos de deseo, éxito y satisfacción; el segundo, de la observación cotidiana de que las personas buscan a menudo su propia felicidad aunque nieguen hacerlo. Nada de eso permite demostrar ni el hedonismo psicológico ni el egoísmo psicológico. La felicidad no es el fin universal de todas las acciones. Las personas valientes escogen grandes males inmediatos, como una muerte segura, para rescatar o defender a otras personas. E incluso en la elección de su forma de vivir algunos rechazan la felicidad en nombre de otros fines.¹

1. Cuando le dijeron que su matrimonio con Nijinsky arruinaría su vida, la futura Madame Nijinska replicó: «A pesar de todo voy a casarme con él [...] prefiero ser infeliz sirviendo al genio de Nijinsky que ser feliz sin él». Romola Nijinsky, *Nijinsky*, pág. 204.

Lo que hay de problemático para la moral en la relación entre la virtud y la felicidad no procede de teorías como el hedonismo psicológico o el egoísmo psicológico, sino más bien de la idea de que la felicidad es el bien del hombre, sumada a la idea de que *la felicidad se puede perseguir con éxito por medio de malas acciones*. Pues en tal caso parece haber un criterio independiente para la acción racional —la búsqueda de la felicidad—, de acuerdo con el cual la razón podrá exigir en ocasiones aquello que la virtud prohíbe.

Efectivamente, puede parecer que la idea de que la felicidad es el bien de la humanidad viene a romper el argumento de los capítulos anteriores acerca de la normatividad natural, por medio de la idea de que la forma de vida humana encuentra su realización en la felicidad, la cual debe ser por lo tanto el criterio determinante para la virtud. ¿Cómo es posible entonces que la virtud exija en ocasiones el sacrificio de la felicidad? ¿Y cómo es posible que la felicidad se pueda obtener, según parece, por medio del mal? ¿Acaso se pueden negar estas cosas?

En las páginas siguientes pondré todo mi empeño en deshacer todo este embrollo de ideas, aunque reconozco que mi empeño puede resultar bastante patético en esta parte tan oscura y difícil de la filosofía moral. Más adelante en este capítulo pondré en cuestión la presunción de que la felicidad pueda ser identificada *tout court* con el bien del hombre, sobre la base de que algunas formas de interpretar la palabra «felicidad» hacen que esta identificación sea inaceptable. En primer lugar, sin embargo, se debe hacer justicia a la idea de que la felicidad puede ser perseguida con éxito por medio del mal. Así pues, a continuación representaré la fe-

licidad de acuerdo con esta idea y pido que no se rechacen *demasiado pronto* los ejemplos en los que la maldad y la felicidad aparecen juntos.

Puede ser útil, sin embargo, comenzar un poco antes y decir algo acerca de las diferentes formas de predicar la felicidad en los seres humanos: nuestra forma de hablar, por ejemplo, sobre el hecho de ser feliz haciendo algo, estar en un estado mental de felicidad o tener una vida feliz. Algunas de estas formas de predicar la felicidad harán su aparición por separado a lo largo de este debate acerca de la relación entre la felicidad y la virtud; así pues, es necesario tener presentes algunos de estos usos.

Comencemos con la proposición de que alguien es feliz haciendo una cosa u otra. Lo que se pretende decir con esto puede ser mínimo: cuando hablamos de «ser feliz haciendo Φ » podemos referirnos simplemente a una ausencia de inquietud o de esfuerzos para cambiar una situación, del mismo modo que podemos decir, incluso en referencia a un animal, que «parece estar feliz donde está», por ejemplo. Y cuando hablamos sobre seres humanos que, a diferencia de los animales, pueden estar contentos o descontentos, «ser feliz haciendo esto o aquello» puede connotar simplemente una ausencia de descontento. Sin embargo, lo más probable es que «ser feliz haciendo Φ » se refiera a un disfrute, un placer o un gusto por hacer algo: en este punto aparece en escena el disfrute, como algo que uno pensaría que debe formar parte de una *vida* feliz.

El *disfrute* es un concepto difícil. La mayoría de las veces, cuando decimos que las personas disfrutaban lo hacemos en referencia a actividades y cuando decimos que disfrutaban con cosas como las vacaciones o el trabajo nos

referimos en gran medida a disfrutar de actividades. Sin embargo, también tiene sentido hablar de disfrutar de tal o cual circunstancia, aunque no sea tan frecuente; y se da el caso de que disfrutar de actividades implica a menudo pensamientos, lo cual resulta harto interesante. En efecto: aunque uno puede disfrutar con el sexo, la comida, la bebida o el movimiento por el simple placer de sentirlos, sería difícil explicar en los mismos términos lo que significa disfrutar de la filosofía o incluso de la jardinería. Hay muchos casos como éstos en los que, según parece, lo importante para el disfrute es la percepción de algo como bueno. Con frecuencia el bien será el mero hecho de conseguir algo y nada más que eso, como cuando alguien hace un crucigrama o alguna otra cosa que no tiene ningún objetivo en sí misma. Pero también puede ser que se perciba como bueno *aque- llo* que se consigue. Así, si un grupo de personas acompañara sus actividades con unos movimientos variables de la mano y con un canturreo constante, podríamos acabar por interpretar lo primero como algo parecido a «Bien, lo estamos consiguiendo» y lo segundo como «Bien, estamos consiguiendo algo deseable», cuando en ausencia de factores negativos ambos podrían ser interpretados como expresiones de disfrute. Lo realmente destacable del caso es que ambas expresiones lingüísticas serían proposicionales. Me ha sorprendido lo mucho que se parece a esto el disfrute que proporciona la jardinería. En mi opinión, éste debe poco a lo agradable de las sensaciones o a los movimientos y mucho, en cambio, a la conciencia, por un lado, del éxito inmediato al hacer ciertas cosas («¡Eso sí lo he plantado bien!»), y del otro a la expectativa de cosas buenas por venir; de modo que la bondad es en este caso previa al

disfrute y, al mismo tiempo, viene implicada (en cierto sentido) por él; y sin duda se puede decir lo mismo del disfrute que proporciona la filosofía. Lo que tenemos aquí posee un contenido proposicional, aunque por supuesto no requiere episodios de pensamiento, pues se trata de una impresión acerca de cómo son las cosas y, por lo tanto, de algo que esencialmente no es episódico. Puede parecerse extrañamente a una película en color que pasa por la superficie de la mente, hasta que nos damos cuenta de que mantiene con el paso del tiempo la misma relación que es característica de las creencias. Las creencias, que pueden durar mucho tiempo y sin embargo no llegar a ser formuladas nunca, pueden ser atribuidas en tiempo presente a las personas con independencia de si en el momento de la atribución ocupan o no su mente.²

Ésta es una de las formas en que los pensamientos y, en particular, la idea de bien influyen sobre la felicidad, pero no es la única. Pues hasta ahora nos hemos ocupado únicamente del disfrute y no tenemos por qué ver el disfrute como el elemento central de la felicidad. El hecho de que una persona tenga muchas cosas que disfrutar en su vida constituye como mínimo un factor que contribuye favorablemente a su felicidad. Pero la felicidad también depende de aquello que podríamos identificar en general como alegría. En ocasiones la alegría vendrá asociada a momentos particulares, como cuando recibimos buenas noticias, o a cosas buenas que tienen

2. Wittgenstein subrayó la importancia que tenían las diferencias que había entre los distintos «conceptos psicológicos» en relación con la posibilidad de «ubicarlos en el tiempo». Véase *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. II, secciones 43-63.

una importancia especial para nosotros, pero a diferencia de lo que sucede con el disfrute, la alegría como tal no ocupa un tiempo medible y es posible que esta parte de la felicidad adopte también la forma de una *impresión* de que las cosas van bien, más que la de una serie de pensamientos que ocupen la mente. Estar satisfecho, en líneas generales, con la forma en que nos van las cosas en la vida o, al menos, ser consciente de las cosas buenas que hay en ella constituye evidentemente una parte importante de la felicidad y es posible que la pregunta «¿eres feliz?» se refiera precisamente a este aspecto.

Por último, dentro de este breve esquema de los diferentes contextos en los que podemos encontrar la palabra «felicidad» y otras parecidas, deberíamos considerar la expresión «estar en un estado mental de felicidad», que describe un estado de ánimo en el que una persona se encuentra animada, confiada, dispuesta al disfrute y con tendencia a tener la impresión de que las cosas marchan bien. Puede ser que realmente crea que las cosas le van bien, pero se trata de un estado de ánimo tan superficial que puede esconder el conocimiento de que en realidad las cosas no van bien en absoluto.

Es evidente, sin embargo, que todo cuanto se ha dicho hasta ahora resulta bastante insuficiente como explicación de aquel sentido de la palabra felicidad en el que puede decirse que es el bien de la humanidad. Viene a la memoria la insistencia que tuvo Wittgenstein en su lecho de muerte en afirmar que había tenido una vida maravillosa, la verdad de lo cual no he visto jamás cuestionada. Si interpretamos su afirmación en términos de estados mentales de felicidad, sin embargo, puede resultar extraño que una vida tan atormentada como la suya pueda ser descrita como una buena vida. Si nos

parece que Wittgenstein dijo la verdad es por las cosas que hizo, con extraño genio y pasión, y muy especialmente por su filosofía. Acaso no dice en otro lugar: «La dicha que hay en mis pensamientos es la dicha que hay en mi extraña vida?»³ La dicha es la esencia de una buena vida, aunque sin duda es compatible con un sufrimiento prolongado. En relación con esto también me viene a la memoria algo que leí acerca de una vieja mujer cuáquera, la cual tras padecer todo tipo de persecuciones y sufrimientos hablaba de su «vida dichosa» predicando la Palabra. No se refería a su vida como una vida feliz: hubiera sido desconcertante que lo hiciera. Así pues, este ejemplo también nos ayuda a cuestionar la identidad de significado que pueda haber entre las expresiones «una buena vida» y «una vida feliz», si concebimos esta última simplemente en términos de satisfacción, disfrute o placer.

La satisfacción no sólo es condición necesaria sino también suficiente para el tipo de felicidad que podemos llamar de forma convincente el bien de la humanidad. Recuerdo una charla en la que un doctor decía que uno de sus pacientes (a quien posiblemente le habían practicado una lobotomía prefrontal) era «perfectamente feliz recogiendo hojas todo el día». El hecho me dejó impresionada porque pensé: «Pues bien, la mayoría de nosotros no estamos todo el día perfectamente felices haciendo lo que hacemos», y me di cuenta de lo extraña que resultaba la idea de que un padre bondadoso pudiera disponer una operación como ésta para un hi-

3. «Die Freude an meinem Gedanken ist die Freude an meinem eigenen seltsamen Leben.» MS de 1931, citado en Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, pág. 84.

jo suyo (perfectamente normal). Naturalmente, esta forma de actuar resultaría peligrosa, porque en un mundo incierto quién sabe si los servidores pagados para proporcionar hojas o simples juguetes al niño durante toda su vida lo harán realmente. Dejando a un lado esta cuestión, supongamos que contemplamos la vida de un hombre o una mujer que ha pasado realmente toda una vida dedicado a ocupaciones infantiles. En efecto, puede darse el caso de que haya sido perfectamente feliz con ello. Pero el ejemplo demuestra que cuando hablamos acerca del tipo de felicidad que se supone que debe ser el bien de la humanidad no podemos referirnos meramente al placer o a la satisfacción. Tal como señaló Aristóteles, no deberíamos desear conservar los placeres de la infancia al precio de seguir siendo unos niños.⁴

¿Cuál es, entonces, el elusivo concepto de *felicidad* que tendría derecho a ocupar un papel central en la filosofía moral? La mayoría de las personas dirían que se trata de un estado mental y, sin duda, hay algo correcto en esta opinión. Sin embargo, el error podría estar precisamente aquí. Esta forma de describir el concepto de *felicidad* nos inclina a pensar en ella como si obedeciera a la misma gramática lógica que, por ejemplo, la *excitación* o la *euforia*, lo cual no es correcto. Para comprenderlo podemos volver a la idea del placer infantil y preguntarnos por qué tenía razón Aristóteles al rechazar la propuesta de ponerlo en el lugar de las cosas que pueden ser buenas en la vida de un adulto. ¿Qué es lo que *por naturaleza* resulta imposible de experimentar para un niño? Un placer intenso no, pues es algo que puede experimentar

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro X, capítulo 3, 1174a1-3.

perfectamente. Tampoco un estado mental como el de la excitación o la euforia, que puede predicarse siempre que aparezcan ciertos signos: chillar y reír, por ejemplo, así como pedir más de lo que sea que le esté dando placer al niño. Y naturalmente podemos decir que un niño «es feliz» remando o haciendo castillos de arena. Lo que parece estar ausente —y necesariamente ausente— es la dimensión de la profundidad: una dimensión que no podemos considerar irrelevante para la felicidad en cuanto bien de un adulto. Nos equivocamos si pensamos en la felicidad como algo que está «en la mente» y que es en principio separable de las experiencias y las creencias de la persona, como si los estados mentales fueran como la superficie de un estanque y se pudieran describir en términos de las idas y venidas de los insectos acuáticos, sin referencia alguna a lo que sucede más abajo.

