

EN TORNO A LA AUTONOMIA DE LA ETICA

A) LA POSICIÓN DE HUME

Una de las principales contiendas de la Ética analítica contemporánea se centra en torno al problema de cómo derivar, a partir de premisas fácticas, conclusiones éticas, es decir, cómo a partir de un hecho, un «es», concluir una norma moral, un «debe ser».

Las razones en pro y en contra de la derivación de normas, a partir de hechos, parecen igualmente bien fundadas. El problema, pues, tal como se plantea generalmente, resulta insoluble, lo cual hace sospechar una insuficiencia, en los métodos empleados para dilucidar qué normas son válidas, cómo son válidas y por qué son válidas.

Si bien es cierto, por una parte, que lógicamente es imposible derivar un «debe ser» a partir de un «es», no es menos cierto que la Ética no puede ser en modo alguno autónoma, ya que las primeras premissas, a partir de las cuales se realiza el razonamiento moral, han de ser obtenidas empíricamente o, de lo contrario, nos veremos obligados a acudir a presupuestos metaempíricos que nos proporcionen tales primeras premisas.

Es por ello erróneo, a mi entender, pretender, como Prior (*Logic and the basis of Ethics*) y otros empiristas contemporáneos, la autonomía de la Ética, una total desconexión entre el *is* y el *ought* (el «es» y el «debe ser»). En cuanto a la posible acusación de que el hacer depender la Ética de lo empírico nos lleva irremisiblemente a incurrir en la Falacia Naturalista, espero poder demostrar suficientemente que el origen empírico de las normas no presupone en modo alguno el igualar el significado de «bueno» o «malo» con ninguna cualidad natural tal como «útil», agradable, etc.

Resulta paradójico el error común entre los filósofos morales positivistas contemporáneos de interpretar a Hume como defensor de la autonomía de la Ética respecto al mundo empírico, haciéndolo así, sin pretenderlo, un moralista de corte kantiano, cuando la diferencia más importante entre Hume y Kant radica precisamente en la pretensión del primero de aplicar «los métodos

experimentales del razonamiento en las cuestiones éticas»¹, frente al segundo, que trata de encontrar «principios morales completamente *a priori*, libres de todo lo que sea empírico», tal como se postula en el capítulo II de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*².

El célebre párrafo de Hume, conocido contemporáneamente como el pasaje del *is/ought*, que ha dado lugar a la interpretación de este autor como defensor de la autonomía de la Ética, es el siguiente:

«En todo sistema de moralidad con el que me he encontrado hasta ahora, he observado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo ordinario de razonar y establece la existencia de Dios o hace observaciones relativas a cuestiones humanas; cuando de pronto me sorprende encontrar que, en lugar de la habitual unión de proposiciones “es” y “no es”, no me encuentro con ninguna proposición que no esté conectada con un “debe” o un “no debe”. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran importancia. Porque, puesto que este *debe* o *no debe* expresa alguna relación o afirmación, es necesario que sea observado y explicado y que, al mismo tiempo, se dé alguna razón de lo que parece completamente inconcebible, como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente distintas de ella.»³

Interpretado este párrafo fuera de contexto, parece en principio indicar que, efectivamente, Hume es un propulsor de la autonomía de la Ética, incurriendo en una falacia semejante a la kantiana, que presupone un mundo ético al margen de las relaciones interpersonales y las necesidades colectivas e individuales, falacia que, en opinión de Field, consistirá en considerar lo bueno como «bueno en sí», cuando, como este autor indica: «La bondad... no es una cualidad que pertenezca a las cosas en sí mismas, aparte de sus efectos sobre, o su relación respecto de, nosotros o algún ser consciente.»⁴

La posición de Hume es, por supuesto, muy semejante a la de Field. Lo que niega Hume precisamente, en su famoso y debatido pasaje, es que los valores «sean propiedad alguna de los objetos mismos, sino... la proyección en las cosas que nos rodean de las necesidades humanas y los deseos humanos», tal como Flew lo interpreta⁵.

