

FILOSOFÍA MORAL MODERNA*

G.E.M. ANSCOMBE

Comenzaré enunciando tres tesis que presento en este texto. La primera es que actualmente en nada nos beneficia hacer filosofía moral; en todo caso, esta tarea debería postergarse mientras no tengamos una filosofía de la psicología adecuada, de la que visiblemente carecemos. La segunda es que debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber —entiéndase obligación *moral* y deber *moral*—, de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto y del sentido *moral* de “debe” si esto es psicológicamente posible; porque son sobrevivientes, o derivados de sobrevivientes, de una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive, y sin ella sólo hacen daño. Mi tercera tesis es que las diferencias entre los autores ingleses famosos de filosofía moral desde Sidgwick hasta nuestros días terminan siendo baladíes.

Quienquiera que haya leído la *Ética* de Aristóteles y que también haya leído filosofía moral moderna tiene que haber quedado sorprendido por los enormes contrastes que existen entre ellas. Los conceptos prominentes entre los modernos parecen faltar en Aristóteles, o en todo caso parecen estar enterrados o en un plano muy distante. Lo que más salta a la vista es que el propio término “moral”, que heredamos directamente de Aristóteles, simplemente no parece tener cabida, en su sentido moderno, en una explicación de la ética aristotélica. Aristóteles distingue entre virtudes morales e intelectuales. ¿Tienen algunas de las que él denomina virtudes “intelectuales” lo que *nosotros* llamaríamos un aspecto “moral”? Así parecería; supuestamente el criterio es que una falla en una virtud “intelectual” —como la de tener buen juicio para calcular cómo producir

*Este texto fue presentado originalmente en la Voltaire Society de Oxford.

algo útil, digamos en un gobierno municipal— puede ser *censurable*. Sin embargo, cabría preguntar con toda razón: ¿acaso no es posible que *cualquier* falla cometida se convierta en un asunto de censura o reproche? Cualquier crítica despectiva, digamos sobre la manufactura de un producto o sobre el diseño de una máquina, se puede llamar censura o reproche. De modo que de nuevo queremos agregar la palabra “moralmente”: a veces tal falla puede ser *moralmente* censurable, a veces no. Ahora bien, ¿tiene Aristóteles esta idea de censura *moral*, en contraposición a alguna otra? Si la respuesta es afirmativa, ¿por qué no ocupa un lugar más central en su ética? Hay algunos errores, dice él, que son causas, no de involuntariedad en las acciones, sino de bribonería, y por las cuales se censura a un hombre. ¿Significa esto que existe la obligación *moral* de no cometer ciertos errores intelectuales? ¿Por qué no discute la obligación en general y esta obligación en particular? Si alguien pretende estar exponiendo a Aristóteles y habla de un modo moderno acerca de tal o cual cosa “moral”, tiene que ser muy poco perceptivo si no se siente continuamente como alguien a quien de algún modo se le han desalineado los maxilares; es como si sus dientes no se unieran para morder apropiadamente.

No podemos entonces recurrir a Aristóteles para tratar de esclarecer la manera moderna de hablar acerca de la bondad “moral”, la obligación “moral”, etc. Me parece, además, que todos los más famosos autores de ética de la época moderna, desde Butler hasta Mill, tienen defectos como pensadores en esta materia; y estos defectos cancelan la posibilidad de esperar que ellos puedan arrojar alguna luz directa sobre el tema. Plantearé estas objeciones con la brevedad que su carácter permite.

Butler exalta la conciencia, pero parece ignorar que la conciencia de un hombre puede dictarle que haga las cosas más viles.

Hume define “verdad” de manera que excluye de ella los juicios éticos, y luego presume haber probado que están excluidos. Implícitamente también define “pasión” de tal manera que proponerse algo es tener una pasión. Su objeción a pasar de “es” a “debe [ought]” valdría igualmente para pasar de “es” a

“está en deuda [*owes*]” o de “es” a “necesita”. (No obstante, por la situación histórica, aquí él ha encontrado algo; volveré a ello más adelante.)

Kant introduce la idea de “legislar por uno mismo”, que es tan absurda como si en estos días, cuando los votos por mayoría merecen gran respeto, llamáramos a cada decisión reflexiva que un ser humano toma un *voto* que da como resultado una mayoría, la cual en proporciones es abrumadora, porque siempre es 1-0. El concepto de legislación exige un poder superior en el legislador. Sus propias convicciones rigoristas sobre el tema de la mentira eran tan intensas que a Kant nunca se le ocurrió que una mentira podría ser descrita de manera relevante en términos distintos a los de una mentira sin más (por ejemplo, como “una mentira en tales y cuales circunstancias”). Su regla acerca de las máximas universalizables es inútil si no se estipulan las condiciones para determinar qué vale como descripción relevante de una acción con miras a construir una máxima acerca de ella.

Bentham y Mill no se percatan de la dificultad del concepto “placer”. A menudo se ha dicho que se equivocaron al cometer la “falacia naturalista”; sin embargo, esta acusación no me impresiona, porque, a mi juicio, las explicaciones al respecto no son coherentes. Pero la otra cuestión —acerca del placer— me parece desde el principio una objeción fatal. En la Antigüedad, este concepto se consideraba bastante desconcertante. Aristóteles no pudo más que farfullar acerca de “la flor de la vida” (*EN* 1174b33), ya que, por buenas razones, él quería presentarlo idéntico a la actividad placentera y diferente de ella. Generaciones de filósofos modernos encontraron dicho concepto muy poco enigmático, y hace apenas un año o dos reapareció en la literatura filosófica como concepto problemático, cuando Gilbert Ryle escribió sobre él. La razón es muy sencilla: desde Locke, el placer fue considerado algún tipo de impresión interna; pero convertirlo en el objetivo de las acciones, si esa era la explicación correcta de aquél, resultaba superficial. Podríamos adaptar algo que Wittgenstein dijo acerca del “significado” y afirmar: “El placer no puede ser una impresión interna, pues ninguna impresión interna podría tener las consecuencias del placer.”

Mill, como Kant, tampoco se dio cuenta de la necesidad de estipular las descripciones relevantes, para que su teoría tuviera contenido. No se le ocurrió que los actos de asesinato y robo podían ser descritos de otra manera. Mill sostiene que cuando cierta acción que uno se propone es de un tipo tal que cae bajo un principio establecido por motivos de utilidad, tenemos que optar por hacerla; cuando no cae bajo ninguno o cae bajo varios, y éstos sugieren opiniones contrarias de la acción, lo que hay que hacer es calcular las consecuencias particulares. Pero prácticamente cualquier acción puede ser descrita de tal modo que caiga bajo diversos principios de utilidad (como lo diré para abreviar) si acaso cae bajo alguno.

Vuelvo ahora a Hume. Las características de la filosofía humeana que he mencionado, como muchos otros de sus rasgos, me inclinarían a pensar que Hume no era más que un sofista —un sofista brillante—; y sus procedimientos son desde luego sofistas. No me siento forzada a retractarme de esta opinión, pero sí a agregar algo, por una peculiaridad de la forma de filosofar de Hume: que aunque llegue a sus conclusiones —de las cuales está enamorado— por métodos sofistas, sus consideraciones continuamente ponen al descubierto problemas muy profundos e importantes. Suele ocurrir que conforme se va haciendo patente la sofística nos vamos dando cuenta de ciertos asuntos que merecen ser examinados a fondo: surge la necesidad de indagar sobre lo obvio como resultado de los argumentos que Hume pretende haber demostrado. En esto, por ejemplo, difiere de Butler. Ya se sabía que la conciencia podía dictar acciones viles; y el que Butler haya escrito sin considerar esto no plantea ningún problema nuevo para nosotros. Pero con Hume sucede otra cosa: se trata, por lo tanto, de un gran filósofo, de un pensador muy profundo, a pesar de su sofística. Veamos un ejemplo:

Supongamos que le digo al señor de la tienda: “La verdad consiste en relaciones de ideas, por ejemplo, que cien centavos suman un peso, o de hechos, como que pedí papas, usted me las dio y luego me hizo la cuenta. Por lo tanto, no se aplica a una proposición como ésa que yo le *debo* tal o cual cantidad de dinero.”