Lo importante es darse cuenta de que esta forma de interpretar lo que significa una felicidad profunda está completamente equivocada y pienso que será útil llevar un poco más lejos la investigación, a pesar del hecho de que la idea de *profundidad* en los sentimientos y los pensamientos humanos no es fácil de explicar.⁵ Debemos tener presente que el uso de la palabra «profundo» aplicada al amor, a la amistad o a la felicidad es algo que

5. En una ocasión discutí con Isaiah Berlin el difícil concepto de la profundidad en la vida y en la literatura. Años más tarde le pregunté si todavía le seguía preocupando el problema, a lo que replicó en su tantas veces imitado pero inimitable tono de voz: «Pienso en ello *todo* el tiempo, *todo* el tiempo». Si estaría o no de acuerdo con lo que he expuesto aquí es algo que lamentablemente no tengo ninguna manera de saber, pero sí rechazó enfáticamente la teoría de la «conmoción» que paso a discutir a continuación.

hemos aprendido, igual que cualquier otro aspecto del lenguaje, y que depende por lo tanto de criterios públicos. Sin embargo, las dificultades que plantea son reales. Podemos vernos asaltados por las ideas más extrañas: me he encontrado a mí misma dando vueltas al ridículo pensamiento de que lo profundo debe tener algo que ver con el hecho de realizar una inspiración profunda, o con aquello que está en las profundidades de nuestro cuerpo, como las vísceras o el corazón. Una idea algo más sensata pero igualmente equivocada sería decir que lo profundo es aquello que causa una gran conmoción en nuestras vidas. No puede ser cierto porque comprendemos perfectamente a qué se refiere una persona que en su lecho de muerte dice que ha desperdiciado su vida en asuntos triviales; y cosas que no tienen realmente ninguna importancia —como el hecho de cometer un *faux pas* particularmente grave, o que no llegue la invitación para una fiesta de la duquesa de Guermantes— pueden causar la mayor de las conmociones, hasta el punto de convertirse en una obsesión. Y decir que estas cosas no suscitan sentimientos *profundos* no constituye ninguna ayuda, pues lo que tratamos de explicar es precisamente el concepto de profundidad. Tampoco servirá de nada considerar que aquello que piensa una persona en su lecho de muerte, sea lo que sea, es aquello que suscita en ella los sentimientos más profundos, pues en tal lugar se pueden decir las cosas más extrañas.⁶

6. Las últimas palabras de William Pitt el Joven tal vez fueron «¡Oh, mi país, en qué estado dejo a mi país!», pero según otra versión habrían sido «Creo que podría comer uno de los pasteles de carne de Bellamy». Véase Lord Rosebery, *Pitt*, pág. 269 y el Apéndice D.

Lo característico de estas ideas es que son reductivas: lo que hacemos es buscar un *sustituto* menos enigmático para la problemática proposición que dice que algo es profundo. Pero tal vez esto mismo sea un error. Tal vez la palabra «profundo», usada en el sentido que nos interesa, constituye lo que podríamos llamar una expresión «de base» que, por lo tanto, aunque se puedan señalar una serie de vínculos con aquello que no está físicamente en la superficie de las cosas, posee un contorno propio que determina en parte su significado en un contexto psicológico.⁷ Se puede decir que las atribuciones de felicidad profunda realizadas de buena fe tienen lugar en el marco de un síndrome característico de declaraciones, acciones, gestos y respuestas espontáneos. Pero también existe una restricción en cuanto a su causa y objeto, lo cual tiene al menos la misma importancia a la hora de establecer el vínculo que hay entre virtud y felicidad. Así lo demuestra el hecho de que no tiene sentido, salvo en circunstancias muy especiales, sugerir que alguien ha encontrado una profunda felicidad, por ejemplo, en el hecho de ganar una carrera contra su vecino para quedarse con el periódico de la mañana o con la botella de leche, por mucha importancia que demos a la euforia y al comportamiento «efervescente». ¿Qué decir en cambio de la profunda alegría y felicidad que produce el nacimiento de un niño? ¡Eso ya es otra cosa!⁸ No sólo importa lo que dice una persona

7. Es importante recordar la insistencia de Wittgenstein en que todo cuanto pertenece al lenguaje «necesita criterios públicos». Véase, por ej., *Investigaciones filosóficas*, sección 580.

8. Grover Cleveland, un estadista estadounidense que ya había ostentado el cargo más elevado en el país, escribió a un

sino *acerca de qué* lo dice, y ¿acaso hay alguna razón para que no sea así? Estamos tentados de pensar en la felicidad profunda como algo explicable en términos psicológicos *de un modo que nos permita separarla de sus causas*. Pero ¿por qué habríamos de poder hacerlo? ¿Por qué no habría de depender la comunidad de significados en este caso de una reacción común en los seres humanos hacia ciertas circunstancias muy generales de la vida humana? ¿Acaso no comparten estas mismas reacciones incluso personas pertenecientes a culturas muy distintas? No es que sean exactamente las mismas, evidentemente, pero guardan el suficiente parecido como para que las personas de una determinada época o cultura puedan comprender la profundidad de la felicidad que produce un nacimiento o la profundidad del dolor que produce la muerte de un padre, un hijo o un amigo.

Así pues, las posibles causas de una felicidad profunda parecen ser cosas que ocupan un lugar básico en la vida humana, como el hogar, la familia, el trabajo y la amistad. En cierto sentido son aspiraciones comunes, aunque en la vida de una persona como Wittgenstein la principal dicha fuera la búsqueda de la verdad y en la de otros hombres y mujeres excepcionales sea la creación artística o la exploración de territorios extraños. La mayoría de las personas, ciertamente, encuentran su máxima felicidad en contextos más mundanos. Como ilustración me viene a la mente una historia que escribió Gertrude Stein acerca de una mujer relativamente simple, Anna, que estaba al servicio de un doctor y que

amigo tras el nacimiento de un hijo largamente esperado: «Hoy di mis primeros pasos en el mundo real».

cocinaba para él y para sus amigos solteros. Stein asegura que fue una época muy feliz en la vida de Anna.⁹ El calificativo de «felicidad profunda» parece adecuado en este caso. ¿Por qué? Pues bien, porque ellos comían mucho y porque Anna tenía un buen trabajo y ocupaba un lugar en el mundo del que podía estar orgullosa.

Otro caso parecido es el de Caleb Garth, un personaje del *Middlemarch* de George Eliot que resulta algo solemne para nuestros gustos pero que es definitivamente la sal de la tierra. En el pasaje que me interesa está informando a su esposa de que le ha sido encargada la administración de una parte de la hacienda de sir James Cheetam:

¡Es un buen trabajo, Susan! Un hombre que no tuviera familia estaría contento de poder hacerlo sin cobrar [...] Es agradable estar cerca de un hombre que ha comprendido la esencia del trabajo: tener la posibilidad de hacer productiva una parte del país, como se dice [...] Lo prefiero antes que cualquier fortuna. Me parece que es el trabajo más honorable que existe.¹⁰

Una vez más, me parece que nos encontramos ante un indicio de profunda felicidad, especialmente comprensible si recordamos el papel predominante que ocupaba la agricultura en la economía de Inglaterra en la época en la que escribía George Eliot. Hacer productiva una parcela de tierra era una actividad importante, relacionada con la producción de alimento y tam-

9. Stein, «The Good Anna», pág. 33.

10. Eliot, *Middlemarch*, pág. 431.

bién con el aumento de los beneficios de los arrendatarios, lo cual constituía la principal inquietud de Garth. La tierra era el hogar y el medio de vida para uno mismo y para los demás y, si Garth mostraba una satisfacción especial ante el trabajo que le había sido encomendado, era a causa de estas circunstancias de fondo.

La conclusión que pretendo sacar de estos ejemplos y, en general, de toda la discusión acerca de la felicidad es que deberíamos poner en duda la idea de que cuando hablamos de la felicidad nos estamos refiriendo a un estado mental tan separable de nuestras creencias sobre una serie de objetos especiales como lo es el hecho de tener un dolor de cabeza, por ejemplo, o de darle vueltas a una tonadilla.¹¹ Me parece que esta idea debería verse sacudida por el descubrimiento de que resulta imposible atribuir a un niño pequeño la felicidad del adulto. Si decimos que tal vez «eso» pueda darse «allí», se impone cuando menos la pregunta de «¿Pero qué es *eso* ahora?».

Parece claro, por lo tanto, que debemos ir más allá de la descripción de una vida de placer y satisfacción al tratar de comprender el concepto de la felicidad humana. Sin embargo, tampoco es suficiente decir que una vida de placeres y satisfacciones triviales no puede ser razonablemente identificada con una vida buena en el sentido al que debía referirse Wittgensten cuando dijo que había tenido una vida maravillosa. Todavía nos falta algo importante, ya que todavía no hemos dicho nada concluyente en contra de la posible conjunción en-

11. Tampoco estos últimos son realmente estados mentales, aunque los filósofos se refieran a ellos a menudo como tales y ello les haga caer en confusiones.

tre la mayor y más profunda de las felicidades y la maldad, por más problemática que nos parezca.

Este nuevo problema se centra para mí alrededor de un ejemplo que elaboré hace tiempo al leer las declaraciones de un nazi que había tenido un papel destacado en la gestión de uno de los campos de concentración de Hitler y que al parecer afirmaba, años más tarde, que «suciedera lo que sucediera a partir de entonces» él no sería «el auténtico perdedor». Según decía, había disfrutado profundamente su estancia en Brasil y no había pensado demasiado en el pasado. Recientemente descubrí que este hombre —Gustav Wagner— se engañaba: más tarde desarrolló tendencias suicidas. Tal vez siempre se deba pagar un precio por la maldad, sea en el capítulo de la verdadera autoestima o en el de la posibilidad de tener relaciones afectivas con otras personas.¹²

Sin embargo, no estoy satisfecha con esta forma de solucionar este nuevo problema. Depende demasiado de una hipótesis bastante incierta. ¿Qué es lo que sé realmente acerca de la posibilidad de combinar la maldad y la felicidad? Si nos basamos en la literatura existente acerca de las personas de esa calaña, ¿acaso no podemos suponer de forma realista que algún comandante nazi —llamémosle «Z»— pudo disfrutar con su «trabajo» en el campo de concentración, consistente en ordenar diariamente la muerte de un gran número de hombres, mujeres y niños en las cámaras de gas? Si se

12. ¿Cómo pudieron haber sentido algo más que un amor sentimental por los niños Hitler y aquellos que le rodeaban, si estaban dispuestos a enviar aunque sólo fuera a un único niño a una cámara de gas?

hubiera entregado a su tarea con buen ánimo, en un estado mental de felicidad, podía haber tenido una sensación de logro al resolver problemas administrativos; en ocasiones incluso podría haber seleccionado él mismo a determinados prisioneros para morir o para ser «castigados» y podría haber disfrutado con su poder para sembrar en ellos el terror y para disponer su destrucción o su salvación haciendo un simple gesto con la mano.

Tampoco podemos evitar nuestro dilema recordando que la felicidad no depende únicamente del disfrute, del buen humor o de las ocupaciones placenteras, sino que debe extenderse hasta las ideas de fondo que sostiene la persona acerca de ella misma y de su vida. Pues también desde esta perspectiva parece que «Z» tiene algunos puntos a su favor. No se sentía avergonzado por el placer que sintió al torturar y destruir a los internos del campo de concentración; al contrario, pensaba que estaba ayudando a purificar la raza aria, se sentía inspirado por el liderazgo de Hitler y creía servir a una gran causa. Cuando decimos que en realidad no podía sentirse satisfecho lo que estamos haciendo es intentar encajar los hechos en la imagen que tenemos nosotros de cómo *debían* ser. Y este mismo hecho debería hacernos sospechar que estamos cerca de algo interesante desde el punto de vista filosófico. Ya Wittgenstein nos indicó que debíamos centrar nuestra atención en esta clase de tendencias a utilizar la palabra «deber» y nos enseñó que no debíamos esperar encontrarnos con la verdad sino con el reflejo distorsionado de una auténtica verdad «gramatical» (en el sentido de conceptual).¹³

13. Véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sección 66.

En las próximas páginas trataré de no olvidar aquello que los hechos nos permiten realmente pensar acerca de los bienes cotidianos del afecto y la amistad en los seres humanos, a los cuales necesariamente ha perdido el derecho alguien que, como nuestro «Z», se caracteriza por una profunda falta de humanidad. Pero me interesa explorar la idea de que la tendencia a ir más allá de lo que realmente observamos refleja una verdad conceptual que todavía no hemos expuesto. Sin duda, ya hemos descartado la mera satisfacción como equivalente al bien humano, con el argumento de que debemos tener en cuenta la dimensión de la profundidad en la felicidad, y hemos cuestionado la pretensión de las personas malas de haber tenido unas vidas tan felices como podían serlo. Y sin embargo parece que todavía nos falta un elemento fundamental de la relación entre la virtud humana y el bien humano.

En mi opinión, si queremos conseguir aunque tan sólo sea un indicio de aquello en lo que puede consistir este elemento es necesario que volvamos a considerar el vínculo conceptual que se halla en el centro de la idea de la bondad natural tal como se entiende en este libro.

Reflexionemos una vez más sobre las plantas y los animales y preguntémonos cuál es la relación que hay entre la bondad y la deficiencia en un individuo y qué es lo que significa desarrollarse plenamente para un miembro de la especie a la que pertenece. En este caso, desarrollarse plenamente significa dar cumplimiento a la forma de vida propia de esta especie y, para determinar si un individuo es o no es tal como debe ser, es necesario conocer la forma de vida de la especie. Podemos encontrar un vínculo conceptual bastante general

entre la forma de vida y la bondad en una miríada de formas de vida propias de los diferentes tipos de seres vivos, sin duda dentro de un marco histórico definido por un proceso evolutivo que hace que los miembros de cada especie no sólo dependan de sus propios recursos internos sino también del entorno al que se ha adaptado la especie.