Me atrevería a indicar por mi parte que, interpretado contextualmente el pasaje del *is/ought*, todo lo que viene a decir es que la vida moral no está determinada por un *factum* impuesto por la naturaleza o la divinidad, que no depende, en suma, de lo que las cosas «sean», sino más bien de *lo que el hombre desea que este mundo sea*; que, dicho en otras palabras, la moralidad no

¹ Subtítulo del *Treatise of Human Nature*.

² *Fund. Met. Cost.*, p. 49.

³ *Treatise*, III, I.

⁴ *Moral Theory*, pp. 50-1.

⁵ *Evolutionary Ethics*, p. 39.

es una cuestión racional y que la razón no puede descubrir las verdades morales, porque éstas no son otra cosa que las aspiraciones del hombre y radican únicamente en los sentimientos humanos. Dicho con palabras de Hume:

«La moralidad no es algo que se encuentre en la naturaleza abstracta de las cosas, sino que depende por completo del sentimiento o gusto moral de cada ser en particular.»⁶

Lo cual es muy distinto, desde luego, a afirmar la autonomía del mundo moral o negar toda posible conexión entre la moral y lo empírico. Como Flew indica, Hume realizó así su revolución copernicana⁷, haciendo depender no al hombre de la moralidad, sino a la moralidad del hombre (al igual que Kant realizó su revolución copernicana en lo relativo a la razón especulativa). Ahora bien, al hacer depender toda la vida moral de los sentimientos y deseos del hombre, está, precisamente, dando Hume a la moralidad una base completamente empírica y condicionando y derivando todo el «deber» de un *factum*: el deseo de los hombres.

Como MacIntyre indica, lo que Hume está rechazando es «una fundamentación religiosa de la moralidad y poniendo en su lugar una fundamentación en necesidades humanas, intereses, deseos y felicidad», y en este pasaje «no está afirmando (Hume) la autonomía de la moralidad, porque no creía en ella»⁸.

Resulta también paradójico el que, mientras que el célebre pasaje del *is/ought* es utilizado con reiteración casi molesta por los defensores y detractores de la autonomía de la Ética, ninguno de ellos, que yo sepa, ha ensayado el plantearse los problemas éticos a la usanza de Hume, para quien la cuestión no estriba en cómo haya de derivarse *lógicamente* un «debe ser» a partir de un «es», sino en cómo *de hecho* surgen en nuestra convivencia cotidiana los juicios y los términos éticos.

Un planteamiento tal de la problemática moral, constreñido en este caso al análisis de algunos términos éticos, es el que intento realizar aquí, con el que espero demostrar como toda la moralidad no se deriva de *hechos*, sino de lo que los hombres desean que los hechos sean cuando analizan la situación éticamente, es decir, desde su «yo-con-los-otros», como veremos en breve, evitándose así por igual el incurrir en la Falacia Naturalista o el tener que acudir a un intuicionismo ético.

⁶ *An inquiry concerning human understanding*, p. 23.

⁷ *Evolutionary Ethics*, p. 46.

⁸ «Hume on 'is' and 'ought'», en *The Is-Ought Question*, p. 47.

B) EL USO ORDINARIO DE LOS TÉRMINOS ÉTICOS

1. *Diferencia entre términos «meramente apreciativos» y «éticamente apreciativos»*

Pocas palabras poseen una significación determinada y unívoca. Tomemos, por ejemplo, los adjetivos «grande» o «pequeño»; su significación varía no sólo de usuario en usuario, sino de uso en uso. «Grande» en la expresión «una cosa grande» no es igualmente «grande» que el «grande» de la expresión «un barco grande»⁹. Esto desde el punto de vista a que se destina el vocablo.