Ahora bien, si hacemos esta comparación, de inmediato sale a la luz que la relación de los hechos mencionados con la descripción “*X le debe a Y tanto dinero*” es interesante; la llamaré la relación de ser “bruto relativa a” esa descripción. Además, los hechos “brutos” aquí mencionados tienen ellos mismos descripciones en relación con las cuales hay *otros* hechos “brutos” —por ejemplo, *mandó las papas a mi casa y se quedaron ahí* son hechos brutos relativos a “me dio las papas”—. Y el hecho *X le debe dinero a Y* es, a su vez, “bruto” en relación con otras descripciones —por ejemplo, “*X es solvente*”—. Ahora bien, la relación de “bruteza relativa” es complicada. Haré algunas puntualizaciones: si *xyz* es un conjunto de hechos brutos relativos a una descripción *A*, entonces *xyz* es un conjunto de una gama de conjuntos, uno de los cuales es válido si *A* es válido; pero que alguno de estos conjuntos sea válido no implica necesariamente *A*, porque siempre es posible que concurren circunstancias excepcionales que marquen una diferencia; y especificar cuáles son esas circunstancias excepcionales en relación con *A* es algo que en general sólo se puede explicar dando algunos ejemplos distintos, pero no se puede tomar *ninguna* medida teóricamente adecuada para prevenir las circunstancias excepcionales, pues teóricamente siempre es posible imaginar otro contexto especial que reinterpretaría cualquier contexto especial. Además, aunque en circunstancias normales, *xyz* sería una justificación de *A*, esto no quiere decir que *A* simplemente equivalga a “*xyz*”; y también tiende a haber un contexto institucional que da su sentido a la descripción *A*; desde luego, *A* no es en sí misma una descripción de tal institución. (Por ejemplo, el enunciado de que doy a alguien veinte centavos no es una descripción de la institución del dinero ni de la moneda de este país.) Por lo tanto, aunque sería ridículo pretender que no puede haber algo así como una transición de, por ejemplo, “es” a “debe” [*owes*], el carácter de la transición es de hecho bastante interesante y surge tras reflexionar en los argumentos de Hume.¹

Que le debo al tendero tal o cual suma sería uno de un conjunto de hechos “brutos” en relación con la descripción

¹ Los dos párrafos previos constituyen el resumen de mi artículo “On Brute Facts”.

“Soy una estafadora”. “Estafar” es, por supuesto, una clase de “deshonestidad” o “injusticia”. (Naturalmente, considerar esto no tendrá ningún efecto en mis acciones a menos que quiera cometer o evitar actos de injusticia.)

Hasta aquí, a pesar de sus fuertes asociaciones, concibo “estafar”, “injusticia” y “deshonestidad” de una manera puramente “fáctica”. Es bastante obvio que puedo hacer esto con “estafar”; en cuanto a “justicia”, no tengo idea de cómo definirla, excepto que su esfera es la de las acciones que se relacionan con alguien más; pero en lo que toca a “injusticia”, su falta, por el momento se puede ofrecer como un nombre genérico que abarca varias especies. Por ejemplo, la “estafa”, el “robo” (que es relativo a cualesquiera instituciones de propiedad existentes), la “difamación”, el “adulterio”, el “castigo a un inocente”.

En la filosofía actual se requiere una explicación de cómo un hombre injusto es un hombre malo, o cómo una acción injusta es una acción mala. Le corresponde a la ética dar tal explicación; pero ni siquiera es posible empezar a formularla mientras no contemos con una sólida filosofía de la psicología, pues la prueba de que un hombre injusto es un hombre malo exigiría una explicación positiva de la justicia como “virtud”. Sin embargo, esta parte de la materia de la ética está completamente cerrada para nosotros mientras no tengamos una explicación de qué *tipo de característica* es una virtud—problema no de la ética, sino del análisis conceptual—y de cómo se relaciona con las acciones en las que se manifiesta: asunto que, en mi opinión, Aristóteles no logró aclarar realmente. Para ello necesitamos, desde luego, explicar cuando menos qué es una acción humana, y de qué manera su descripción como “hacer tal o cual” se ve afectada por la motivación y por la intención o las intenciones que contiene; y para esto se necesita una explicación de tales conceptos.

Los términos “debería” [*should*], “debe” [*ought*] o “necesita” se relacionan con lo bueno y lo malo; por ejemplo, la maquinaria necesita aceite, o debería o debe ser lubricada, porque funcionar sin aceite es malo para ella, o porque funciona mal sin aceite. Según esta concepción, desde luego, “debería” y “debe” no se usan en un sentido “moral” especial cuando decimos que

un hombre no debería estafar. (En el sentido aristotélico del término “moral” (ἠθικός), se usa en relación con un asunto *moral*: el de las pasiones humanas y las acciones (no técnicas).) Sin embargo, actualmente han adquirido un sentido especial llamado “moral” —es decir, un sentido en el que implican algún veredicto absoluto (como cuando se declara culpable o no culpable a un hombre) sobre lo que se describe en las oraciones con “debe” usadas en ciertos tipos de contexto: no simplemente en los contextos que *Aristóteles* llamaría “morales” —pasiones y acciones—, sino también en algunos de los contextos que él llamaría “intelectuales”.

Los términos comunes y corrientes (y muy indispensables) “debería”, “necesita”, “debe”, “tiene que” [*must*] adquirieron este sentido especial cuando, en los contextos relevantes, se los equiparó con las expresiones “está obligado” o “está sujeto” o “se le requiere que”, en el sentido en el que se puede estar obligado por la ley o sujeto a ella, o en que algo puede ser un requisito legal.

¿Cómo llegó a ocurrir esto? La respuesta nos la brinda la historia: entre Aristóteles y nosotros surgió el cristianismo con su concepción *legal* de la ética, dado que el cristianismo derivó sus bases éticas de la Ley Mosaica, o Tora. (Quizá nos inclináramos a pensar que una concepción legal de la ética sólo podría surgir entre quienes aceptaran una ley positiva supuestamente divina; el ejemplo de los estoicos muestra que no es así, ya que ellos también pensaban que cualquier cosa que interviniera en lo que constituye actuar conforme a las virtudes humanas era algo que exigía la ley divina.)