Lo que necesita un ser vivo para dar cumplimiento a la forma de vida de su especie es precisamente la bondad en relación con la salud corporal, así como con facultades como la inteligencia, la memoria y demás. Dado que este cumplimiento es lo que cuenta como el bien de un ser vivo y puesto que en los seres humanos éste puede ser identificado con tener una buena vida, la pregunta que nos ocupa en este capítulo tiene que ser la relación que existe entre la virtud y la buena vida así como la relación que todo ello guarda con la felicidad de aquel de cuya vida se trata. Hasta aquí hemos dado por supuesto que desde un punto de vista conceptual debemos aceptar que una persona mala puede tener una vida extremadamente feliz, tal como hemos supuesto en el caso de «Z». Pero ahora pretendo defender la tesis de que podemos encontrar en nuestra forma de pensar una interpretación del bien humano e incluso de la felicidad humana que no permite tal combinación. Tal vez se diga que estos usos son meramente piadosos y que dependen de una fe religiosa que define lo que es la verdadera felicidad en términos religiosos, sea como la contemplación de la Deidad, por ejemplo, o como la vida después de la muerte de los musulmanes. Sin embargo, pienso que es un error decir esto, pues lo que descubrimos aquí puede ser reconocido desde todas las religiones o desde ninguna. No obstante, éste es

un tema extraordinariamente difícil. No hay que caer en la conclusión apresurada de que, puesto que toda *bondad* humana corresponde a quienes poseen la virtud, el *bien* humano es aquello que éstos obtendrán al actuar bien.¹⁴

Tal vez nos preguntemos: ¿sabemos de qué estamos hablando cuando nos referimos al bien humano?, ¿podemos concebir realmente alguna noción del bien humano válida *para toda la especie*, dada la extraordinaria diversidad de las vidas humanas posibles?, ¿tenemos claro siquiera cuáles son los términos que debemos emplear en este punto? Podemos decir que un determinado ser humano tiene éxito, pero si intentamos aplicar esta expresión a los miembros de la raza humana vemos que posee un significado demasiado específico, en el sentido en que sugiere prosperidad sin problemas. Hemos aceptado la descripción que daba Wittgenstein de su propia vida como una buena vida, pero aceptar a un hombre tan atormentado como un ejemplo de éxito personal parece indicar que se trata de un uso filosófico especial de los términos.

En realidad, el mero hecho de hablar del bien humano puede llevarnos a adoptar un tono filosófico que no nos interesa. Usar letras mayúsculas nos tienta, co-

14. Como filósofos, ni Elizabeth Anscombe ni Gavin Lawrence pueden ser acusados de realizar razonamientos apresurados. Sin embargo, preferiría que se quedaran en las consideraciones acerca de las inferencias prácticas meramente inteligentes de aquel que persigue un mal fin, sin concluir directamente que «lo que logra es un gran mal». Sin duda, esto es precisamente lo que parece decir Arsitóteles al discutir la inferencia práctica en la *Ética a Nicómaco*, Libro VI, capítulo 9, 1142b17-20. Pero la pregunta es: ¿por qué habríamos de aceptar lo que dice?

mo si nos sintiéramos cómodos manejando ideas abstractas, por ejemplo al preguntar cosas como: «¿El Bien del Hombre es la felicidad?». Al hablar de este modo, sin embargo, podemos habernos desviado sin remedio. No hay nada malo en el hecho de dar un significado especial a una palabra o a una expresión en un contexto filosófico, pero entonces hay que explicar claramente cuál es ese significado. De otro modo podemos acabar por embrollar el debate con gramáticas lógicas inventadas a partir de ideas sacadas de contexto.¹⁵

Entonces, ¿cómo podemos evitar esta clase de tergiversaciones al reflexionar acerca del bien humano y evitar al mismo tiempo las implicaciones demasiado específicas de palabras como «éxito»? Creo que podremos descubrir una primera indicación sobre el lugar en el que debemos buscar si pensamos en el concepto de *beneficio* en cuanto a aplicable al dominio de la vida. Preguntemos en qué consiste beneficiar a un ser vivo, en la medida en que parece ser lo mismo, después de todo, que hacer algo por su bien. El concepto de beneficio parece tener el grado adecuado de generalidad y cubre tanto el caso de introducir un cambio beneficioso en un organismo como el de protegerlo de amenazas externas. Para beneficiar a un individuo puede ser necesario actuar sobre él —para mejorarlo— o bien sobre su entorno. San Jerónimo curó la garra del león, pero

15. Me refiero, por ejemplo, a la tendencia que tienen los filósofos de señalarse la cabeza cuando hablan de «la mente». Nadie señala su propia cabeza cuando dice «tengo la mente confusa» y no hay ninguna razón por la cual un profesor deba pensar en la cabeza de un estudiante cuando describe las cualidades de su mente.

Noé protegió a sus animales del diluvio.¹⁶ Cabe señalar, sin embargo, que según como vayan las cosas no tiene por qué ser beneficioso para una planta, un animal o una persona que sea introducida una mejora en ellos por medio de algo como una medicina, del mismo modo que tiene por qué serlo mejorar sus circunstancias ambientales. San Jerónimo no habría beneficiado al león si el alivio del dolor le hubiera hecho saltar hacia adelante para caer directamente en una trampa. Y volviendo a los seres humanos, nos damos cuenta de que hubo épocas en las que eran precisamente los hombres sanos los que eran enviados a las minas y que algunos doctores humanitarios que trabajaban en los hospitales (los «barracones de los enfermos») de los mortíferos campos de trabajo de Hitler o Stalin se esforzaban a veces para que sus pacientes no volvieran demasiado pronto al trabajo.

Consideremos ahora el concepto de beneficio específicamente en relación con los seres humanos, con el objetivo de que este examen sea un primer paso para elaborar una interpretación de la idea de felicidad que descarte la combinación de maldad y felicidad que se da en el caso de nuestro ficticio pero tal vez demasiado

16. Me gustaría añadir en este punto que no se puede decir que un animal se desarrolle plenamente si no vive algo parecido a una vida natural. Un animal no se ve beneficiado por el hecho de ser mantenido con vida por medio de una alimentación artificial y de ser inducido a procrear por medios artificiales, pues tal vida estaría *demasiado alejada* de su forma de vida. Aquello que habría permitido la supervivencia de un animal dotado con aptitudes poco naturales, como por ejemplo la extrema docilidad, puede muy bien no ser una bondad sino más bien una deficiencia en un ser de su clase.

verosímil «Z». Para comenzar me gustaría recordar una forma corriente de interpretar la idea de beneficio. Consideremos el caso de unas personas realmente malvadas, como los asesinos en serie Frederick y Rosemary West, que ni siquiera hicieron una excepción con sus hijos en su carrera de abusos y asesinatos. Durante muchos años pudieron llevar a la práctica sus fantasías sexuales sin ser identificados y podrían haber seguido haciéndolo perfectamente hasta el fin de su vida. Si hubiera sido así, ¿qué deberíamos decir acerca de aquellos que con su comportamiento habrían hecho posible que todo ello sucediera? ¿Acaso habrían *beneficiado* a los horribles West? Me parece que en nuestro rechazo natural a decir algo así vislumbramos una verdad conceptual que no aparece tan claramente en la superficie. Y si en este caso se mantienen los vínculos conceptuales habituales entre lo que significa beneficiar a una persona y lo que significa hacer algo por su bien, tal como sin duda se mantienen, aquello que ha salido a la superficie también se refiere a esta cuestión.

Que se puede interpretar de este modo la felicidad —como algo conceptualmente inseparable de la virtud— se demuestra más claramente, en mi opinión, en otro ejemplo que me ha desconcertado durante años. Estoy pensando en el caso de una serie de hombres extraordinariamente valientes que se enfrentaron a los nazis.¹⁷ La mayor parte de lo que sé acerca de estas personas, en su mayoría bastante jóvenes, procede de las cartas publicadas en un libro titulado *Dying We Live*,

17. Mis numerosas discusiones con Gavin Lawrence han hecho que tenga siempre presente este caso y han sido de gran ayuda para mí.

que debería ser más conocido.¹⁸ Se trata de una serie de cartas de prisioneros juzgados y condenados a muerte en la Alemania nazi: cartas escritas a sus esposas, a sus familiares o a sus amadas, las cuales ofrecen por ello mismo una imagen muy conmovedora de lo que estaban perdiendo al entregar sus vidas. En el momento en que escribieron las cartas su muerte estaba ya decidida: probablemente ninguno de ellos hubiera podido escapar de ella con nada que hubiera dicho o hecho. Pero antes de eso, en el momento en que, por ejemplo, un sacerdote que había entre ellos se negó a dejar de predicar en contra del trato injusto que recibían los judíos, debieron haber tenido la ocasión de escoger entre la vida que podrían haber tenido con sus familias y la muerte que les esperaba en la cárcel. En cualquier caso, estoy segura de que ninguno de ellos habría estado dispuesto al final a buscar un mejor trato por medio de una renuncia a su lealtad a la causa anti-nazi. Así pues, adaptemos el ejemplo y supongamos que en el momento en el que escribieron las cartas todavía podían realizar tal elección.

Plantado de este modo, en mi opinión, el caso resulta particularmente interesante porque, tal como ya se ha indicado, la mayoría de esos hombres —llamémosles Redactores de Cartas— podrían haber llevado unas vidas especialmente felices si no hubiera sido por la terrible época que les tocó vivir. Da la impresión de que los hombres que escribieron las cartas estaban especialmente bien dotados para disfrutar de las mejores cosas de la vida: para una gran felicidad. Por tanto, re-

18. H. Gollwitzer, K. Kuhn y R. Schneider (comps.), *Dying We Live: The Final Messages and Records of Some Germans who Defied Hitler*.

sulta perfectamente natural decir que sacrificaron conscientemente su felicidad al realizar su elección. Y sin embargo no parece que esto sea lo único que podríamos decir. Podemos pensar que en un cierto sentido los Redactores de Cartas sacrificaron su felicidad al negarse a apoyar el régimen nazi, *pero que en otro sentido no lo hicieron*. En abstracto, aquello que tanto deseaban —volver junto a sus familias— era por supuesto completamente bueno. Pero en la situación en la que se encontraban era imposible perseguir este fin por medios justos y honorables. Y esto es lo que explica, en mi opinión, el sentido en el que no pensaban que pudieran recuperar su felicidad si se rendían. La felicidad en la vida, podrían haber dicho, no era posible para ellos.¹⁹ Tal vez parezca que podemos llegar al fondo de esta cuestión con sólo pensar en la vergüenza que sin duda habrían sentido unos hombres de la talla de los Redactores de Cartas en su vida posterior si hubieran apoyado el régimen nazi. Y eso tiene sin duda su importancia, puesto que podrían haber sentido que todo lo que vi-

19. Algunos lectores de estas cartas se han sorprendido ante la extraordinaria sensación de felicidad que irradian, lo cual tal vez tenga que ver con el hecho de que prácticamente todos los autores eran devotos cristianos que creían estar realizando una tarea que les había sido encomendada por Dios. Es indudable que esta clase de creencias a menudo deben ser incapaces de sostener a una persona en circunstancias terribles. Pero incluso en tales circunstancias un hombre o una mujer valiente puede estar *satisfecho en cierto sentido* por lo que le ha sucedido; del mismo modo que una persona que acaba de ser devuelta medio inconsciente a su celda tras una sesión de tortura puede exclamar «¡Bien!» al darse cuenta de que no ha dado ninguna información, a pesar del miedo que pueda sentir por lo que pueda suceder al día siguiente.

niera después estaba contaminado por el hecho de que lo habían conseguido gracias a esta forma de actuar. Sin embargo, ésa no es la esencia de la cuestión. En efecto: supongamos que les hubieran ofrecido una «droga del olvido» que hubiera eliminado en ellos cualquier recuerdo futuro de su acción. Tampoco habrían aceptado. Y en un cierto sentido *no les habría parecido que podían obtener la felicidad si aceptaban*.²⁰ Es esta última y difícil reflexión la que quiero tener presente y llegar a comprender. Su mera presencia nos indica claramente, como mínimo, que el concepto de felicidad no aparece siempre aislado de la virtud en nuestros pensamientos.

Así pues, la idea es que podemos concebir el bien de la humanidad como la felicidad, pero interpretada de tal modo que descartamos a priori la posibilidad de combinarla con la maldad. Cuando Wittgenstein habló de su propia vida como una vida maravillosa no se refería a que hubiera sido una vida virtuosa; pero estoy segura de que no habría contado como una fuente de felicidad ningún aspecto de ella que considerara malo.

20. Para considerar que con ello podían obtener la felicidad tendrían que haber cambiado y no habrían aceptado la perspectiva de un cambio de este tipo. No es el mismo caso, por ejemplo, que el de una persona retraída que no pudiera imaginarse a sí misma feliz en un cargo público, pero que sin embargo estaría muy contenta si pudiera cambiar su forma de ser. En relación con esto se debe señalar el hecho de que no desearíamos que una persona amada fuera capaz de traicionar a tiempo su virtud en una situación límite, aunque fuera por su bien, lo cual demuestra la insuficiencia de las «éticas de la virtud» que dan mucha importancia al hecho de que tal persona *no sería capaz* de alterar de golpe una tendencia profundamente asentada hacia una cierta conducta.

Naturalmente, si la cuestión fuera alcanzar la perfección, ninguna vida humana podría ser una vida feliz y el concepto no tendría aplicación. Sin embargo, cuando Aristóteles ofreció una definición introductoria de la *eudaimonia* en términos de una actividad acorde con la virtud, en el Libro I de la *Ética a Nicómaco*, describió algo que todavía hoy nos resulta reconocible, según parece. Aristóteles subrayó que para que una persona pudiera ser considerada un *eudaimon* se requerían unas circunstancias externas favorables en su vida. Nadie podría describir de este modo la vida de Príamo, decía, habida cuenta de las grandes desgracias que sufrió, entre ellas el saqueo de su ciudad y la pérdida de sus hijos. Y sin embargo la esencia del concepto de *eudaimonia* tal como fue introducido en el Libro I de la *Ética a Nicómaco* era la actividad acorde con la virtud, sean cuales sean las virtudes que más adelante demuestren ser tales.