Desde el punto de vista del usuario, «grande» para un niño es un tamaño distinto que para un adulto, por poner un ejemplo evidente. También un «árbol grande» para un hombre que vive en un país o comarca de árboles reducidos en tamaño es muy distinto a un «árbol grande» para un hombre que vive en un lugar de árboles de mayor tamaño.

El problema se agudiza si en lugar de «grande», «pequeño», «bonito» o «feo» (términos que denominaré «meramente apreciativos») pasamos a considerar aquellos a los que daré el nombre (provisionalmente siempre) de «éticamente apreciativos», tales como «bueno», «malo», «extraordinario», «desvergonzado», «digno», «innoble», etc.

Definiré brevemente la expresión «éticamente apreciativo» tal como aquí se emplea:

Entenderé por «éticamente apreciativos» aquellos términos que expresen un rasgo valorativo acerca de la conducta de un ser humano. Así, por ejemplo, dos términos considerados vulgarmente como términos éticos por antonomasia, tales como «bueno» y «malo», no siempre funcionan en nuestro lenguaje cotidiano como «éticamente» apreciativos, sino que se limitan a ser «meramente apreciativos» en expresiones tales como «un buen cuchillo» o «unos buenos chorizos». Por el contrario, algunos términos «meramente apreciativos», tal como ocurre con «grande», pueden pasar a ser «éticamente apreciativos» en expresiones tales como «una gran mujer», «un gran tipo», etc.

Es de capital importancia el tener en cuenta la diferencia fundamental entre ambos tipos de términos apreciativos. La mayor parte de los análisis de términos éticos, por el contrario, los confunden, propugnando como resultado soluciones excesivamente simples al problema ético, que sólo serían válidas en el caso de que «bueno» funcionase siempre como término «meramente apreciativo».

a) *«Bueno» como término meramente apreciativo*

Se confunde o coincide en significado con términos tales como «útil para», «apto para», etc.

⁹ Véase la discusión de P. T. Geach acerca de adjetivos atributivos y predicativos en «Good and Evil», incluido en *Theories of Ethics*.

Funciona, por tanto, sincategóricamente, dependiendo su significación del término al que acompaña ¹⁰. Así, el «bueno» de un «buen cuchillo» no apuntará en absoluto a las mismas cualidades que el «bueno» de un «buen armario», pongamos por caso. En lo que sí coincidirán, por el contrario, todos los usos meramente apreciativos de «bueno» es en servir de indicadores de que el objeto al que acompañan «mesa», «cuchillo», «armario» o «queso» cumple, más o menos perfectamente, el objetivo para el que haya sido construido, confeccionado o pensado. Un «buen cuchillo» *debe* cortar, ya que es parte de la definición de un cuchillo su capacidad cortadora; una «buena casa» debe reunir las condiciones precisas para ser habitable, ya que normalmente se construye con objeto de albergar a seres humanos (en caso de que deseemos destacar otra función de la casa en atención a la cual la calificamos como «buena», incluimos dicho aspecto en nuestra apreciación; de ahí las expresiones «una buena casa para albergar a un fugitivo» o «una buena casa para ser pintada en un cuadro», etc.) ¹¹.

En líneas generales, el término *bueno*, como meramente apreciativo, funciona como un operador que indica que el objeto al que acompaña es lo que *debe ser*.

Conviene indicar que ni siquiera a este nivel preético hay fundamento suficiente para poder sugerir que el *debe ser* pueda derivarse del *es*. Sería más conveniente, por el contrario, el considerar el *debe ser* como una notación primitiva derivada no del ser de los objetos, sino de otro tipo de *factum* más complejo: la necesidad de consecuencia y congruencia que experimentamos los humanos para la comunicación fructífera. Al igual que en la lógica ordinaria exigimos

$$a \rightarrow a$$

así en la lógica de la conducta de los objetos exigimos

$$a \text{ para } b \implies a \text{ para } b$$

siendo \implies la representación gráfica del *debe ser*.