A consecuencia del dominio del cristianismo durante muchos siglos, los conceptos de “estar sujeto”, “ser permitido” o “ser perdonado” se arraigaron profundamente en nuestra lengua y en nuestro pensamiento. La palabra griega “ἁμαρτάνειν”, la más proclive a ser adaptada a ese uso, adquirió el sentido de “pecado”, después de haber significado “error”, “desatino”, “equivocación”. La palabra latina *peccatum*, que más o menos correspondía a ἁμαρτημα, era incluso más adecuada para el sentido “pecado”, porque ya se asociaba con “culpa” —culpabilidad—, una noción jurídica. El término general “ilícito”, “ilegal”, cuyo significado se parece mucho al de nuestro

término general “incorrecto”, se explica por sí solo. Es interesante que Aristóteles no haya tenido un término así. Tiene otros términos generales para “maldad” —“canalla”, “bribón”—; pero, desde luego, un hombre no es un canalla ni un bribón por realizar una mala acción, o unas cuantas acciones malas. Y tiene palabras como “vergonzoso”, “impío”; y vocablos específicos que significan falta de la virtud relevante, como “injusto”; pero ningún término que corresponda a “ilícito”. La extensión de esta palabra (es decir, su campo de aplicación) sólo se podría indicar en su terminología mediante una oración bastante larga: “ilícito” resulta aquello que, sea una pasión pensada o a la que se consiente, sea una acción o una omisión de pensamiento o de acción, es contrario a una de esas virtudes cuya falta muestra que un hombre es malo *qua* hombre. Esa formulación generaría un concepto coextensivo al concepto “ilícito”.

Tener una concepción *legal* de la ética es sostener que lo que se necesita para actuar conforme a las virtudes —cuya falta es el signo de que se es malo *qua* hombre (y no simplemente, digamos, *qua* artesano o *qua* lógico)—, que lo que se necesita para *esto* es algo que exige la ley divina. Naturalmente, no es posible tener una concepción así a menos que creamos en Dios como legislador; como los judíos, los estoicos y los cristianos. Sin embargo, si tal concepción ha dominado durante muchos siglos y luego ha sido abandonada, uno de los resultados naturales es que el concepto de “obligación” —de estar sujeto a una ley, o que ésta nos requiera algo— perviva aunque haya perdido su raíz; y si, en ciertos contextos, la palabra “debe” ha adquirido el sentido de “obligación”, también seguirá siendo pronunciada con un énfasis especial y una emoción especial en estos contextos.

Es como si la noción “penal” subsistiera una vez abolidos y olvidados el derecho penal y los tribunales penales. Si alguien como Hume descubriera esta situación, quizá llegaría a la conclusión de que había un sentimiento especial, expresado por “penal”, que por sí solo dio su sentido a la palabra. Así fue como Hume descubrió la situación en la que la idea “obligación” sobrevivió, y la idea “debe” adquirió esa fuerza peculiar con la cual se dice que se usa en un sentido “moral”, pero en el que desde hace mucho se abandonó la creencia en la ley

divina, pues en la época de la Reforma entre los protestantes se renunció a ella fundamentalmente.² Si estoy en lo correcto, dicha situación, muy interesante, puede describirse como la supervivencia de un concepto fuera del esquema conceptual que lo volvió realmente inteligible.

Cuando Hume elaboró sus famosas observaciones acerca de la transición de “es” a “debe” [*ought*], estaba uniendo, entonces, varios argumentos bastante diferentes. Ya traté de sacar a relucir uno de ellos, con mis comentarios sobre la transición de “es” a “debe” [*owes*; está en deuda] y sobre la “bruteza” relativa de los hechos. Sería posible poner de manifiesto un argumento diferente indagando acerca de la transición de “es” a “necesita”; pongamos por caso, de las características de un organismo al ambiente que necesita. Decir que necesita ese entorno no equivale a decir, por ejemplo, que queremos que tenga ese ambiente, sino que no se desarrollará bien —no “florecerá”— a menos que lo tenga. Claro está que todo depende de *isi queremos* que florezca!, como diría Hume. Sin embargo, el “todo” que “depende” de que queramos que florezca es si el hecho de que necesite ese ambiente, o que no prospere sin él, tiene la mínima influencia en nuestros actos. Ahora bien, se supone que *ese* tal o cual “debe” ser o “es necesario” influye en nuestras acciones, y a partir de ello parecía natural inferir que juzgar que eso “debe ser” es de hecho conceder lo que juzgamos que “debe ser” una influencia en nuestras acciones. Y ninguna cantidad de verdad en relación con lo que *es* el caso podría poseer alguna titularidad lógica de tener influencia en nuestras acciones. (No es un juicio en sí lo que nos pone en acción, sino nuestro juicio sobre cómo conseguir o hacer algo que *queremos*.) Por consiguiente, *tiene que ser* imposible inferir “necesita” o “debe ser” de “es”. No obstante, en el caso de una planta, digamos, evidentemente la inferencia de “es” a “necesita” no genera la

² No niegan la existencia de la ley divina; pero su doctrina más característica decía que no era dada para ser obedecida, sino para mostrar la incapacidad del hombre para obedecerla, con todo y la gracia divina; y esto no se aplicaba únicamente a las prescripciones ramificadas de la Tora, sino también a los requisitos del “iusnaturalismo divino”. *Cfr.* en relación con esto el edicto de Trento contra la enseñanza de que Jesucristo sólo era de confiar como mediador, no para ser obedecido como legislador.

más mínima duda. Esto es interesante y digno de ser examinado; pero para nada sospechoso. Su interés es similar al que genera la relación entre hechos brutos y menos brutos: estas relaciones se han examinado muy poco. Y si bien podemos contrastar “lo que necesita” con “lo que tiene” —como contrastar *de facto* y *de iure*—, eso no hace que la necesidad de este ambiente sea menos que una “verdad”.

Por supuesto que en el caso de lo que la planta necesita, la idea de necesidad sólo afectará la acción si lo que queremos es que la planta florezca. Aquí, entonces, no existe una conexión necesaria entre lo que podemos juzgar que la planta “necesita” y lo que queremos. Sin embargo, sí existe algún tipo de conexión necesaria entre lo que pensamos que *nosotros* necesitamos y lo que queremos. Se trata de una conexión complicada; es posible *no* querer algo que, a nuestro juicio, necesitamos; pero no es posible, por ejemplo, no querer nunca *nada* de lo que, a nuestro juicio, necesitamos. Esto, sin embargo, no es un hecho que tenga que ver con el significado del verbo “necesitar”, sino con el fenómeno de *querer*. Podríamos decir que, en efecto, el razonamiento de Hume nos conduce a pensar que el problema tiene que versar sobre la palabra “necesitar” o sobre la frase “ser bueno para”.

Por lo tanto nos topamos con dos problemas ya implícitos en la observación acerca de la transición de “es” a “debe”; ahora bien, suponiendo que hubiéramos esclarecido la “bruteza relativa” de los hechos por un lado y las nociones implícitas en “necesitar” y “florecer” por el otro, *todavía* quedaría una tercera cuestión. Pues, siguiendo a Hume, alguien podría decir: Tal vez hayas explicado tu argumento acerca de la transición de “es” a “debe” [tiene una deuda] y de “es” a “necesita”; pero sólo a costa de mostrar que las oraciones con “debe” y “necesita” expresan cierto *tipo* de verdades, cierto *tipo* de hechos. Y sigue siendo imposible inferir oraciones con “*debe moralmente*” a partir de oraciones con “es”.

A mi parecer, este comentario sería correcto. Habiéndose convertido en un término de mera fuerza mesmérica, la palabra “debe” [*ought*] no podría, en su carácter de poseedora de dicha fuerza, ser inferida a partir de cualquier cosa. Cabría objetar que sería posible inferirla de otras oraciones con

“debe moralmente”; pero esto no puede ser cierto. Que parezca ser así obedece al hecho de que decimos “Todos los hombres son φ ” y “Sócrates es un hombre” implica “Sócrates es φ ”. Sin embargo, en este caso, “ φ ” es un predicado vacío. Lo que queremos decir es que si sustituimos “ φ ” con un predicado real, la implicación es válida. Se requiere un predicado real; no sólo una palabra sin una idea inteligible: una palabra que siga sugiriendo la idea de fuerza y que resulte apropiada para generar un intenso efecto psicológico, pero que de ningún modo significa ya un concepto real.