La conclusión del presente capítulo es que la felicidad es un concepto proteico, que aparece a veces en un sentido y a veces en otro. No había nada impropio en lo que decía aquel doctor sobre un paciente suyo que era «perfectamente feliz recogiendo hojas todo el día». Y también hay que reconocer una triste verdad en el refrán que dice «mala hierba nunca muere». Pero hay una tercera interpretación de la palabra «felicidad»: una interpretación según la cual debemos entender a aquella persona que, al sacrificar su vida en nombre de la justicia, no diría que está sacrificando su felicidad, sino que tener una vida feliz ha resultado ser imposible para ella. No podemos ignorar esta interpretación del concepto cuando identificamos la felicidad con el bien humano.

Traducido a los términos de las discusiones contemporáneas acerca de la felicidad y de su relación con la virtud, describiría mi propio planteamiento en los siguientes términos. Estoy de acuerdo con John McDowell en que interpretamos la palabra «felicidad» en un sentido parecido al de *eudaimonia* de Aristóteles, dado que su significado incluye la actividad conforme a la virtud.²¹ Según mi propia terminología, «felicidad» se entiende como *el disfrute de las cosas buenas*, lo cual significa disfrutar al obtener y perseguir buenos fines. Sin embargo, no acepto la aparente *identificación* que establece McDowell entre la felicidad y una vida virtuosa, o su idea de que una pérdida sufrida a causa de una acción necesaria desde el punto de vista de la virtud no constituye «ninguna pérdida en absoluto». Me parece que deja demasiado poco margen para las tragedias genuinas que se pueden esconder tras las elecciones morales. Yo personalmente preferiría decir que, sin duda, existe un tipo de felicidad que sólo se puede alcanzar por medio de la bondad, pero que alguna mala circunstancia de la vida puede hacer que esté fuera del alcance incluso del mejor de los hombres.

Pienso que al marcar estas diferencias con McDowell coincido con las objeciones que ha planteado David Wiggins frente a lo que llama el «rigorismo» de McDowell. También me gustaría llamar la atención sobre la excelente idea de Wiggins de introducir en este punto del debate la teoría de los sentimientos humanos de Hume. En cierto sentido una buena persona no sólo

21. Véase sobre todo McDowell, «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics» y «Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics».

debe comprender que su bien está relacionado con la bondad de sus deseos y acciones, sino que también debe *sentir* que es así, a través de sentimientos tales como el placer, el orgullo y el honor.²²

22. Véase Wiggins, «Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell».

CAPÍTULO 7

El inmoralismo

Hoy en día, el inmoralismo es un tema en cierto modo olvidado: podemos buscar en los índices de docenas de obras contemporáneas sin encontrar ni una sola entrada con este nombre. Muchos filósofos morales contemporáneos parecen estar de acuerdo con Prichard, que se hizo famoso por recriminar a Platón que aceptara (en la *República* y el *Gorgias*) el reto que le planteaban inmoralistas como Trasímaco y Calicles de demostrar que el hombre justo era más feliz que el injusto.¹ Y aunque en la actualidad hay muchos filósofos analíticos que se interesan por la obra de Nietzsche, hay muy pocos que realmente traten de encararse con él. Esto, aunque sólo sea porque la propia idea del inmoralismo resulta difícil de comprender, me parece un error. Nietzsche decía que estaba atacando las premisas de la moral. Entonces, ¿tiene premisas? ¿Cuáles pueden ser? A continuación pretendo abordar el tema del inmor-

1. H. A. Prichard, «Duty and Interest».

lismo a la luz de la concepción de la evaluación moral que he expuesto en los capítulos anteriores de este volumen.

En *La república*, los defensores del inmoralismo son el sofista Trasímaco y (como abogados del Diablo) los hermanos Glaucón y Adeimantos, que no están de acuerdo con la refutación que propone Sócrates de las tesis de Trasímaco en el Libro I.² Trasímaco había dicho que la justicia (es decir, la acción justa realizada por el hombre justo) servía a los intereses de los más fuertes, a los que, en un primer momento, identificaba con los gobernantes, que establecen las leyes en beneficio propio, pero después con aquellos individuos fuertes y sin escrúpulos que estafan a las personas honestas en los contratos, por ejemplo, y que «saquean los bienes ajenos tanto por medio del fraude como de la fuerza, sin importarles que sean cosas sagradas y santas, bienes privados y públicos, y nunca de forma nimia sino a gran escala».³ Estos hombres fuertes, que poseen el poder suficiente como para evitar el castigo, se aprovechan del daño que se causa a sí mismo el justo cuya obediencia no es una virtud sino simple necesidad y buen carácter. En consecuencia, la vida de la persona injusta era superior a la vida de la persona justa. Los fuertes que practicaban la injusticia tenían buen criterio (*euboulia*) y eran sabios y buenos (*phronimoi* y *agathoi*). Luego era un error valorar más la justicia que la injusticia.

Sócrates desmontó pieza por pieza los argumentos de Trasímaco, pero no dejó satisfechos ni a Glaucón ni a Adeimantos: ellos pensaban que Sócrates no había

2. Platón, *La república*, Libros I-II, 336B-367E.

3. *Ibid.*, 344A.

conseguido refutar los argumentos más fuertes en favor de la injusticia y estaban dispuestos a defenderlos en nombre del sofista. Ambos querían ver confirmada su opinión de que la vida del justo es mejor que la vida del injusto. Así pues, Glaucón adopta el papel de un inmoralista y sostiene que la mayoría de las personas piensan que la injusticia es *en sí misma* mejor que la justicia y que sólo elogian la segunda a causa de las recompensas que la sociedad asocia a ella. Es verdad que la justicia es mejor para aquellos que no pueden salirse con la suya por medio de la injusticia, pero la mejor vida de todas es la del hombre fuerte e injusto. Aquellos que elogian y practican la justicia lo hacen únicamente porque temen la injusticia: incapaces de vivir sus vidas de la mejor forma posible, se instalan en la segunda mejor opción, que consiste en no causar ni padecer injusticias. Practican la justicia a regañadientes y a raíz de su incapacidad para aprovecharse de la injusticia, tal como lo demuestra el hecho de que ninguno de ellos actuaría de forma justa si dispusiera de un círculo mágico de invisibilidad que le convirtiera en invulnerable. Si una persona que dispusiera de tal poder se abstuviera de rapiñar los bienes ajenos no sería admirado sino que más bien sería considerado el más estúpido de los hombres.

Glaucón le pide a Sócrates que demuestre que la justicia, en sí misma y tal como existe en el alma, es mejor que la injusticia, con independencia de cualquier castigo o recompensa, y sugiere eliminarlos del argumento y comparar la vida de un hombre justo con reputación de injusto con la vida de un hombre injusto con reputación de justo. El propio Glaucón cree que la justicia es uno de aquellos bienes que se desean no sólo

por sus consecuencias sino por lo que son en sí mismos. Lo que quiere es que Sócrates demuestre que es así, y muestre por lo tanto que la justicia se parece más al pensamiento, a la visión y a la salud que a los ejercicios gimnásticos o al tratamiento médico, los cuales, a pesar de tener resultados ventajosos, son en sí mismos molestos. Adeimantos se suma también a esta posición y exige que Sócrates demuestre que la injusticia es el mayor de los males que hay en el alma de aquel que tiende a ella, mientras que la justicia es el mejor de sus bienes. De otro modo, dice, la mejor opción sería actuar de forma injusta y no ser descubierto. Lo que deberían buscar los hombres no es la justicia sino la apariencia de la justicia.

Éstos son por lo tanto los argumentos que hay detrás de la postura inmoralista, tal como aparecen en los Libros I y II de *La república*. Sócrates se enfrentó a ella y aceptó el reto de Glaucón y Adeimantos de explicar qué es la justicia en relación con el alma: si representa la salud o más bien la enfermedad. Rechazó que la felicidad estuviera basada en la posesión de riquezas y poder, o en ninguna otra de las ventajas enumeradas por Trasímaco, y subrayó en cambio que residía en la armonía del alma.

No es relevante para la tesis del presente libro que considere los argumentos desarrollados en el resto de *La república*. Será más útil para mi propósito actual que pregunte cuál es la objeción que plantearíamos nosotros ante el inmoralismo tal como lo concebía Platón. Necesitamos, sin embargo, reflexionar un poco acerca de lo que puede significar tomar la justicia *por sí misma tal como es en el alma*. ¿Qué es lo que está dentro y qué es lo que está fuera en este caso?

Es muy fácil plantear esta pregunta de una forma que no produzca más que perplejidad. Sugiero en cambio que busquemos ayuda en un par de analogías. En primer lugar, supongamos por ejemplo que pensamos en la amistad entre los seres humanos tal como la verían unos marcianos no demasiado inteligentes que hubieran venido a la Tierra para estudiar este fenómeno, sin ser capaces de hablar con nosotros ni de leer nuestra literatura o nuestra filosofía. Dichos marcianos informan de que ciertos seres humanos están vinculados a ciertos otros mediante la realización de lo que parecen una serie de servicios, por los que no reciben ninguna retribución a excepción de la reciprocidad. El acuerdo tácito parece ser que si los seres humanos A y B son amigos, cada uno de ellos puede pedir ayuda al otro cuando se encuentre en problemas y también puede haber intercambios de regalos. Tanto los servicios como los regalos pueden constituir una molestia importante para la persona que los ofrece. Aparentemente los realiza porque todo el mundo necesita amigos, a excepción tal vez de un grupo muy reducido de personas especialmente ricas y poderosas. El ser humano ordinario, agobiado por sus necesidades, preferiría ser como estos pocos, pero por miedo a quedarse sin amigos escoge la segunda mejor opción, que consiste en ser un amigo y por lo tanto poder pedir ayuda a los amigos. La institución le resulta útil y por eso la considera beneficiosa.

Tales marcianos verían la amistad de un modo muy parecido a como ven la justicia los inmoralistas de Platón. Según los marcianos, comportarse como amigo es en sí mismo desagradable, como lo es un ejercicio de gimnasia o un tratamiento médico. En el caso de los seres humanos, sin embargo, eso queda compensado por

los beneficios que conlleva. Si fuera posible obtener estos mismos beneficios consiguiendo la reputación de ser amigo de alguien sin aceptar realmente los deberes que lleva asociados, eso es lo que escogería cualquier ser humano. La conclusión a la que quiero llegar con mi analogía, naturalmente, es que estos marcianos no *habrían comprendido* el papel que tiene realmente la amistad en la vida humana. Y si desarrolláramos un poco más esta idea y describiéramos en qué se han equivocado, podría ser que terminaríamos por definir, sin ninguna intención filosófica previa, lo que *significa* la amistad en la mente y en el corazón de los seres humanos. Aquello que la amistad requiere que un amigo haga por otro puede ser realmente oneroso e incluso puede llegar a exigir la entrega de la propia vida. Pero lo que se hace por amistad se hace con alegría, *con amore*: tal vez con pesar pero sin resentimiento por la forma como han ido las cosas. Cualquiera de nosotros sabe perfectamente bien que no es verdad que la mejor vida posible consista en fingir amistad con buen resultado: tener amigos que le sirvan a uno pero sin ser uno mismo un verdadero amigo de ellos. Una concepción de la amistad como la de Trasímaco sería inmediatamente reconocida como errónea.

No se trata de un caso aislado. Si el tema no fuera la amistad sino la relación entre padres e hijos se podría plantear una analogía parecida. También en este caso unos marcianos poco inteligentes podrían pensar que los padres consideran que vale la pena cuidar de sus hijos únicamente porque los hijos ayudan a recoger la cosecha y mantienen a los padres en la vejez. Y con este ejemplo podemos darnos cuenta, una vez más, de que existe un concepto de lo que es el *propio bien* que ya estaba *presente* en el capítulo anterior cuando discutía-

mos el caso de nuestros Redactores de Cartas.⁴ Un buen padre se sentiría probablemente desconcertado si le dijeran «Piensa sólo en tu propio bien» cuando estuviera en juego el bien de sus hijos. Naturalmente se pueden considerar las ventajas que tiene para unos y otros una determinada decisión, como por ejemplo el hecho de que el padre pueda encontrar un buen trabajo en un país pero que el niño pueda acceder a una mejor educación en otro. Pero hay un sentido en el que el padre no separa realmente *su propio bien* del bien de sus hijos. Y me parece que es un error pensar que esto es así únicamente porque el bien del uno afectará al bien del otro. A pesar de que algunos críticos la hayan considerado sentimental, hay cierta verdad en la historia que cuenta Joseph Conrad acerca de un capitán que se sintió feliz de poder vender su barco (aunque lo hiciera con pesar, pues había sido toda su vida) para enviar dinero a una hija lejana ya mayor.⁵ Si estuviera más profundamente preocupado por el futuro de su hija que por el suyo propio habría un sentido en el que, en su fuero interno, no podría oponer su propio bien al de ella.

Por supuesto, se puede cuestionar que tales analogías nos ayuden realmente a comprender lo que es la justicia «en el alma». Después de todo, apenas podemos concebir un mundo en el que la gente pague sus deudas, mantenga sus promesas o se abstenga de sustraer los bienes ajenos ;meramente *por amor!* Y es natural que no podamos. A pesar de su insistencia en la importancia de la simpatía para la vida moral, Hume tuvo que admitir que algunos casos resultan problemáticos,

4. Véanse págs. 169-172.

5. Conrad, *Con la soga al cuello*.

como el de pagar una deuda a un acreedor que malgasta el dinero. No obstante, una de las ventajas del reciente interés por las teorías éticas de la virtud es que los filósofos morales piensan en términos de virtudes y no de actos aislados. Aristóteles tenía seguramente razón al distinguir entre hacer *lo que* hace el hombre justo y hacerlo *tal como* lo hace el hombre justo.⁶ Aristóteles ponía el acento sobre todo en la estabilidad del principio de la justicia verdadera, pero también podemos pensar en términos de los pensamientos, los sentimientos y las actitudes subyacentes en aquellas personas para quienes las demandas de cualquier ser humano merecen alguna clase de respeto. En este punto tal vez sea suficiente señalar que tiene sentido hablar de los amantes de la justicia, igual como lo tiene hablar de los amantes de la verdad.