Esta necesidad de consecuencia y congruencia, imprescindible para toda vida intersubjetiva, nos sugiere posibles conexiones entre ética y lógica, conducta y lenguaje, que, más que apuntar a una posible subordinación de la ética a la lógica, como Hare parece opinar, considerando a la primera como una rama de la última ¹², posiblemente indican que el substrato último de conducta y pensamiento es la vida de interrelación o intersubjetiva. Entendida la Ética como la supradisciplina que abarcase toda vida intersubjetiva, podría considerarse, por el contrario, que es la Lógica una rama de la Ética. Es éste un punto que considero yo misma rebatible y, sin embargo, a la vez suma-

¹⁰ Sobre este aspecto, véase la sección IV del capítulo V de la obra de Jerrold J. Katz *The Philosophy of Language*.

¹¹ Ob. cit., cap. V.

¹² *The language of Morals*, p. 172.

mente sugeridor, que precisaría un estudio más profundo que el que aquí se hace. Baste indicar, sin embargo, que la concepción que presento del *debe ser*, ya a un nivel preético, sugiere una concepción de la Ética más amplia que aquella que, como en el caso de Sánchez Vázquez, la delimita a una zona o forma específica de la conducta humana ¹³.

Hasta aquí hemos aludido al uso de «bueno» aplicado a términos funcionales. Hay que indicar que la mera sustitución de un objeto (mesa, cuchillo, banco) por una función, «papel» o «rol», aplicado a un ser humano, no son motivo bastante para considerar que el uso «meramente apreciativo» de «bueno» se ha convertido, sin más, en «éticamente apreciativo». En expresiones tales como «un buen arquitecto», «un buen alcalde», «una buena madre», etc., el término «bueno» sigue funcionando como indicador de que los términos a los que acompaña son lo que *deben ser*, según la finalidad u objetivo para que han sido creadas las distintas profesiones, cometidos, etc. Es decir, sigue siendo meramente apreciativo».

Por tanto, todo pretendido análisis de los términos éticos que concluya a este nivel, como en el caso de *Philosophy of Language*, de Katz, puede ser rechazado por insuficiente, ya que el uso propiamente ético del término «bueno» comienza donde comienza su problematicidad, es decir, allí donde ya no puede ser considerado como sinónimo de «útil para» o «apto para», o al menos no como estrictamente sinónimo.

Los análisis llevados a cabo por Max Black en *The gap between «is» and «should»* ¹⁴ tratando de demostrar la posibilidad de derivar conclusiones no fácticas de premisas fácticas, pueden considerarse asimismo insuficientes para derivar ninguna conclusión relativa al *debe ser* ético. En efecto, el tipo de «debe ser» que Max Black analiza es aquel perteneciente al terreno preético, el que se deriva del principio de congruencia o consistencia, como en los casos que hemos analizado:

$$a \text{ es para } b \implies a \text{ es para } b$$

De igual modo en el ejemplo ofrecido por el propio Max Black:

Tú deseas lograr *E*.

La realización de *M* es el único modo de lograr *E*.

Por tanto, debes (*you should*) hacer *M*.

Lo cual, contra la opinión de Max Black, más que mostrarnos el modo de derivar un «debe ser» de un «es» nos indica la existencia de un principio de consistencia o congruencia imprescindible para toda comunicación intersubjetiva.

Por otra parte, una diferencia importante separa, contrariamente a lo que Max Black supone ¹⁵, el «debes hacer *M* si quieres lograr *E*» del «debes ha-

¹³ *Ética*, p. 16.

¹⁴ En *The Is-Ought Question*, pp. 99-113.