La idea que sugiere es de un *veredicto* con respecto a mi acción, según concuerde o no con la descripción de la oración con “debe”. Y en las situaciones en que pensamos que no hay un juez o una ley, es posible que la noción de veredicto conserve su efecto psicológico; pero no su significado. Ahora imaginemos que precisamente esta palabra “veredicto” *fuera* usada así —con un énfasis característicamente solemne—, de manera tal que conservara su atmósfera pero no su significado, y alguien dijera: “Después de todo, para que haya un *veredicto* necesitamos una ley y un juez.” La respuesta podría ser: “Para nada, porque si hubiera una ley y un juez que lo dictara, la pregunta para nosotros sería si aceptar dicho veredicto es algo sobre lo que hay un *Veredicto*.” Éste es análogo de un argumento tan decisivo como frecuentemente citado: si alguien, en efecto, tiene una concepción de la ética basada en el derecho divino, como quiera que sea tiene que estar de acuerdo en que debe tener un juicio que le indique que *debe* (debe moralmente) obedecer la ley divina. Así que su ética está exactamente en la misma posición que las demás; dicha persona simplemente tiene una “premisa mayor práctica”.³ “La ley divina debe ser obedecida”; mientras que alguien más acoge, por ejemplo, “El principio de la mayor felicidad debe ser empleado en todas las decisiones.”

Yo diría que Hume y los filósofos de la ética de nuestra época nos han hecho un gran servicio al mostrar que no es posible encontrar un contenido en la noción “debe moralmente”, si

³ Como se la llama de manera absurda. Dado que la premisa principal es igual a la premisa que contiene el término que se predica en la conclusión; es un solecismo hablar de ella en relación con el razonamiento práctico.

no fuera por que los segundos han tratado de encontrar un contenido alternativo (muy sospechoso) y de conservar la fuerza psicológica del término. Lo más sensato sería abandonarlo, puesto que fuera de una concepción legal de la ética no tiene ya un sentido razonable. Ellos no van a poder sostener tal concepción; y podemos hacer ética sin ella, como lo muestra el ejemplo de Aristóteles. Sería un gran adelanto si, en lugar de “moralmente incorrecto”, siempre diéramos un género, como “embustero”, “impúdico”, “injusto”. Ya deberíamos dejar de preguntar si hacer determinada cosa fue “incorrecto”, y de pasar directamente de la descripción de una acción a esta noción; más bien deberíamos preguntar si, por ejemplo, fue injusto; y a veces la respuesta sería de inmediato clara.

Vuelvo ahora a la época de la filosofía moral inglesa moderna marcada por Sidgwick. Hay un cambio sorprendente que parece haberse producido entre Mill y Moore. Mill da por sentado, como ya lo vimos, que no tiene caso calcular las consecuencias específicas de una acción como el asesinato o el robo; y también vimos que su posición era una tontería, porque no queda para nada claro cómo una acción *puede* caer bajo un solo principio de utilidad. En Moore y en moralistas académicos de Inglaterra después de él encontramos que se considera bastante obvio que “la acción correcta” es la acción que produce las mejores consecuencias posibles (y entre las consecuencias se incluyen los valores intrínsecos que algunos “Objetivistas” atribuyen a ciertos tipos de actos).⁴ Ahora bien, de aquí se sigue que, desde un punto de vista subjetivo, un hombre hace bien si actúa con la mejor intención en determinadas circunstancias de acuerdo con lo que juzga que son las consecuencias totales de esta acción específica. Digo que esto se sigue, no que algún filósofo lo haya dicho así precisamente, porque, desde luego, la discusión de estas cuestiones puede volverse extremadamente complicada; por ejemplo, se puede poner en duda si “tal o cual

⁴ Por supuesto, los Objetivistas de Oxford distinguen entre “consecuencias” y “valores intrínsecos” y de este modo dejan la engañosa impresión de no ser “consecuencialistas”. Pero no sostienen —y Ross lo niega explícitamente— que la gravedad de, por ejemplo, buscar que se condene a un inocente es tal que no puede ser superada, digamos, por el interés nacional. Por consiguiente, su distinción carece de importancia.

es la acción correcta” es una formulación satisfactoria, alegando que las cosas tienen que existir para poder tener predicados —así, tal vez, la mejor formulación sea “estoy obligado”—. O, de nuevo, es posible que un filósofo niegue que “correcto” sea un término “descriptivo”, y entonces dé un rodeo por el análisis lingüístico para llegar a una idea que viene a ser lo mismo que “la acción correcta es la que produce las mejores consecuencias” (por ejemplo, la idea de que formulamos nuestros “principios” para lograr el fin que elegimos seguir, en la cual la conexión entre “elección” y “lo mejor” es supuestamente tal que elegir reflexivamente significa que elegimos cómo actuar para lograr las mejores consecuencias); además, hay que describir las funciones de lo que llamamos “principios morales” y del “motivo del deber”; es necesario explorar las diferencias entre “bueno” y “moralmente bueno” y “correcto”, e investigar las características especiales de las oraciones con “debe”. Tales discusiones generan la impresión de una importante diversidad de puntos de vista, cuando lo realmente importante es la similitud general. La similitud general se hace patente si consideramos que todos los más famosos filósofos morales ingleses académicos han planteado una filosofía de acuerdo con la cual, por ejemplo, no es posible sostener que no puede ser correcto matar a un inocente como medio para alcanzar un fin cualquiera y que alguien que piense lo contrario está en un error. (Tengo que mencionar ambos argumentos; porque, por ejemplo, si bien Hare enseñaba una filosofía que alentaría a una persona a juzgar que matar al inocente es lo que “debe” elegir por razones primordiales, también enseñaría, me parece, que si un hombre decide que evitar matar al inocente por cualquier propósito sea su “principio práctico supremo”, no se le puede acusar de que se equivoca: se trata simplemente de su “principio”. Pero con esa salvedad, creo que es posible advertir que lo que he dicho se aplica a todos y cada uno de los filósofos morales ingleses académicos a partir de Sidgwick.) Ahora bien, esto es importante, porque significa que todas estas filosofías son bastante incompatibles con la ética judeocristiana, ya que algo característico de esa ética es enseñar que ciertas cosas están prohibidas independientemente de cuáles sean las *consecuencias* con que amenacen; por ejemplo, elegir matar al inocente por

cualquier fin, por bueno que éste sea; el castigo sufrido por otro y no por el culpable; la traición (por la cual entiendo ganarse la confianza de alguien en un asunto serio mediante promesas de auténtica amistad y luego entregarlo a sus enemigos); la idolatría; la sodomía; el adulterio; la falsa profesión de fe. Si bien es cierto que prohibir determinadas cosas simplemente en virtud de su descripción como tales o cuales tipos de acciones identificables, sin considerar otras consecuencias, no es, desde luego, todo lo que plantea la ética judeocristiana, sí constituye uno de sus rasgos notables; y si todos los filósofos académicos a partir de Sidgwick han escrito de manera tal que quede excluida esta ética, no ver esta incompatibilidad como lo más importante acerca de estos filósofos, y, en comparación, considerar las diferencias entre ellos como algo que no son nimiedades, sugeriría cierta mentalidad provinciana.