El problema se complica, sin embargo, si damos un salto de unos cuantos siglos para enfrentarnos al más grande de todos aquellos que han sido llamados inmorralistas, es decir, para enfrentarnos a Nietzsche. Pocos filósofos morales contemporáneos, al menos dentro de la tradición analítica, han llegado a presentar batalla contra Nietzsche sobre cuestiones morales. En general hemos seguido dando por supuesta la validez de los juicios morales como si nada hubiera sucedido. Nosotros, los perros guardianes filosóficos, no hemos sabido ladrar cuando tocaba; lo cual resulta harto extraño, si tenemos en cuenta el genio de Nietzsche y su enorme y permanente influencia. Aunque Stern seguramente exagera el grado en el que Hitler encarna los valores de

6. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro II, capítulo 4, 1105 a26-b9.

Nietzsche⁷ y a pesar de que el propio Nietzsche habló en contra del antisemitismo, los nazis encontraron el modo de utilizarlo en defensa de sus políticas genocidas. Esto solo debería ser suficiente para hacernos despertar.

Mi intención es rebatir a Nietzsche. Pero eso es más fácil de decir que de hacer, aunque sólo sea porque ni siquiera resulta fácil ubicar el campo de batalla. Nietzsche se refería a sí mismo como un inmoralista y decía estar atacando la moral en sí misma; no obstante, no es consistente en este punto y numerosos intérpretes han negado que fuera realmente un inmoralista. La palabra no es importante, pero creo que es imposible disputar con él sin identificar al menos tres tesis distintas que pueden entrar dentro de esta categoría.

En primer lugar, se puede señalar la insistencia de Nietzsche en que el libre albedrío no es más que una ilusión. Recientemente se ha defendido con energía que estas opiniones acerca de la responsabilidad moral son centrales para la cuestión del inmoralismo en Nietzsche, pues explican que el alcance de su ataque contra la moral vaya más allá de la «moral de la compasión» hasta alcanzar la «moral en sí misma».⁸ Pienso que la idea es correcta, a pesar de lo cual prefiero dejar a un lado su ataque al libre albedrío. El motivo de ello es que en este caso el ataque de Nietzsche se dirigía contra la idea de que existiera una sustancia pura separada de la natura-

7. Escribiendo acerca de la creencia de Nietzsche en el valor incondicional de la realización personal, Stern, en *Friedrich Nietzsche*, pág. 86, dice: «Ningún hombre se ha acercado más a la realización total de unos valores creados por él mismo que A. Hitler».

8. Véase Clark, «Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, págs. 15-34.

leza pero que sin embargo interviniera para causar acciones en el mundo. Tal vez pensara en algo parecido al Yo Nouménico de Kant; Nietzsche era ciertamente del todo hostil a la idea de Kant e incluso de Schopenhauer de que existe un mundo real detrás del mundo de las apariencias. La negación del libre albedrío era efectivamente un pilar del ataque de Nietzsche contra un cierto tipo de moral, porque consideraba que tal metafísica del yo era necesaria para la idea de la moral de la responsabilidad y la moral del mérito. Eliminarlas a ambas significaría destruir la clase de juicios, en particular los juicios inculpatorios, que exhibían un amor detestable hacia la retribución y que, según él, constituían la esencia de la moral. Nietzsche detestaba la idea del castigo y decía (seguramente con razón) que deberíamos desconfiar de cualquier persona que demostrara una tendencia fuerte hacia él.⁹

Entonces, ¿por qué quiero dejar a un lado su rechazo del libre albedrío? Pues porque para amenazar realmente la moral en sí misma Nietzsche debería haber demostrado no sólo que el libre albedrío tal como lo interpretaba él era una ilusión, sino también que no se podía establecer ninguna *otra* distinción entre la acción voluntaria e involuntaria (la de Aristóteles, por ejemplo) en su lugar. Nietzsche parece haberse equivocado en esto. Y tal vez también se equivocara al pensar que la evaluación moral del carácter y de las acciones voluntarias requiere la clase de atribución de responsabilidad

9. También pensaba que muchos criminales eran simplemente hombres fuertes destruidos por el odio de la sociedad: «Skirmishes of an Untimely Man», en *Twilight of the Idols*, pág. 45.

que según él constituye la forma moral de juzgar y que considera esencialmente injusta. Bernard Williams, hablando de Nietzsche, dice:

Recordar que se han mantenido concepciones distintas de la acción en otras culturas y que la noción misma de acción no es precisamente transparente es algo que puede ayudarnos a ver que la integridad de la acción, la presencia genuina del agente en ella, puede preservarse sin necesidad de mantener esta concepción de la voluntad.¹⁰

Si esto es cierto, no es la metafísica del alma de Nietzsche lo que más le debe importar a alguien que crea que debemos tomarnos en serio la amenaza de su inmoralismo y que quiera saber, como yo misma, cómo responder a él.

Por este motivo trataré ahora un aspecto distinto del inmoralismo de Nietzsche, el ataque dirigido específicamente a la moral cristiana, aspecto que es especialmente importante en sus primeros escritos, como por ejemplo *Humano, demasiado humano*. En este sentido, cuando Nietzsche se refería a sí mismo como un inmoralista, o cuando dirigía sus ataques contra la moral, su objetivo era sobre todo lo que él llamaba la «moral de la compasión». Con ello se refería a las enseñanzas cristianas, que él tenía especialmente identificadas con la «moral del rebaño», con la moral de «los débiles y los inferiores», los cuales, a pesar de ser secretamente crueles y sobre todo resentidos, realizaban ac-

10. Williams, «Nietzsche's Minimalist Moral Psychology», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, pág. 246.

tos de «bondad» con los que humillaban a su destinatario y aumentaban su propia autoestima.¹¹

Debemos tomarnos todo esto seriamente, ya que Nietzsche puede reivindicar, casi en igualdad de condiciones con Freud, quien sentía una gran admiración por él, haber fundado la teoría de la psicología profunda. En este sentido, no es posible ignorar algunas de sus observaciones. Nietzsche se consideraba a sí mismo un genio innovador en este terreno y tan sólo reconocía a Dostoievsky como superior. Y ciertamente las intuiciones psicológicas de Nietzsche le han ganado con justicia numerosos admiradores. Nietzsche supo ver que las profesiones de altruismo son con frecuencia insinceras, así como la vanidad y la malicia que se esconden detrás de muchas de nuestras buenas acciones de cada día. Pero naturalmente va mucho más allá de eso. Nietzsche afirma que nos comportamos bien con las otras personas para que piensen bien de nosotros y luego utilizamos esta buena opinión para calmar el autodesprecio que sentimos. Aliviamos el aburrimiento de nuestras vidas con relatos de las desgracias ajenas. Atormentamos a los demás exhibiendo nuestras virtudes. Mientras tanto y por encima de todo estamos resentidos por nuestra necesidad de aceptar el control de la moral.

En este punto, el inmoralismo de Nietzsche se parece al de Trasímaco y al de Calicles, otro inmoralista de Platón que encontramos en el *Gorgias*, pues ambos describen a los personajes supuestamente buenos y ad-

11. Para una descripción más completa de las doctrinas de Nietzsche véase Foot, «Nietzsche: The Revaluation of Values», en R. Solomon (comp.), *Nietzsche*, págs. 156-168, y «Nietzsche's Immoralism», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, págs. 3-14.

mirables como seres débiles y, por lo tanto, dignos de desprecio. Y si el ataque de Nietzsche fuera sostenible sería mucho más mortal que el de los otros, pues está describiendo con gran sofisticación lo que *son* los actos de justicia y caridad *en el alma*. Nietzsche ha traspasado los límites de la línea de defensa de Platón ante Trasímaco; está representando a la persona moral como una criatura miserable y cobarde, atormentada por una conciencia corrosiva e incapaz de procurarse su propio bien. La moral de la compasión, que ni siquiera representa una ayuda para los demás, es ante todo dañina para el propio sujeto moral. Igual que Calicles, Nietzsche considera que los seres humanos han sido domesticados por la moral, lo cual significa, como en el caso de los animales domesticados, que han sido reducidos.¹² Nietzsche identifica el bien humano con la individualidad, la espontaneidad, el atrevimiento y una creatividad que rechaza la idea de una regla para vivir que valga también para otros. En contraste, los miembros del «rebaño» son unas criaturas conformistas, aduladoras, serviles, más parecidas a los perros. Persiguen una felicidad banal; «tienen sus pequeños placeres durante el día y sus pequeños placeres durante la noche; y se preocupan por su salud».¹³

12. Al parecer, la descripción que hizo Platón de Calicles influyó sobre Nietzsche. Pero éste no hubiera estado en absoluto de acuerdo con la idea de Calicles de que el hombre que pretende actuar rectamente «debe dejar que la intensidad de sus apetitos crezca tanto como sea posible [...] y llenarlos con cualquier cosa que desee en cualquier momento». Platón, *Gorgias*, 491E5-492A3.

13. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, prólogo de Zaratustra, sección 5.

¿Qué podemos decir sobre estos cargos presentados contra la moral cristiana? Cualquier persona que sea partidaria de la concepción de la bondad humana como «bondad natural», tal como ha sido expuesta en este libro, debe tomarlos muy en serio. Lo que Nietzsche está negando en relación con la supuesta virtud de la caridad es precisamente *la conexión con el bien humano que antes hemos dicho que confería tal estatus a un determinado rasgo de carácter*. Tomando la compasión (*Mitleid*) como la esencia del cristianismo, Nietzsche insistió en que era una especie de enfermedad, tan perjudicial para el sujeto activo como para el pasivo. Afirmó que esta clase de moral era la «moral del esclavo» y que se basaba en el resentimiento que sienten los débiles por su inferioridad. Nietzsche definió el resentimiento (*Ressentiment*) como «presunción amargada, envidia reprimida». ¹⁴ Tal como lo ha expresado Robert Solomon «la frustración se encuentra en el corazón del *Ressentiment* y su descripción acostumbra a incluir metáforas como “recalentado”, “hirviente” y “humeante”». ¹⁵

Estas acusaciones son graves. No hace falta decir que una persona consumida por el *Ressentiment* vive una vida miserable: desde este punto de vista, la moral cristiana mantiene una relación sistemática no con la felicidad sino con la frustración y, por supuesto, con la privación de la clase de creatividad, libertad y ligereza de espíritu que Nietzsche considera con razón como parte importante de la felicidad humana. Pero ¿es real-

14. *Ibid.*, Parte II, «De las tarántulas».

15. Robert Solomon, «One Hundred Years of *Ressentiment*», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, pág. 103.

mente necesario que veamos un error en toda moral que ponga el acento en el carácter humano de la compasión, como por ejemplo la de Hume? ¿Es realmente necesario que veamos una expresión retorcida de un sentimiento de inferioridad en el hecho de que la compasión por los desafortunados que sienten algunas personas llegue al extremo de dominar sus vidas? ¿Acaso la caridad es realmente una farsa? Naturalmente, en ocasiones puede serlo, y Nietzsche, con su diabólica sensibilidad para la malicia y la vanidad escondidas, así como para descubrir los motivos ocultos de las buenas acciones en el deseo de aquietar las dudas sobre uno mismo, despierta un perverso sentimiento de familiaridad en la mayoría de nosotros. Pero esto no quiere decir que no exista mucha caridad genuina —propia de la virtud genuina— en personas que no encajan en absoluto en el retrato que ofrece Nietzsche de estos personajes geniales que se mantienen a cierta distancia del «rebaño» cristiano. Si pensamos en los hombres y mujeres humildes que parecen encontrar una felicidad especial en el hecho de trabajar para aliviar el sufrimiento, seguramente encontraremos que las despectivas opiniones de Nietzsche sobre la caridad resultan bastante necias.

Decir esto, sin embargo, no implica rechazar la psicología profunda, que hoy en día prácticamente nadie discute. Tal vez la mayoría de nosotros podamos aceptar ahora la idea de que nuestros motivos raras veces están limpios de cualquier rastro de vanidad o de egoísmo. Tal vez podamos reconocer cuánta malicia, vanidad e incluso agresividad hay en nuestros actos, sin necesidad de sacar una conclusión inmoralista. Se cuenta la historia de un viejo sacerdote a quien le preguntaron

si había aprendido algo acerca de los seres humanos después de haber escuchado confesiones durante tantos años; primero respondió «No», pero luego dijo: «Sí. Nadie es maduro». ¿Acaso no podemos creer que hablara sinceramente, acaso no podemos reconocer al niño codicioso y celoso que siempre nos acompaña y, sin embargo, insistir en que existe una bondad genuina? Si fuera así, de acuerdo con los criterios de la normatividad natural, la caridad sería una candidata de primera fila a ser considerada una virtud, pues el amor y otras formas de bondad son necesidades que compartimos todos los hombres en momentos de desgracia y pueden ser un signo de fuerza más que de debilidad en aquellos que se compadecen de nosotros. Es más, podemos pensar razonablemente que la caridad contribuye a la felicidad de aquel que la practica, a diferencia de la insensibilidad.