¹⁵ Ob. cit., p. 107.

cer *M*» por razones éticas simplemente. En el primer caso, el *debe ser* apunta únicamente a la consistencia de toda conducta o pensamiento imprescindible para ser socialmente congruente, verbalmente comprensible. En el segundo, un principio análogo, pero no enteramente identificable con él, se presupone también. Es el Principio de Imparcialidad, del que tendré ocasión de tratar más adelante.

b) «Bueno» como término éticamente apreciativo

Si intentásemos aplicar el operador \implies , o exigencia de consecuencia y congruencia a la conducta de los hombres:

El hombre es para *A* \implies el hombre es para *A*

tropezaríamos en seguida con una dificultad insoluble, que supondría la determinación del antecedente. Pues ¿cómo podemos, acaso, decidir *para qué* sea el hombre? Decidirlo supondría, en opinión de Hare, «convertir a “hombre” en palabra funcional»¹⁶, lo cual, evidentemente, no es el caso.

La diferencia entre expresiones tales como «un buen futbolista» o «un buen arquitecto» y «una buena persona» debe quedar, por tanto, clara. En los dos primeros ejemplos, como ya indiqué, el término «bueno» funciona sincategóricamente, cobrando en cada caso un significado distinto y concreto en atención a aquello que *deba ser*, en virtud de la propia definición, el término al que «bueno» acompaña. Si denominamos «futbolista» al caballero que da patadas al balón, con más o menos acierto, y de acuerdo con un determinado reglamento de juego, cooperando a que su equipo consiga la máxima puntuación posible, entonces el «buen futbolista» se definirá simplemente como el que actúa conforme con los términos de la definición de «futbolista» y todo lo que el futbolista «debe ser» es aquello que se espera de él en función de su papel específico, es decir, simplemente que *sea* futbolista. En el caso, en cambio, de expresiones tales como «una buena persona», «un gran tipo», «todo un caballero», la ambigüedad es mucho mayor, ya que no existen definiciones precisas de lo que debemos entender por «persona», «tipo» o «caballero». Lo mismo puede decirse, por supuesto, de la expresión «un buen hombre», en la cual la ambigüedad alcanza posiblemente su grado más alto. A no ser que aceptemos una definición precisa de hombre, lo cual no parece ser aconsejable, tal como la aristotélica de «animal racional», nada podemos concluir acerca de lo que un hombre *deba ser* para ser simplemente un hombre.

La ambigüedad de este uso del término «bueno», que he denominado «éticamente apreciativo», no es tan grande, sin embargo, que no pueda brindarnos algún indicio de lo que queremos significar por «hombre bueno» o «buena persona». Para empezar, existe, aunque pálido, un cierto paralelismo entre la aplicación de «bueno» a cometidos o «roles» determinados y a la persona entera como sujeto de diversidad de cometidos o «papeles» sociales. En el

¹⁶ «Geach: Good and Evil», incluido en *Theories of Ethics*, p. 82.

segundo de los casos la persona se considera no como realizadora de un cometido determinado o como perteneciente a un sector, grupo o sociedad, sino como parte de y sujeto de distintos cometidos dentro de *la* sociedad. La vida en *sociedad* es el origen y fundamento de la eticidad misma. Por tanto, se presupone que un hombre «bueno» ha de actuar de acuerdo con, y en beneficio de, la sociedad de la que forma parte. La cuestión de qué sea, para qué sea, o cómo sea la sociedad en general es sumamente problemática, derivada del hecho de que el hombre no ha constituido expresamente *la* sociedad, al igual que funda o constituye *una* sociedad, sino que, en realidad, se encuentra ya con *la* sociedad, de cuyo origen no tiene sino remotas conjeturas.

Las cuestiones éticas, así como la aplicación de los términos éticamente apreciativos, son problemáticas siempre, pero no totalmente vagas o caprichosas. Un cierto principio de «utilidad» social —o Principio de Imparcialidad— que no se concreta en fórmulas o normas determinadas guía, sin embargo, la conducta y la valoración de la conducta del hombre, como ya veremos.

Antes de proceder al análisis de tal principio será quizá conveniente detenernos en algunos aspectos relevantes de la aplicación de los términos «éticamente apreciativos», como los que siguen.