Se puede apreciar que ninguno de estos filósofos da muestras de tener conciencia de que existe esa ética, que están contradiciendo: todos ellos dan prácticamente por sentado que una prohibición como la que se impone al asesinato no funciona ante determinadas consecuencias; pero, por supuesto, lo estricto de la prohibición tiene su razón de ser en *que no nos veremos tentados por miedo a las consecuencias o por la esperanza de que éstas ocurran*.

Si nos percatamos de la transición que hay de Mill a Moore, sospecharemos que alguien la hizo en algún momento; pensaremos en Sidgwick como un candidato probable, y en efecto la encontraremos avanzando en él, prácticamente sin darle importancia. Sidgwick es más bien un autor insulso; y lo que tiene de importante lo enuncia en digresiones y notas a pie de página y en pedacitos de argumentos que no tienen nada que ver con su gran clasificación de los “métodos de la ética”. Una teoría de la ética basada en el derecho divino queda reducida a una variedad insignificante en una nota a pie de página que afirma que “los mejores teólogos” (sólo Dios sabe de quiénes está hablando) nos dicen que se ha de obedecer a Dios en su calidad de ser *moral*. ἡ φορτικός ὁ ἔπαινος; parece que estamos escuchando a Aristóteles decir: “¿No es vulgar la alabanza?”⁵

⁵ *Ética Nicomaquea*, 1178b16.

Sin embargo, Sidgwick es vulgar de esa manera: piensa, por ejemplo, que la humildad consiste en subestimar los meritos propios —es decir, en una especie de falsedad—; y que el motivo para tener leyes contra la blasfemia era que ésta resultaba ofensiva para los creyentes; y que estudiar con precisión la virtud de la pureza es atentar contra sus cánones, algo que recrimina a los “teólogos medievales”, que no se dieron cuenta de ello.

Desde el punto de vista de la presente investigación, lo más importante acerca de Sidgwick fue su definición de intención. Él define la intención de tal manera que se tiene que decir que las consecuencias previstas de nuestras acciones voluntarias son algo que queremos. Esta definición es obviamente incorrecta, y me atrevo a decir que no habría nadie dispuesto a defenderla hoy en día. Sidgwick recurre a ella para plantear una tesis ética que ahora muchos aceptarían: la tesis de que, en lo que toca a la responsabilidad de una persona por algo que previó, el hecho de que no lo haya deseado, ni como fin ni como medio para un fin, no constituye ninguna diferencia. Usando el lenguaje de la intención de manera más propia, y para evitar la defectuosa concepción de Sidgwick, podemos enunciar la tesis de la siguiente forma: en lo que toca a la responsabilidad de una persona por algún efecto de sus acciones que puede prever, el hecho de que no haya tenido la intención de provocarlo no hace ninguna diferencia. Ahora esta tesis suena bastante edificante; en mi opinión, es bastante característico de las muy malas degeneraciones del pensamiento en tales cuestiones que suenen edificantes. Veremos a qué equivale esto si examinamos un ejemplo. Supongamos que un hombre tiene la responsabilidad de mantener a algún hijo. Por consiguiente, retirarle el apoyo deliberadamente es un tipo de cosa que está mal que haga. Sería malo que le retirara la manutención porque ya no quiere seguir manteniéndolo; y también sería malo que se la retirara porque al hacer esto, digamos, obligaría a alguien más a hacer algo. (Podemos suponer, con fines argumentativos, que obligar a dicha persona a hacer eso es en sí mismo muy admirable.) Sin embargo, ahora tiene que elegir entre hacer algo vergonzoso e ir a prisión; si va a la cárcel, de ello se derivará que le retire el apoyo al hijo. Según la doctrina de Sidgwick, en lo que toca a su responsabilidad por dejar

de mantener al hijo, no hay diferencia entre el caso en que lo hace por hacerlo, o como medio para algún otro propósito, y cuando sucede como una consecuencia prevista e inevitable de que vaya a prisión en vez de hacer algo vergonzoso. Se derivará que tiene que sopesar lo que relativamente hay de malo en retirar el apoyo al hijo y en cometer la acción vergonzosa; y es muy posible que cometer la acción vergonzosa resulte de hecho menos vicioso que retirar intencionalmente el sustento al hijo; si luego el hecho de que retirar la manutención al hijo como efecto secundario de que vaya a prisión no hace ninguna diferencia en lo que toca a su responsabilidad, considerar esto lo inclinará a cometer la acción vergonzosa, lo cual todavía puede ser bastante malo. Y, por supuesto, una vez que ha empezado a examinar el asunto bajo esta luz, lo único sensato que debe considerar son las consecuencias y no lo malo intrínseco de ésta o aquella acción. Así que, dado que él juzga sensatamente que esa acción no ocasionará ningún *gran* daño, puede hacer algo mucho más vergonzoso que retirar deliberadamente el apoyo a su hijo. Y si sus cálculos resultan de hecho equivocados, parecerá que no era responsable de las consecuencias, porque no las previó, pues, de hecho, la tesis de Sidgwick conduce a que resulte prácticamente imposible estimar lo malo de una acción si no es a la luz de las consecuencias *esperadas*. Pero si esto es así, entonces *nosotros* tenemos que estimar lo malo a la luz de las consecuencias que *nosotros* esperamos; y así se seguirá que podemos exculparnos de las consecuencias *reales* de las acciones más vergonzosas, siempre y cuando podamos presentar argumentos que prueben que no las habíamos previsto. Yo defendería más bien que una persona es responsable de las malas consecuencias de sus malas acciones, aunque no se le retribuyan las buenas; y, por el contrario, que no es responsable de las malas consecuencias de sus buenas obras.

En lo que a la responsabilidad corresponde, Sidgwick no negó la existencia de *alguna* distinción entre las consecuencias previstas y las buscadas mientras desarrollaba algún “método de la ética” en particular; dio este importante paso en nombre de todos y sólo por darlo; y creo que es posible sugerir que *este* paso dado por Sidgwick explica la diferencia entre el utilitarismo a la vieja usanza y ese *consecuencialismo*, tal como lo llamo,

que lo marca a él y a todos los filósofos morales ingleses académicos después de él. Por ese movimiento, los filósofos morales confirieron cierto estatus en sus teorías al tipo de consideración que antes habría sido visto como una tentación, el tipo de consideración con que las esposas y los amigos aduladores alientan a los hombres.

Ser una filosofía poco profunda es un rasgo necesario del consecuencialismo, ya que siempre hay casos límite en la ética. Ahora bien, si somos aristotélicos, o creyentes en la ley divina, manejaremos un caso límite examinando si hacer tal o cual cosa en tales o cuales circunstancias es, digamos, un asesinato, o un acto de injusticia; y según decidamos que lo es o no, juzgaremos que se trata de algo que se debe hacer o que no. Éste sería el método de la casuística; y si bien puede conducirnos a hacer arbitrariamente una excepción en la circunferencia de uso, no nos permitirá destruir el centro. Pero si somos consecuencialistas, resulta una tontería preguntar: “¿Qué es lo correcto en tales o cuales circunstancias?” El casuista plantea esa interrogante sólo para preguntar “¿Sería *permisible* hacer esto o aquello?” o “¿Sería *permisible no* hacer esto o aquello?” Sólo si *no* fuera *permisible no* hacer esto o aquello podría decir: “*Esto* sería lo que hay que hacer.”⁶ En otras circunstancias, aunque pudiera hablar *en contra de* alguna acción, no puede prescribir ninguna —pues en un caso *real*, las circunstancias (más allá de las imaginadas) podrían apuntar a todo tipo de posibilidades y no podemos saber de antemano cuáles van a ser las posibilidades. En este caso, el consecuencialista no tiene una base sobre la cual decir: “Esto sería *permisible*, esto no”; porque, por su propia hipótesis, son las consecuencias las que deciden, y no tiene ninguna razón para pretender que puede determinar qué posibles acciones podrían caber en la descripción de que una persona haga esto o aquello; lo más que puede decir es lo siguiente: un hombre no debe *provocar* esto o aquello; no tiene derecho a decir que, en un caso real, provocará tal o cual cosa a menos que haga esto o aquello. Además, aun para poder imaginar casos límite, el consecuen-