Por supuesto, nos encontramos en un terreno en el que la filosofía no puede reclamar ninguna autoridad especial: se trata de hechos acerca de la vida humana y, por lo tanto, ningún filósofo tiene un derecho especial a hablar. Pero podemos aprovechar el ataque de Nietzsche contra «la moral de la compasión» para deshacer una confusión en la que podríamos quedar enredados al intentar rebatirlo. A menudo encontramos en sus escritos la afirmación de que está llevando a cabo una «transvaloración de los valores», y esta idea es confusa. ¿Qué puede querer decir transvalorar los valores? ¿Cuáles son los valores que van a ser transvalorados? ¿Y pueden estos nuevos valores ser transvalorados a su vez?

Pienso que no llegaremos a ninguna parte si nos limitamos a plantear preguntas llenas de abstracciones

sacadas de contexto.¹⁶ En cambio, si nos fijamos en el significado de fondo del ataque de Nietzsche contra la moral cristiana tal como la concebía él, desaparece todo el misterio. Nietzsche estaba diciendo que algo que hasta ahora se pensaba que era bueno no lo era en realidad: «Se piensa que la compasión es buena pero en realidad no lo es». De nuevo nos encontramos con la forma «X es bueno», que en general no constituye ningún pensamiento determinado.¹⁷ Claramente, sin embargo, la cuestión que se plantea es si la compasión es una disposición que *debe* ser cultivada o evitada en la vida humana; es decir, si hay que considerar que alguien es una buena persona en la medida en que siente compasión por los demás o bien lo contrario, tal como sugiere Nietzsche. Lo que está proponiendo es un juicio evaluativo de las actitudes y sentimientos que encuentra en la moral cristiana. Está negando la proposición «Sentir compasión por los demás es tener una buena disposición hacia ellos», con lo cual está cuestionando un juicio acerca de lo que he llamado la bondad o la deficiencia natural en la especie humana.

¿Cómo debemos tomarnos un reto de este tipo? Para situarlo en el marco conceptual adecuado nos sería útil compararlo con la evaluación de las características de una determinada especie animal, como por ejemplo la danza de las abejas de la miel. La danza de la abeja que regresa a la colmena guía a las otras hacia una fuente de néctar y, por lo tanto, tiene una función beneficio-

16. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sección 116: «Lo que hacemos es reducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano».

17. Compárese con las objeciones que presento contra G. E. Moore en la Introducción de este libro.

sa para la vida de la colmena. Pero hubo un tiempo en el que esta hipótesis era cuestionada. Así pues, suponemos que no fuera cierto que las otras abejas encuentren el néctar gracias a los movimientos de un individuo que regresa a la colmena; en tal caso, a menos que la danza tuviera una función en la vida de la propia abeja que la practica, a menos que fuera algo que la abeja que regresa a la colmena necesitara para su propio bien, la danza de la abeja no tendría ningún mérito y no habría ninguna «deficiencia natural» en una abeja individual que no bailara.

Esto sugiere una forma posible de reevaluar* una evaluación y esta forma no es en principio distinta de lo que sería la evaluación de una característica o de un comportamiento de los seres vivos. Antes de saber que la obesidad iba asociada a la mala salud, por ejemplo, se podría haber pensado que para los seres humanos era bueno estar tan gordos como fuera posible. Y a lo largo de nuestra vida la mayoría de nosotros hemos terminado por considerar erróneas una serie de creencias morales existentes acerca de diversas prácticas sexuales; hemos reevaluado antiguas creencias acerca de la perniciosa influencia de la masturbación o de la homosexualidad, por ejemplo, con lo cual hemos revisado antiguas evaluaciones. Si tomamos esto como ejemplo de lo que significa reevaluar valores, podemos analizar el ataque de Nietzsche contra los valores cristianos más

* «Reevaluación» equivale en este contexto a «transvaloración». Aunque en el original inglés se emplea siempre *revaluation* (y sus derivados) me parece mejor utilizar el término «transvaloración» al citar a Nietzsche por tratarse del término habitual en las traducciones al castellano de las obras de este autor. (N. del t.)

o menos en los mismos términos. Nietzsche preguntaba si la compasión era buena para la persona que la sentía o para la persona que era objeto de ella, lo cual era efectivamente la pregunta que debía hacer. Si duda, su tratamiento del tema estaba completamente mezclado con un desprecio gratuito por la clase de seres humanos que consideraba inferiores y con una serie de ideas bastante extrañas acerca del resentimiento y de la malicia escondida de aquellos que aceptan los límites de la moral convencional. Mi idea es que Nietzsche escogió mal los hechos de los que partía; pero si los hubiera escogido correctamente, su reevaluación de la compasión también habría sido correcta. En efecto, creo que Nietzsche tenía razón hasta cierto punto si nos referimos estrictamente a lo que llamamos «compasión». Démonos cuenta de que a nadie le gusta realmente que sientan compasión por él. Es más bien lo que llamamos piedad* lo que es respetuoso y bueno.¹⁸

Hasta aquí, pues, las cuestiones relativas al ataque de Nietzsche contra lo que llamaba la «moral de la compasión». El tema siguió presente en sus escritos, pero con el paso del tiempo se inclinó cada vez más hacia otro punto de vista más siniestro, que le llevó incluso a negar la «maldad intrínseca» que pueda haber en la realización de cualquier tipo de acto. En *La genealogía de la moral*, publicada en 1887, escribió:

* En inglés, *pity* y *compassion* respectivamente, siendo la primera menos exigente en cuanto a la participación en el dolor ajeno que la segunda. En castellano se da una gradación parecida entre «lástima», «compasión» y «piedad». (*N. del t.*)

18. Para una discusión del significado de *Mitleid* en Nietzsche, véase Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, An-*

Hablar de un bien y un mal intrínsecos no tiene ningún sentido: intrínsecamente no puede haber nada malo en una herida, una opresión, una explotación, una aniquilación, en la medida en que la vida es *esencialmente* [...] algo que funciona hiriendo, oprimiendo, explotando y aniquilando, y es absolutamente incomprensible sin tal carácter.¹⁹

No nos podemos tomar demasiado en serio la razón que se ofrece aquí para que no podamos considerar intrínsecamente mala ninguna acción, pues se basa en una identificación ilícita de las características del mundo animal y vegetal con los *actos humanos* de agresión u opresión. Debemos buscar un argumento más interesante y original que éste y ciertamente lo encontraremos en una parte de la teoría psicológica de Nietzsche que constituye la reflexión más radical y amenazadora que he encontrado hasta ahora. La concepción más profundamente arraigada de Nietzsche acerca de la bondad y la maldad de las acciones humanas se basaba en lo que podríamos llamar «individualismo psicológico» o tal vez «personalismo». Nietzsche pensaba que una taxonomía que clasificara las acciones en función de si se hacía esto o aquello era profundamente errónea e insistía en que la verdadera naturaleza de una acción dependía más bien de *la naturaleza del individuo que la realiza*. (Pienso que debía ver las clasificaciones realiza-

tichrist, págs. 363-371. También Salaquarda, «Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition», en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, págs. 90-118.

19. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, segundo ensayo, sección 11.

das a partir de categorías como «asesinato» u «opresión» del mismo modo que Linneo debía ver las taxonomías sobre plantas anteriores a él, o igual que un científico familiarizado con la clasificación de los metales en función de su estructura molecular vería las taxonomías de los alquimistas.)

Naturalmente, podría parecer que la negación de la maldad intrínseca de cualquier tipo de acciones no es más que la creencia común (aunque yo personalmente la considero equivocada) de que no existe ningún *tipo* de acción, por muy horrible que sea, que no pueda verse justificada en circunstancias extremas por un fin acuciante.²⁰ Pero va más allá de esto. Nietzsche hablaba de agresión y opresión y utilizaba un tipo de descripciones que tendían a implicar que no existían tales circunstancias razonablemente atenuantes. En cualquier caso, su reflexión era distinta. Consistía en que el bien y el mal en las acciones no podía verse determinado por lo que se hacía, *excepto en la medida en que guardara una determinada relación con la naturaleza particular de la persona que la realizaba*. Así, aunque estaba dispuesto a condenar a cierto tipo de individuos como monstruos crueles o bestias licenciosas (sin que alcanzaran a ser ambas cosas), habló con indulgencia de los nobles de épocas anteriores, cuyos actos de saqueo, asesinato y violación le parecían «travesuras» (*spöttisch*).²¹

El hecho de que dijera tales cosas debería inclinarnos a decir que Nietzsche era indudablemente un inmoralista. Pero tal vez el sentido de esta palabra aplica-

20. Véanse págs. 141-146, 202-204.

21. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, primer ensayo, sección 11.

da a Nietzsche no está tan claro como podía parecer en un principio. Después de todo, estaba dispuesto a suscribir lo que podríamos ver como juicios morales acerca de *tipos* de seres humanos, tal como visiblemente hizo al hablar despectivamente de las personas meramente licenciosas, a diferencia de aquellos que asumían la noble tarea de cultivar dentro de sí un conjunto de pasiones fuertes pero controladas y disciplinadas. En realidad, podríamos dar una lista de virtudes nietzscheanas, la cual, encabezada por el coraje y la integridad, acabaría en el otro extremo con vicios nietzscheanos como la malicia y la inautenticidad, que Nietzsche atribuía a los «miembros del rebaño». Pero incluso en esta parte de su obra Nietzsche atacó las opiniones morales más profundamente arraigadas, al atribuir a los «afectos» de la crueldad y la lujuria (las pasiones oscuras) un papel esencial en la vida humana. Al parecer los consideraba especialmente necesarios para la transformación de los seres humanos hacia una forma superior que creía posible, sólo con que la gente estuviera dispuesta a escucharle. La imagen del árbol que debe crecer con las raíces hundidas en el fango tenía un atractivo poderoso para la mente de Nietzsche y seguramente pensaba en esta parte de su filosofía cuando reconoció el odio que sus escritos levantarían y la peligrosidad de los mares de pensamientos en que se había embarcado.²²

¿Cómo es posible, nos podemos preguntar, que Nietzsche llegara a esta extraña postura y que se entregara a ella con tal pasión e integridad intelectual, así como a una valentía inigualable que le impidió echarse atrás

22. Véase, por ejemplo, Nietzsche, *La genealogía de la moral*, prefacio, sección 6.

ni siquiera ante el más peligroso de los pensamientos? En mi opinión, su idea central se refería a aquello que constituía una buena vida para un ser humano, es decir, su idea del bien humano. Los términos en los que estaba dispuesto a describir un concepto como éste eran «creatividad», «autoconfianza», «ligereza de espíritu», «audacia» y otros por el estilo. Pero más allá de estos calificativos tan generales pensaba que no se podía decir nada. Hablaba con un desprecio especial de la creencia de que pudiera haber un bien que no fuera el mío o el tuyo, sino «el bien y el mal igual para todos».²³ Tal vez habría estado de acuerdo con el esquema conceptual básico expuesto en los capítulos anteriores del presente libro, en la medida en que habría pensado que una virtud genuina debería ser tal que fuera apropiada para el individuo en función de su propio bien. Pero cuál fuera este bien, en términos concretos, era algo que cada individuo debía determinar por sí mismo a través de la creación de sus propios valores, sin prestar atención a nadie más.

Si investigamos todavía más a fondo los orígenes de esta taxonomía moral, descubrimos que depende de una serie de teorías psicológicas que van mucho más allá de las observaciones implicadas en el ataque de Nietzsche contra la «moral de la compasión», tal como ha sido expuesta en este capítulo. En su psicología teórica, de la que se sentía muy orgulloso, Nietzsche afirmaba la existencia de una constelación de impulsos (*Triebe*) que, según él, se escondían detrás de los elementos relativamente superficiales que los psicólogos habían reconoci-

23. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Parte III, «Del espíritu de la pesadez».

do hasta entonces. Pero la verdad es que por lo que respecta a tales impulsos no podía ofrecer otra cosa que el *concepto* de una psicología profunda y la muy dudosa sugerencia de que todos ellos podían ser reducidos a una voluntad de poder. En comparación, Freud fue un científico empírico, capaz de abandonar su excesivamente ambicioso «principio del placer» cuando entraba en conflicto con los hechos observados. Nietzsche, en cambio, cayó en la trampa de los filósofos de inventar una teoría generalizadora en buena medida ajena a la observación. Es habitual considerar a Nietzsche como un psicólogo admirable, pero en este caso pienso que no lo era.