⁶ Necesariamente es un caso raro, dado que los preceptos positivos, por ejemplo, “Honrarás a tus padres”, casi nunca prescriben una acción particular y pocas veces llegan a necesitarla.

cialista tiene que adoptar, desde luego, algún tipo de ley o de parámetro de acuerdo con los cuales éste sea un caso límite. ¿De dónde saca este parámetro? En la práctica, la respuesta es invariablemente: de los parámetros vigentes en su sociedad o en su círculo. De hecho, el sello de todos estos filósofos es que han sido extremadamente convencionales; en ellos no hay nada mediante lo cual se rebelen contra las normas convencionales de la gente de su tipo; es imposible que sean profundos. Pero la probabilidad de que toda una gama de parámetros convencionales sean decentes es pequeña. —Finalmente, considerar situaciones hipotéticas, tal vez muy poco probables, *parece* tener por objeto sacar de nosotros mismos o de alguien más la decisión hipotética de hacer algo de tipo malo. No dudo que esto tenga el efecto de predisponer a la gente —que nunca se meterá en las situaciones sobre las cuales han tomado decisiones hipotéticas— a consentir en acciones malas similares, o a elogiar y adular a aquellos que las cometen, siempre y cuando su círculo de gente también lo haga, cuando las desesperadas circunstancias imaginadas no existen de ningún modo.

Aquellos que reconocen los orígenes de las nociones de “obligación” y del enfático *debe* “moral” en la concepción de la ética basada en el derecho divino, pero que rechazan la idea de un legislador divino, a veces buscan a su alrededor la posibilidad de quedarse con una concepción legal sin el legislador divino. Esta búsqueda, me parece, encierra cierto interés; tal vez lo primero que nos venga a la mente sean las “normas” de la sociedad. Pero así como Butler no logra impresionarnos cuando reflexionamos sobre lo que la conciencia puede indicarle a la gente que haga, me parece que tampoco nos impresiona esta idea si reflexionamos sobre cómo pueden ser las “normas” de una sociedad. Rechazo por absurda la idea de que es posible legislar “por uno mismo”; cualquier cosa que hagamos “por nosotros mismos” será admirable, pero no es legislar. Una vez que advertimos esto, podemos decir: tengo que formular mis propias reglas, y éstas son las mejores que puedo formular, y me guiaré por ellas hasta que conozca algo mejor; tal y como un hombre podría decir: “Me guiaré por las costumbres de mis ancestros.” Que esto conduzca al bien o al mal dependerá del *contenido* de las reglas o de las costumbres de nuestros ances-

tros. Si tenemos suerte, conducirá al bien. En todo caso, tal actitud sería esperanzadora ya que parece contener alguna duda socrática en circunstancias en que, de tener que echar mano de tales recursos, quedaría claro que la duda socrática es algo bueno; de hecho, en general tiene que ser bueno que alguien piense lo siguiente: “Tal vez de alguna manera no logro ver, quizá haya errado el camino, tal vez estoy irremediablemente equivocado de alguna forma esencial.” —La búsqueda de “normas” podría conducir a alguien a buscar leyes de la naturaleza, como si el universo fuera un legislador; pero actualmente es poco probable que esto nos lleve a buenos resultados: podría conducirnos a comernos al más débil conforme a las leyes de la naturaleza, pero difícilmente nos conduciría hoy en día a nociones de justicia; la idea presocrática de la justicia como algo comparable al equilibrio o a la armonía que mantiene las cosas en movimiento es algo muy remoto para nosotros.

Existe otra posibilidad aquí: “la obligación” puede ser contractual. Tal como examinamos las leyes para descubrir lo que se le exige hacer a un individuo sujeto a ellas, del mismo modo examinamos un contrato para descubrir qué es lo que se le exige a la persona que lo ha celebrado. Algunos pensadores —hay que admitir que muy lejanos a nosotros— podrían tener la idea de un *foedus rerum*, del universo no como un legislador, sino como la materialización de un contrato. Así, si descubriéramos qué establece el contrato, sabríamos cuáles son nuestras obligaciones conforme a él. Ahora bien, no podemos estar sometidos a una ley a menos que haya sido promulgada para nosotros; y los pensadores que creían en el “iusnaturalismo divino” sostuvieron que se promulgaba para todo adulto en su conocimiento del bien y el mal. Tampoco podemos estar sujetos a un contrato sin haberlo celebrado, esto es, sin haber dado muestras de haberlo pactado. Apenas posiblemente se podría argüir que el uso que damos al lenguaje en la forma habitual de dirigir nuestra vida equivale en algún sentido a dar muestras de la celebración de varios contratos. Si alguien tuviera esta teoría, nos gustaría verla desarrollada. Sospecho que sería en buena medida formal; tal vez sería posible construir un sistema que expresara la ley (cuyo estatus se podría comparar con el de las “leyes” de la lógica) —“la ley es ley para todos”—, pero

difícilmente sería un sistema que descendiera a particularidades como la prohibición del asesinato o la sodomía. Además, si bien queda claro que podemos estar sujetos a una ley que no reconocemos o que no hemos concebido como tal, no parece sensato decir que podemos celebrar un contrato sin saber que lo estamos haciendo; se suele considerar que ese tipo de ignorancia destruye la naturaleza de un contrato.

Quedaría la posibilidad de buscar “normas” en las virtudes humanas: tal como el *hombre* tiene cierto número de dientes, que por supuesto no es el promedio de dientes que los seres humanos tienen, sino el número de dientes de la especie, así tal vez la especie *hombre*, considerada no sólo biológicamente, sino desde el punto de vista de la actividad de pensar y elegir con respecto a las distintas esferas de la vida —poderes y facultades y uso de las cosas necesarias—, “tiene” tales y cuales virtudes; y este “hombre” con la dotación completa de virtudes es la “norma”, tal como lo es, por ejemplo, el “hombre” con la dentadura completa. Sin embargo, en *este* sentido, “norma” ha dejado de ser un equivalente aproximado de “ley”. En *este* sentido, la noción de “norma” nos acerca más a una concepción aristotélica de la ética que a una concepción legal. A mi juicio, no hay nada dañino en esto; pero si alguien mirara en esta dirección para darle un sentido a “norma”, entonces debe reconocer lo que le ha ocurrido a la noción “norma”, que él quisiera que significara “ley —sin meter a Dios—”: ha dejado por completo de significar “ley”; y *entonces* lo mejor sería prohibir las nociones de “obligación moral”, “el debe moral” y “el deber”, si acaso puede hacerlo.

Pero, mientras tanto, ¿no queda claro que hay varios conceptos que necesitan ser investigados simplemente como parte de la filosofía de la psicología y —como yo lo recomendaría— que habría que *desterrar por completo la ética* de nuestra mente? En concreto, para empezar: “acción”, “intención”, “placer”, “querer”. Probablemente saldrán más si comenzamos con éstos. A la larga sería posible avanzar para examinar el concepto de “virtud”, con el cual, supongo, estaríamos empezando algún tipo de estudio de la ética.

Terminaré describiendo las ventajas de usar la palabra “debe” de una manera no enfática, y no en un sentido “moral”

especial; de descartar el término “incorrecto” en un sentido “moral”, para usar nociones como “injusto”.

Si se permite proceder sólo dando ejemplos, será posible distinguir entre lo intrínsecamente injusto y lo que es injusto dadas las circunstancias. Ordenar que se castigue judicialmente a un individuo por algo que a todas luces se ve que no hizo es intrínsecamente injusto. Esto se podría hacer, desde luego, y a menudo se ha hecho, con todo tipo de variantes: sobornando a testigos falsos, por una disposición legal, conforme a la cual se “considera” que algo ocurre cuando en realidad hay que reconocer que no ocurre, y por la franca insolencia de parte de los jueces y los poderosos cuando dicen de manera más o menos abierta: “Nos importa un bledo que usted no lo haya hecho; de todos modos lo vamos a condenar por ello.” Lo que resulta injusto, por ejemplo, en circunstancias normales es privar a la gente de lo que aparentemente es suyo sin que medie procedimiento legal, no pagar las deudas, no cumplir los contratos y muchas otras cosas por el estilo. Ahora bien, en ocasiones las circunstancias constituyen claramente una gran diferencia al estimar la justicia o injusticia de procedimientos como éstos; y tales circunstancias *a veces* incluyen consecuencias esperadas; por ejemplo, la reclamación de una propiedad, por parte de una persona, podría convertirse en una nulidad cuando su confiscación y uso pueden impedir algún desastre obvio; por ejemplo, si usáramos alguna máquina suya para producir una explosión con la que el artefacto quedaría destruido, pero con lo cual sería posible desviar una riada o abrir una brecha que un incendio no lograría traspasar. Ahora bien, esto desde luego no significa que lo que ordinariamente sería un acto de injusticia, aunque no sea intrínsecamente injusto, pueda siempre volverse justo mediante un cálculo sensato de las mejores consecuencias; dista de ser así. No obstante, los problemas que plantearía intentar trazar la frontera (o el área fronteriza) son en este caso obviamente complicados. Y aunque, por supuesto, sí existen algunas observaciones generales que se deben hacer aquí, y ciertas líneas divisorias que se pueden trazar, la decisión sobre casos particulares estaría determinada, la mayoría de las veces, *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* “conforme a lo que es razonable”. —Por ejemplo, determinar si un retraso

tal o cual en el pago de *tal o cual* deuda que se tiene con una persona *en tales* circunstancias, de parte de otra persona en *tales otras* circunstancias, sería o no sería injusto, es realmente algo que ha de decidirse “conforme a lo que es razonable”; y para esto es posible que no haya *en principio* ningún otro canon que dar unos cuantos ejemplos. Esto quiere decir que si bien es cierto que por una gran laguna en la filosofía no podemos dar una explicación general del concepto de virtud y del concepto de justicia, sino que tenemos que proceder, en el uso de los conceptos, valiéndonos únicamente de ejemplos; todavía hay un área en la que esto no se debe a la existencia de una laguna, sino a que en principio no hay ninguna explicación que no pase por la vía de los ejemplos; y es ahí donde el canon es “lo que es razonable”, lo cual, desde luego, *no* es un canon.

Eso es todo lo que deseo decir acerca de lo que es justo en ciertas circunstancias e injusto en otras; y acerca de la manera en que las consecuencias esperadas pueden intervenir en la determinación de lo que es justo. Volviendo a mi ejemplo de lo intrínsecamente injusto: si un procedimiento *consiste en* castigar judicialmente a un individuo por lo que a todas luces se entiende que no ha hecho, no cabe absolutamente ninguna discusión en torno a describir esto como algo injusto. No hay circunstancias ni consecuencias esperadas, que *sin* alterar la descripción del procedimiento como el de castigar judicialmente a un individuo por lo que se sabe que no ha hecho, logren modificar la descripción del caso como injusto. Alguien que intentara discutir esto sólo estaría pretendiendo no saber lo que significa “injusto”, ya que éste es un caso paradigmático de injusticia.

Y aquí vemos la superioridad del término “injusto” sobre los términos “moralmente correcto” y “moralmente incorrecto”, pues en el contexto de la filosofía moral inglesa a partir de Sidgwick, parece legítimo discutir si en determinadas circunstancias *podría* ser “moralmente correcto” adoptar ese procedimiento; pero lo que no se puede sostener es que el procedimiento sea justo en algunas circunstancias.

Ahora bien, me declaro incapaz de hacer la filosofía en cuestión —y creo que nadie en la situación actual de la filosofía in-

glesa *puede* hacerla—, pero está claro que un hombre bueno es un hombre justo; y un hombre justo es un hombre que habitualmente se rehúsa a cometer o a participar en acciones injustas aun cuando tema a las consecuencias, o aunque pudiera obtener alguna ventaja, para él o para alguien más. Tal vez en esto nadie discrepe; sin embargo, se dirá que a veces lo que *es* injusto está determinado por las consecuencias esperadas; y, desde luego, esto es cierto. No obstante, hay casos en los que no lo es; y si alguien dijera ahora: “Estoy de acuerdo, pero todo esto requiere mucha explicación”, tendría razón, y, lo que es más, la situación actual es que no podemos elaborar esta explicación; carecemos de las herramientas filosóficas para hacerlo. Pero si alguien realmente piensa, *de antemano*,⁷ que está a discusión que una acción como lograr la ejecución judicial de un inocente debería quedar totalmente excluida de la consideración —no quiero discutir con esa persona, pues está dando muestras de tener una mente corrupta.

En tales casos, nuestros filósofos morales intentan imponernos un dilema. “Si tenemos un caso en el que el término ‘injusto’ se aplica meramente en virtud de una descripción fáctica, ¿acaso no podemos preguntar si es razonable suponer que algunas veces debemos cometer injusticias? Si ‘lo que es injusto’ se determina considerando si es *correcto* hacer tal o cual cosa en tales y cuales circunstancias, entonces la pregunta sobre si es ‘correcto’ cometer injusticias no se puede plantear, simplemente porque ‘incorrecto’ se ha incorporado en la definición de injusticia. Pero si tenemos un caso en el que la descripción de

⁷ Si lo piensa en la situación concreta, desde luego, se trata meramente de un ser humano tentado como cualquier otro. En la discusión que siguió a la lectura de este texto, como quizá era de esperar, se planteó el siguiente caso: se pide a un gobierno que juzgue, condene y ejecute a un inocente con la amenaza de una “guerra con bombas de hidrógeno”. Me parecería extraño albergar muchas esperanzas de que de este modo se pudiera evitar la guerra con la que amenazan los hombres que plantearon esta demanda. Pero lo más importante acerca de la manera en que se inventan casos como éste en las discusiones es la suposición de que sólo hay dos caminos: en este caso, obediencia y franco desafío. Nadie puede decir de antemano cuáles van a ser las posibilidades con respecto a una situación así —por ejemplo, que no haya ninguna posibilidad de aplicar una táctica dilatoria fingiendo disposición a obedecer, acompañada por una “fuga” hábilmente arreglada de la víctima.