Mi tesis es que no había ninguna base sólida en psicología que justificara el rechazo nietzscheano de la idea de que ciertas descripciones de acciones, como «agresión», «opresión» o «aniquilación», señalan ejemplos de actos contrarios a la virtud de la justicia —acciones injustas— que en sí mismos son moralmente malos. Este rechazo me parece una doctrina completamente errónea e incluso diría que perniciosa. Por supuesto, es contraria a los principios de la normatividad natural expuestos en el presente libro, pues no hay nada que necesiten más los seres humanos que protección frente al daño y a la opresión que les puedan infligir otras personas. Sin duda, *cómo* es una persona es algo que puede tener una gran importancia, más incluso que aquello que hace, sobre todo en las relaciones personales. Ya hemos aceptado que las actitudes y deseos subyacentes son una *parte* esencial de la virtud.²⁴ Pero si tenemos en cuenta los horrores del siglo pasado, pienso que hoy

24. Véanse págs. 93-94.

en día resultaría particularmente extraño no ver el «qué» de las acciones como algo incluso más importante. Hemos presenciado actos tan terribles en la Rusia soviética y en la Alemania nazi y también en Chile, Camboya o Ruanda, que no podemos sino ser sensibles al horror de *estos actos en sí mismos*. Sin duda tiene una gran importancia práctica saber qué clase de hombre puede dar las órdenes que dieron Hitler, Stalin, Pol Pot o Pinochet y en qué consiste la maldad personal de la legión de torturadores que practican su execrable trabajo en la actualidad en numerosos países del mundo, aunque sólo sea para saber cómo podríamos llegar a actuar nosotros mismos como ellos. Pero no necesitamos saber nada de todo eso para calificar las cosas que se hicieron y que todavía se siguen haciendo como absolutamente malas. Llegados a este punto, la insistencia de Nietzsche en una evaluación individualista parece algo simplemente absurdo, como exigir que penetremos hasta el fondo de la psicología de un Mengele o un Eichmann antes de poder evaluar sus acciones. Thomas Mann tenía seguramente razón cuando dijo, ya en 1947,

¡Qué caducas, y cuán teóricas también, cuán inexpertas parecen todas las románticas ideas de Nietzsche acerca del mal [...] hoy! Hemos aprendido a conocerlo en toda su miseria.²⁵

Como es natural, muchas personas se han sentido inspiradas por el individualismo de Nietzsche. Parece predicar en favor de la vida, tal como a él mismo le gus-

25. Mann, *Nietzsche's Philosophy in the Light of Recent Events*, pág. 35.

taba decir, y no es necesario decir que hay algo de bueno en esto. Pero aquellos que interpretan su ataque a la moral simplemente como una edificante llamada a la autenticidad y a la realización personal se están engañando a sí mismos; la prueba de ello reside precisamente en lo que dijo Nietzsche acerca de que no existe ningún bien ni ningún mal en las acciones consideradas en sí mismas. Podemos preguntar: ¿sobre quién hablaba Nietzsche? Hablaba sobre seres humanos, no sobre marcianos ni sobre ángeles y, en la medida en que usaba el presente verbal, se refería a los seres humanos tal como son, no al hombre de Neanderthal ni tampoco al hombre tal como pueda ser dentro de muchos millones de años. Es más, las evaluaciones que realiza se refieren a la bondad y a la deficiencia humanas, de modo que si la tesis principal del presente libro es correcta el esquema de la normatividad natural resultaría perfectamente adecuado.

Se sigue de todo ello que debemos tomar en consideración la vida humana actual y, por lo tanto, pensar acerca de lo que los hombres y las mujeres se sentirían tentados de hacer en ausencia de enseñanzas morales. La vida humana, a diferencia de la vida de los animales, se vive de acuerdo con una serie de normas conocidas y aceptadas como modelos de conducta por aquellos a quienes se aplican estas normas. Por lo tanto, tenemos que enseñar a los niños lo que pueden y lo que no pueden hacer. No obstante, tampoco podríamos enseñar estas normas simplemente diciendo a los niños que deben ser valientes y «auténticos», por más importante que sea animarlos a ser audaces así como permitir que descubran sus verdaderos deseos. Las normas que hay que seguir deben ser formuladas en gran medida en tér-

minos de la prohibición de *acciones* como el asesinato o el robo. Es una necesidad aristotélica de la vida humana (algo de lo que depende nuestra forma de vida), por ejemplo, que si un extraño viene mientras estamos durmiendo no piense que está bien matarnos para apropiarse de las herramientas que necesitamos para trabajar al día siguiente. En la vida humana tal como la conocemos, esta clase de acciones no quedan justificadas por el hecho de que aquel que la comete sea auténtico o se realice con ello. Es cierto que algunas acciones que en general son malas pueden quedar justificadas por circunstancias especiales, como por ejemplo, a veces, la ruptura de una promesa; o bien pueden quedar justificadas por el papel especial que ejerce una persona, como por ejemplo el de juez o el de padre. Pero admitir todo esto no nos acerca en absoluto al rechazo de Nietzsche de la bondad o la maldad intrínsecas de los diversos tipos de acciones, un rechazo que me parece una doctrina completamente falsa y que resulta tentadora para aquellos que se consideran a sí mismos tan excepcionales que cuando *ellos* asesinan o torturan no están haciendo nada malo.²⁶

Naturalmente, debemos tomarnos en serio los ataques de Nietzsche contra la moral. Tal como repetía él mismo, pretendía llevar a cabo una transvaloración de los valores. Y esto no es algo que resulte incomprensible como proyecto. Pues a diferencia de los miembros de otras especies, los seres humanos, gracias a su capacidad para el pensamiento abstracto, pueden *examinar*

26. Para una descripción sobre cómo sucedió esto en el caso de los nazis, véase el interesante libro de Jonathan Glover, *Humanity*, págs. 316-364.

su propia forma de hacer las cosas. Los seres humanos hemos desarrollado nuestras propias prácticas y somos capaces de criticarlas. Podemos preguntarnos si la vida humana sería mejor en caso de que se enseñaran las doctrinas de Nietzsche. Pero entonces debemos reflexionar acerca de *cómo* podría ser la vida humana. Nietzsche creía que bajo su influencia se podría desarrollar sobre la tierra una clase superior de hombres y escribió como si fuera capaz de imaginar a este nuevo ser: como si viera la posibilidad de una nueva especie o forma de vida que se pudiera desarrollar a partir de la nuestra. Mi idea es que la radical transvaloración de los valores de Nietzsche sólo sería válida para una especie distinta. No lo es para nosotros tal como somos, o tal como es probable que seamos jamás.

Nota final

Me han preguntado, muy pertinentemente, en qué punto quedan las disputas sobre las cuestiones morales materiales después de todo esto. ¿Acaso creo haber expuesto realmente un método para resolverlas todas? La respuesta adecuada es que en cierto sentido nada está resuelto, pero que todo ha quedado como si lo estuviera. La interpretación del vicio como una deficiencia natural ofrece simplemente un marco en el cual se supone que tienen lugar las disputas y trata de impedir que interfieran una serie de teorías y abstracciones filosóficas que tienden a confundirnos. No hay nada en la idea de la normatividad natural que deba inquietar el buen trabajo que han realizado recientemente numerosos filósofos, por ejemplo sobre problemas de ética médica relacionados con la diferencia entre hacer algo y permitir que ocurra, o con la doctrina del doble efecto.

Se puede pensar que los efectos secundarios serán mayores al menos en un terreno. Puede parecer que el hecho de sugerir la existencia de una forma de bondad

común a todos los seres vivos debe tener implicaciones en relación con la forma en que debemos tratar a los animales e incluso a las plantas. Pero esto se basa en un completo malentendido. La filosofía moral tiene que ver con la estructura conceptual de ciertos juicios acerca de los seres humanos, que cubren una parte importante de las actividades humanas. Las reflexiones sobre la crueldad con los animales, o sobre la destrucción caprichosa de seres vivos útiles o bellamente adaptados, ocupan su lugar entre las habituales distinciones entre vicios y virtudes. Goethe le habló a su secretario Eckermann acerca de un cierto caballero inglés que poseía un aviario y que se quedó tan impresionado por la belleza de un pájaro muerto que ordenó inmediatamente que mataran y disecaran al resto. ¡Ni siquiera se puede considerar un crimen! Y sin embargo *algo iba mal* en aquel caballero.

Bibliografía

- Adams, R., «Motive Utilitarianism», *Journal of Philosophy*, n° 73, 1978, págs. 467-481.
- Anscombe, G. E. M., *Collected Philosophical Papers*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- , *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957 (trad. cast.: *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991).
- , «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, n° 35, 1958, reimpresso en G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. III, págs. 26-42.
- , «The Two Kinds of Error in Action», *Journal of Philosophy*, n° 60, 1963, reimpresso en G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. III, págs. 3-9.
- , «On Promising and Its Justice», *Critica*, vol. 3, n° 7/8, 1969, reimpresso en G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. III, págs. 10-21.
- , «Rules, Rights, and Promises», *Midwest Studies in Philosophy*, n° 3, 1978, págs. 318-323, reimpresso en G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. III, págs. 92-103.

- , «On the Source of the Authority of the State», *Ratio*, vol. 20, n° 1, 1978, reimpresso en G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, págs. 130-155.
- , «Practical Inference», en R. Hursthouse, G. Lawrence y W. Quinn (comps.), *Virtues and Reasons*, 1995, págs. 1-34.
- Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, col. «Loeb Classical Library», 1926 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001).
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986).
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edición a cargo de W. Harrison, Oxford, Blackwell, 1960.
- Blackburn, S., «Wise Feelings, Apt Reading», reseña de A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings, Ethics*, n° 102, 1992, págs. 342-356.
- , *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Clark, M., «Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, 1994, págs. 15-34.
- Conrad, Joseph, *The End of the Tether*, Londres, J. M. Dent, col. «Everyman's Library», 1967 (trad. cast.: *Con la soga al cuello*, Madrid, Espasa-Calpe, 2002).
- Davidson, D., «How is Weakness of the Will Possible?», reimpresso en D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, págs. 21-42.
- Dawkins, R., *The Extended Phenotype*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

- Dostoievsky, Fiodor, *The Brothers Karamazov*, J. M. Dent, col. «Everyman's Library», 1927 (trad. cast.: *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Alianza, 2000).
- , *Notes from the Underground*, en *Three Short Novels of Dostoevsky*, Constance Garnet, Nueva York, Doubleday, 1960 (trad. cast.: *Apuntes del subsuelo*, Madrid, Alianza, 2000).
- Dworkin, R., «Report from Hell», *New York Review of Books*, 17 de julio de 1986.
- Eliot, George, *Middlemarch*, Oxford, Oxford University Press, col. «World's Classics», 1947 (trad. cast.: *Middlemarch*, edición a cargo de Pilar Hidalgo, Madrid, Cátedra, 1993).
- Foot, P., «Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, 1958-1959, págs. 83-104, reimpresso en Foot, *Virtues and Vices*, págs. 110-131.
- , «Goodness and Choice», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento del vol. 35, 1961, págs. 45-60, reimpresso en Foot, *Virtues and Vices*, págs. 132-147.
- (comp.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- , «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», *Philosophical Review*, vol. 81, n° 3, 1972, págs. 305-316, reimpresso en Foot, *Virtues and Vices*, págs. 157-173.
- , «Reasons for Action and Desire», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento del vol. 46, 1972, págs. 203-210, reimpresso en Foot, *Virtues and Vices*, págs. 148-156.
- , «Nietzsche: The Revaluation of Values», en R. Solomon (comp.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, 1973, págs. 156-168.

- , *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978.
- , «Virtues and Vices», en P. Foot, *Virtues and Vices*, 1978, págs. 1-18.
- , «Nietzsche's Immoralism», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, 1994, págs. 3-14.
- , «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 15, n° 1, 1995, págs. 1-14, reimpresso en Roger Teichmann (comp.), *Logic, Cause and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, suplemento del Royal Institute of Philosophy n° 46, págs. 107-123.
- , «Moral Dilemmas Revisited», en W. Sinnott-Armstrong, D. Raffman y N. Asher (comps.), *Modality, Morality and Belief: Essays in Honour of Ruth Marcus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).
- Geach, P., «Good and Evil», *Analysis*, n° 17, 1956, págs. 35-42, reimpresso en Foot (comp.), *Theories of Ethics*, págs. 64-73.
- , *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (trad. cast.: *Las virtudes*, Barañáin, Eunsa, 1993).
- Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Gide, A., *The Immoralist*, Nueva York, A. A. Knopf, 1930 (trad. cast.: *El inmoralista*, Barcelona, Lumen, 1990).
- Glover, J., *Humanity*, Londres, Random House, 1999 (trad. cast.: *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2001).

- Gollwitzer, H., K. Kuhn y R. Schneider (comps.), *Dying We Live*, Londres, Harvill Press, 1956.
- Hardy, T., *Tess of the D'Ubervilles*, Oxford, Oxford University Press, col. «World's Classics», 1983 (trad. cast.: *Tess la de los d'Ubervilles*, Madrid, Alianza, 1999).
- Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952 (trad. cast.: *El lenguaje de la moral*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1975).
- , *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- , *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- , «Objective Prescriptions», en A. P. Griffiths (comp.), *Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, reimpresso en Hare, *Objective Prescriptions and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1999, págs. 1-18.
- , «Off on the Wrong Foot», *Canadian Journal of Philosophy*, suplemento del vol. 21, reimpresso como «Philippa Foot on Subjectivism», en R. M. Hare, *Objective Prescriptions and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1999, págs. 87-95.
- Heinaman, R. (comp.), *Aristotle and Moral Realism*, Londres, UCL Press, 1995.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, edición a cargo de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1936 (trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 1993).
- , *A Treatise of Human Nature*, edición a cargo de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1946 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988).

- Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Hursthouse, R., G. Lawrence y W. Quinn (comps.), *Virtues and Reasons*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Jones, J., *Dostoevsky*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Kant, Immanuel, *Foundations of the Metaphysic of Morals*, Londres, Longmans, 1946 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).
- Kaufmann, W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Nueva York, Vintage Press, Random House, 1968.
- Korsgaard, C., «Scepticism about Practical Reason», *Journal of Philosophy*, vol. 83, n° 1, 1986, págs. 5-25.
- Kropotkin, P., *Memoirs of a Revolutionist*, Nueva York, Dover, 1971 (trad. cast.: *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Zero, 1973).
- Lawrence, G., «Reflection, Practice and Scepticism», *Pacific Philosophical Quarterly*, n° 74, 1993, págs. 289-361.
- , «The Rationality of Morality», en R. Hursthouse, G. Lawrence y W. Quinn (comps.), *Virtues and Reasons*, 1995, págs. 89-147.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1987).
- Mackie, J., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977 (trad. cast.: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa, 2000).
- McDowell, J., «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento del vol. 52, 1978, págs. 13-29.

- , «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics», en A. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, págs. 359-376.
- , «Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics», en R. Heinaman (comp.), *Aristotle and Moral Realism*, 1995, págs. 201-218.
- Macaulay, Thomas Babington, *The History of England*, Londres, J. M. Dent, 1906.
- Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, Oxford University Press, 1984 (trad. cast.: *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1990).
- Mann, T., *Nietzsche's Philosophy in the Light of Recent Events*, Washington, D. C., Library of Congress, 1947.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Londres, J. M. Dent, col. «Everyman's Library», 1920 (trad. cast.: *Sobre la libertad*, edición a cargo de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Espasa-Calpe, 1996).
- Millikan, R., *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903 (trad. cast.: *Principia ethica*, Barcelona, Laia, 1982).
- Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Nietzsche, Friedrich, *The Portable Nietzsche*, compilación a cargo de W. Kaufmann, Nueva York, Viking, 1954.
- , *Thus Spoke Zarathustra*, en Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, 1954, págs. 121-439 (trad. cast.: *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2001).
- , *Twilight of the Idols*, en Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, 1954, págs. 464-563 (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1997).

- , *On the Genealogy of Morals*, Nueva York, Vintage Books, 1967 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2001).
- , *The Gay Science*, Nueva York, Vintage Books, 1974 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 1998).
- , *Human All Too Human*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984 (trad. cast.: *Humano, demasiado humano*, 2 vols., Tres Cantos, Akal, 1996).
- Nijinsky, R., *Nijinsky*, Nueva York, Simon and Schuster, 1972 (trad. cast.: *Vida de Nijinsky*, Barcelona, Destino, 1983).
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Platón, *Republic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, col. «Loeb Classical Library», 1930 (trad. cast.: *La república*, Madrid, Alianza, 2001).
- , *Gorgias*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, col. «Loeb Classical Library», 1991 (trad. cast.: «Gorgias», en *Diálogos: Gorgias; Fedón; El banquete*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).
- Prichard, H. A., «Duty and Interest», conferencia inaugural, Oxford, Oxford University Press, 1928, reimpressa en H. A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 1968, págs. 201-238.
- Quinn, W., «Rationality and the Human Good», en Quinn, *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, págs. 210-217.
- , «Putting Rationality in its Place», en Quinn, *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, págs. 228-255.
- Rorty, A. (comp.), *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Rosebery, Lord, *Pitt*, Londres, Macmillan, 1899.

- Salaquarda, J., «Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition», en Bernd Magnus y Kathleen Higgins (comps.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Schacht, R. (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Sen, A., «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy*, vol. 76, n° 9, 1979, págs. 463-489.
- Smith, M., «The Humean Theory of Motivation», *Mind*, nueva serie, n° 96, 1987, págs. 36-61.
- Solomon, R. (comp.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Nueva York, Anchor Press/Doubleday, 1973.
- Statman, D. (comp.), *Virtue Ethics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1997.
- Stein, G., «The Good Anna», en G. Stein, *Three Lives*, Nueva York, Penguin, 1990 (trad. cast.: *Tres vidas*, Barcelona, Fontamara, 1982).
- Stern, J., *Friedrich Nietzsche*, Nueva York, Penguin, 1979.
- Stevenson, C. L., *Ethics and Language*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1945 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1984).
- Taurek, J., «Should the Numbers Count?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, n° 4, 1977, págs. 293-316.
- Thompson, M., «The Representation of Life», en R. Hursthouse, G. Lawrence y W. Quinn (comps.), *Virtues and Reasons*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Nueva York, Benzinger Brothers, 1947 (trad. cast.: *Suma teológica*, 16 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955-1964).
- Watson, G., «On the Primacy of Character», en D. Statman (comp.), *Virtue Ethics*, 1997, págs. 56-81.

- Wiggins, D., «A Sensible Subjectivism?», en D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, col. «Aristotelian Society Series», vol. 6, 1987, págs. 185-214.
- , «Postscript 4», en D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, col. «Aristotelian Society Series», vol. 6, 1987, págs. 351-356.
- , «Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell», en R. Heinaman (comp.), *Aristotle and Moral Realism*, 1995, págs. 219-231.
- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana/Collins, 1985.
- , «Nietzsche's Minimalist Moral Psychology», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, 1994, págs. 237-247.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988).
- , *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1980 (trad. cast.: *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1987).

Índice analítico y de nombres

- Abejas, 71, 88, 193-194
Absolutismo, 96, 142-143
Adams, R., 94n.
Adjetivos atributivos, 17-18
Amistad, 17, 88, 156, 159, 164, 181-182
Anscombe, G. E. M., 34, 37-38, 42, 52, 60, 88-91, 95, 97-98, 120, 125, 131, 136n., 139, 142, 166n.
Aristóteles, 103-104, 118n., 127, 129n., 136, 142, 155, 166, 173-174, 184, 186
Ayer, A. J., 22, 23
Beneficio, 33, 167-169, 193-194
Bentham, Jeremy, 26
Berlin, I., 127n., 156n.
Bien de los seres vivos, 40, 80, 82, 84, 91, 165
Bien humano, 84-87, 147-175, 199
Blackburn, S., 22, 66n.
Bondad humana, 123-146. *Véase también* Virtudes
Bondad natural, 19, 56-59, 73, 77, 101, 109, 120, 123
Buen estado de cosas, 95-96
Buenas raíces, 79, 91

- Caridad, 28-35, 45, 71,
 126, 128, 140-144,
 189-192
 Carlos II, 94n.
 Clark, M., 185n.
 Cleveland, G., 158-159n.
 Compasión, 187, 190-195
 Conciencia, 135-136
 Conrad, J., 183
 Consecuencialismo, 95-
 98
 Coope, C., 46n.

 Davidson, D., 109-111
 Dawkins, R., 66n.
 Dilema del prisionero, 86
 Disfrute, 150-152
 Dostoievsky, F., 114, 137,
 188
 Dworkin, R., 142-143n.

 Egoísmo psicológico, 39,
 148-149
 Eichmann, A., 201
 Eliot, George, 160
 Emotivismo, 22, 23-24,
 43, 56
 Especie, 38-39, 42, 55-75,
 80-81, 84, 164-166
 Esperanza, 137n., 141
 Evolución, 66n., 81n.
 Explicación, 43, 48-51,
 81, 115-117

 Expresivismo, 22, 42, 43,
 55-56

 Felicidad, 85, 147-175,
 192
 Fin, 103-107, 134-139
 Foot, P., 29, 57n., 113,
 140n., 188n.
 Forma de vida, *véase*
 Especie
 Freud, Sigmund, 188,
 200
 Función, 65-68, 80-84

 Gauthier, D., 28, 30, 86n.
 Geach, P., 17, 18-19, 71,
 88
 Gide, A., 45
 Glover, J., 203n.

 Hardy, T., 44-45
 Hare, R., 22-24, 25n., 46
 Hitler, Adolf, 140, 162,
 163, 168, 184, 201
 Hume, David, 22, 27-28,
 42-47, 49-51, 55, 117,
 174, 183, 191
 Hursthouse, R., 41n.

 Imperativos hipotéticos,
 115
 Inmoralismo, 45-46, 177-
 204

- Interés propio/egoísmo, 29-31, 41, 42, 115-118, 130
- Jones, J., 114n.
- Justicia, 28, 33-34, 40, 71, 96, 126, 141-149, 173, 177, 184, 189, 200
- Kant, Immanuel, 37, 51, 93-94n., 114-115, 129, 186
- Kaufmann, W., 195-196n.
- Korsgaard, C., 117n.
- Kropotkin, P., 92-93, 116
- La Fontaine, Jean de, 72
- Lawrence, G., 108n., 127n., 166n., 169n.
- Libre albedrío, 185-186
- Locke, John, 106
- Mackie, J., 22
- Maklay, M., 92-97, 116, 120, 124, 142
- Mann, T., 201
- McDowell, J., 48, 174-175
- Mengele, J., 201
- Mente, 45, 50, 103-108, 152, 156, 167n.
- Mill, J. S., 127-128, 132-133, 136-138, 142
- Millikan, R., 81n.
- Moore, G. E., 16-17, 21-22, 23, 193n.
- Nagel, T., 115n.
- Naturalismo/no-naturalismo, 17, 21, 23
- Necesidad aristotélica, 38, 41, 90, 203
- Nietzsche, Friedrich, 45, 46, 177-204
- Nijinsky, R., 148n.
- No-cognitivismo, 22-28, 41, 46-51
- Obligación, 98, 126-128, 144-145
- Parfit, D., 86n.
- Pitt, William, 157n.
- Platón, 127, 177-180, 188-189
- Político de Brooklyn, 44, 45, 74n.
- Prescriptivismo, 22-27, 43, 46, 56
- Prichard, H. A., 177
- Prometer, 31, 88-99, 101-102, 120, 203
- Proposición aristotélica, 61-72, 90-92
- Prudencia/imprudencia, 31, 35-36, 41, 115n.

- Quinn, W., 30, 41, 117-120, 118n.
 Racionalidad práctica, véase Razones
 Razones, 27-34, 39-43, 47-53, 101-122, 124-125
 Redactores de Cartas, 169-172, 183
Ressentiment, 190
 Salaquarda, J., 195-196n.
 Schopenhauer, A., 186
 Sen, A., 95n.
 Sentido común, 133
 Smith, M., 49
 Solomon, R., 190
 Stalin, Joseph, 140, 168, 201
 Stein, G., 159, 160
 Stern, J., 184, 185n.
 Stevenson, C. L., 22
 Taurek, J., 144-145
 Taxonomías, 196-200
 Teleología, 64-68
 Thompson, M., 55-75, 82, 91, 95
 Tomás de Aquino, 103-108, 134n., 135-142, 138
 Tortura, 96, 142, 171n., 203
 Virtudes, 32-34, 41, 88, 94n., 141, 147-149, 165, 188, 198-200
 Voluntariedad, 128-133
 Wagner, G., 162
 Watson, G., 102-103, 113, 119-120
 Wiggins, D., 53, 81n., 147-175
 Williams, B., 144, 187
 Wittgenstein, Ludwig, 15, 18, 85, 105-106, 152n., 153-154, 158n., 162, 166, 172, 193n.

PHILIPPA FOOT HA SIDO DURANTE MUCHOS AÑOS UNA DE LAS PENSADORAS MÁS ORIGINALES E INFLUYENTES EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA MORAL. DESCONTENTA DESDE HACE TIEMPO CON LAS TEORÍAS MORALES DE SUS CONTEMPORÁNEOS, HA IDO DESARROLLANDO UNA PROPIA QUE SE OPONE RADICALMENTE NO SÓLO AL EMOTIVISMO Y AL PRESCRIPTIVISMO, SINO A TODO EL MOVIMIENTO SUBJETIVISTA Y ANTINATURALISTA QUE SE REMONTA A DAVID HUME. DESCONTENTA TAMBIÉN CON LAS ÉTICAS DE TIPO KANTIANO O UTILITARISTA, AFIRMA HABER IDENTIFICADO UN TIPO ESPECÍFICO DE EVALUACIÓN QUE PREDICA LA BONDAD O EL DEFECTO ÚNICAMENTE EN RELACIÓN CON LOS SERES VIVOS CONSIDERADOS EN CUANTO TALES: TAL ES LA FORMA DE EVALUACIÓN QUE ENCUENTRA EN LOS JUICIOS MORALES. SU LÚCIDA ARGUMENTACIÓN PASA REVISTA A TEMAS COMO LA RACIONALIDAD PRÁCTICA, LA FALIBILIDAD DE LA CONCIENCIA Y LA RELACIÓN ENTRE LA VIRTUD Y LA FELICIDAD, PARA TERMINAR CON UNA CRÍTICA AL INMORALISMO DE NIETZSCHE.

BONDAD NATURAL ES LA EXPOSICIÓN DE UN PLANTEAMIENTO ALTAMENTE ORIGINAL Y LARGAMENTE ESPERADO EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA MORAL Y REPRESENTA UNA RUPTURA CRUCIAL RESPECTO A LOS SUPUESTOS DE LOS DEBATES RECIENTES. FOOT CUESTIONA NUMEROSAS ACTITUDES Y ARGUMENTOS FILOSÓFICOS IMPORTANTES, PERO EL SUYO NO ES UN ÁRIDO TRABAJO TEÓRICO, SINO QUE ESTÁ LLENO DE VIDA Y SENTIMIENTO, Y SE DIRIGE A CUALQUIER PERSONA QUE DESEE REFLEXIONAR SOBRE LAS PREGUNTAS MÁS PROFUNDAS ACERCA DE LA BONDAD Y LA VIDA HUMANA. BELLAMENTE ESCRITO, ESTE LIBRO OFRECE LA POSIBILIDAD DE UN NUEVO COMIENZO PARA LA FILOSOFÍA MORAL.

PHILIPPA FOOT ES PROFESORA DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA, EN LOS ÁNGELES, Y MIEMBRO HONORARIO DEL SOMMERSVILLE COLLEGE, EN OXFORD.

"UNA DE LAS IDEAS MÁS FASCINANTES DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA –LA EXISTENCIA DE UNA ESTRECHA RELACIÓN ENTRE LA FELICIDAD Y LA VIRTUD EN LOS SERES HUMANOS– HA SIDO EN GRAN MEDIDA OLVIDADA POR LA FILOSOFÍA MODERNA.

EN ESTE SIGNIFICATIVO ENSAYO, PHILIPPA FOOT RECUPERA ESTA IDEA Y LA FUNDAMENTA EN UNA INTERPRETACIÓN DE LA BONDAD HUMANA COMO ALGO DEPENDIENTE DE LA NATURALEZA DE NUESTRA ESPECIE. EN MÁS DE UN SENTIDO, LA OBRA DEMUESTRA UNA GRAN INTEGRIDAD. ESCRITA CON UNA PROSA BELLA Y CONCISA, Y DEFENDIDA CON PODEROSOS ARGUMENTOS, SE CONVERTIRÁ EN UN CLÁSICO DE LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA."

ROGER CRISP

DISEÑO: MARIO ESKENAZI

ISBN 84-493-1288-4



9 788449 312885



5 2 0 7 8