'injusto' se aplica meramente en virtud de los hechos, sin introducir 'incorrecto', entonces se puede plantear la pregunta de si tal vez 'debemos' cometer una injusticia, si no podría ser 'correcto' hacerlo. Y, desde luego, 'debemos' y 'correcto' se están usando aquí en su sentido *moral*. Ahora bien, o tenemos que decidir lo que es 'moralmente correcto' a la luz de algunos *otros* 'principios', o elaboramos un 'principio' acerca de *esto* y decidimos que una injusticia nunca es 'correcta'; pero aun si hacemos esto último estaremos yendo más allá de los hechos; estaremos decidiendo que no cometeremos injusticias o que es incorrecto cometerlas. Pero, en cualquier caso, *si* el término 'injusto' está determinado simplemente por los hechos, no es esta palabra lo que determina que se aplique el término 'incorrecto', sino la decisión de que la injusticia es *incorrecta*, junto con el diagnóstico de que la descripción 'fáctica' conlleva injusticia. Sin embargo, la persona que toma una decisión rotunda de que la injusticia es 'incorrecta' no tiene fundamento para criticar a alguien que *no* toma esa decisión arguyendo que éste juzga equivocadamente."

Desde luego, en este argumento, "incorrecto" se entiende con el significado de "moralmente incorrecto", y toda la atmósfera del término se conserva mientras que su sustancia seguramente no existe. Ahora recordemos que "moralmente incorrecto" es el término heredero de la noción "ilícito", o "aquello que tenemos la obligación de *no* hacer", la cual pertenece a la teoría de la ética que se basa en el derecho divino. En este caso, decir que existe una obligación de no hacerlo realmente sí añade algo a la descripción de "injusto", pues lo que obliga es la ley divina —tal como obligan las reglas en un juego—. Entonces, si las leyes divinas obligan a no cometer injusticias prohibiendo la injusticia, realmente sí añade algo a la descripción de "injusto" decir que hay una obligación de no hacerlo. Y como la expresión "moralmente incorrecto" es la heredera de este concepto, aunque se trata de una heredera escindida de la familia de conceptos de la que surgió, ese "moralmente incorrecto" va más allá de la mera descripción fáctica de "injusto" y parece no tener contenido discernible excepto cierta fuerza irresistible, que yo llamaría puramente psicológica. Y es tal la fuerza del término, que los filósofos realmente suponen

que pueden descartar la idea de derecho divino considerando que no da pie a ninguna diferencia esencial aunque la estén sosteniendo —*porque* piensan que un “principio práctico” que diga “*debo* obedecer las leyes divinas (*i.e.*, estoy obligado moralmente a obedecerlas)” es necesario para la persona que cree en las leyes divinas—. Aunque realmente esta idea de obligación es una noción que sólo opera en el contexto del derecho. Y yo me inclinaría a felicitar a los filósofos morales actuales por quitarle a “debe moralmente” su engañosa apariencia actual de contenido, si tan sólo no manifestaran el detestable deseo de conservar la atmósfera del término.

Tal vez sea posible descartar la noción “debe moralmente”, si estamos resueltos a hacerlo, y volver simplemente al “debe” común y corriente, el cual, como deberíamos percatarnos, es un término tan extremadamente frecuente del lenguaje humano que es difícil imaginar poder vivir sin él. Ahora bien, si de verdad volvemos a él, ¿no sería razonable preguntar si alguna vez necesitaremos cometer una injusticia, o si no será la mejor opción en determinadas circunstancias? Desde luego que es posible. Y las respuestas serán diversas. Un hombre —un filósofo— puede decir que como la justicia es una virtud, y la injusticia un vicio, y las virtudes y los vicios se establecen ejecutando la acción en que se ejemplifican, un acto de injusticia tenderá a hacer a un hombre malo; y en esencia el “florecimiento” de un hombre *qua* hombre consiste en que sea bueno (por ejemplo, en virtudes); pero para todo *X* al que se apliquen tales términos, *X* necesita aquello que lo hace florecer, así un hombre necesita, o debe realizar, sólo acciones virtuosas; y aun cuando, como debe admitirse que puede ocurrir, florezca menos, o no florezca, en lo no esencial, al evitar la injusticia, su vida se estropea en lo esencial al no evitar la injusticia —de modo que todavía necesita realizar únicamente acciones justas—. Así es más o menos como Platón y Aristóteles hablan; sin embargo, se puede advertir que, desde un punto de vista filosófico, hay un inmenso vacío, actualmente imposible de colmar en cuanto a nosotros se refiere, que necesita ser llenado con una explicación de la naturaleza humana, la acción humana, el tipo de característica que es una virtud y, antes que nada, del “florecimiento” humano. Y es este úl-

timo concepto el que parece más dudoso, pues no hay quien se trague que un hombre con dolor, hambriento, pobre y sin amigos esté “floreciendo”, como el propio Aristóteles lo admitió. Además, alguien podría decir que para “florecer” cuando menos se necesita seguir vivo. Otro hombre no impresionado por nada de eso dirá en una situación difícil: “Lo que necesitamos es tal y cual, pero no lo conseguiremos sin hacer esto (que es injusto), de modo que esto es lo que debemos hacer.” Otro hombre, que no siga el razonamiento bastante complicado de los filósofos, simplemente dirá: “Sé que, en todo caso, es vergonzoso decir que lo mejor sería que cometiéramos esta acción injusta.” El hombre que cree en las leyes divinas tal vez diga: “Está prohibido, y parezca lo que parezca, cometer una injusticia no puede beneficiar a nadie”; él, como los filósofos griegos, quizá piense en términos de “florecimiento”. Si es un estoico, se inclinará por una noción decididamente forzada de “en qué consiste florecer”; si es un judío o un cristiano, no necesariamente tendrá una noción muy distinta: cómo lo beneficiará abstenerse de las injusticias es algo que él deja que Dios determine, y se limita a decir: “No puede hacerme ningún bien oponerme a su ley.” (Sin embargo, también espera una gran recompensa en una nueva vida posterior, por ejemplo, cuando llegue el Mesías; para esto, empero, él confía en promesas especiales.)

Le queda a la filosofía moral moderna —la filosofía moral de todos los éticos ingleses famosos a partir de Sidgwick— construir sistemas de acuerdo con los cuales el hombre que diga “Necesitamos tal o cual, y sólo lo conseguiremos de esta manera” *pueda* ser un tipo virtuoso; es decir, queda como tema de debate si un procedimiento como el de castigar judicialmente a un inocente no puede en algunas circunstancias ser la opción “correcta” que debemos adoptar; y aunque los filósofos morales de Oxford actuales le otorgarían *permiso* a un hombre para “convertir en su principio” no hacer algo así, enseñan una filosofía según la cual las consecuencias específicas de una acción por el estilo *podrían* ser tomadas en cuenta “moralmente” por un hombre que estuviera deliberando sobre lo que ha de hacer; y si fueran tales como para causar un conflicto con sus “fines”, formular un principio moral bajo el cual “lograra” (para usar

la frase del señor Nowell-Smith)⁸ situar la acción podría ser un paso en su educación moral; o podría ser una nueva “decisión de principio”, cuya elaboración constituiría un avance en la formación de su pensamiento moral (para adoptar el concepto de Hare), para decidir: en tales y cuales circunstancias debemos conseguir la condena judicial del inocente. Y es ésta mi queja.

[Traducción de Laura E. Manríquez]

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, G.E.M., “On Brute Facts”, *Analysis*, vol. 18, 1958, pp. 69–72.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 89).

Nowell-Smith, Patrick, *Ethics*, Penguin, Londres, 1954.

⁸ *Ethics*, p. 308.