2. «Bueno» y «útil» o «agradable» como términos no sinónimos

Una diferencia que todavía no hemos considerado entre la aplicación del término «bueno» como «meramente apreciativo» y el mismo término como «éticamente apreciativo», y que es, a mi juicio, la más fundamental, estriba en que, mientras que en el primer caso «bueno» agota su significación como orientador de que el término al que acompaña es «útil para» o «idóneo para» *x*, en el segundo caso la utilidad del individuo considerado como miembro de la clase de hombres no es el único elemento de su bondad, sino, por el contrario, únicamente el complemento determinativo de otro elemento; a saber, la *voluntariedad*. Dicho en otras palabras: para que consideremos a un hombre como «bueno» *no basta* que actúe útilmente en sentido social, sino que además ha de poner voluntad o empeño en producir esa utilidad social.

Continuando con el ejemplo del «buen futbolista» podríamos parafrasear esta expresión del siguiente modo:

a es un buen futbolista equivale a: *a* actúa de acuerdo con las normas del juego del fútbol, mientras que en el ejemplo:

a es una buena persona (o un buen elemento de la sociedad) no equivale simplemente a: *a* actúa de acuerdo con las normas que benefician a *la* sociedad, sino más bien: *a* tiene empeño en, pone voluntad en, actuar de acuerdo con las normas que benefician a *la* sociedad.

Es decir, un «mal futbolista» puede ser, por el contrario, «un buen hombre» o, como decimos en un lenguaje más efectivo, «una bellísima persona» sin necesidad de que represente utilidad alguna para su equipo, ni tan siquiera

para la sociedad en general; basta con que tengamos muestras de que efectivamente se *empeña*, es decir, pone todo su esfuerzo en ser útil a la comunidad.

Como Hume indica:

«Es evidente que cuando alabamos cualquier acción consideramos sólo los motivos que la produjeron y consideramos las acciones como signos o indicaciones de ciertos principios ... La actuación externa no tiene mérito. Debemos mirar en el interior para encontrar la cualidad moral. Esto no lo podemos hacer directamente y, por tanto, debemos fijar nuestra atención en las acciones como signos externos. Pero estas acciones son, sin embargo, consideradas como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo.»¹⁷

O con palabras de H. B. Acton:

«Conforme la civilización se ha desarrollado, más y más énfasis se ha puesto en los motivos e intenciones de la acción y menos en el mero hecho de lo que en realidad se hacía. Entre los pueblos no civilizados se condenan y castigan hombres por lo que los hombres civilizados llaman accidentes, es decir, por cosas que la gente no hizo intencionalmente. Entre los hombres civilizados un "hombre culpable" o una "intención culpable" (*mens rea*) es considerado como un prerrequisito para la condena legal justa. Si esto es así en la esfera legal, lo es mucho más en las circunstancias menos reguladas institucionalmente de la vida moral.»¹⁸

Opiniones a las que habría que sumar, entre otras muchas, la de Sánchez Vázquez, de que:

«Si se trata de un acto cuya realización no puede ser evitada o cuyas consecuencias no pueden ser previstas, no puede ser calificado —en un sentido u otro— desde el punto de vista moral.

... Y por esta *voluntariedad* el acto moral se distingue radicalmente de otros que se dan al margen de la conciencia, como son los actos fisiológicos, o los actos psíquicos automáticos... que se producen en el individuo sin su intervención.»¹⁹

Quizá nadie como Kant ha puesto tanto énfasis en este elemento de la voluntariedad como determinante de la moralidad de una conducta. Lamentablemente, sin embargo, el énfasis ha sido excesivo, llegando la teoría kantiana a ocultar por completo el segundo elemento determinante de la moralidad, es decir, el complemento *de utilidad* que debe acompañar al término voluntad a la hora de juzgar una conducta humana.

Llega a afirmar Kant que:

¹⁷ *Treatise*, III, II, i.

¹⁸ *Kant's Moral Philosophy*, p. 13.

¹⁹ *Ética*, pp. 60-1.

«La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o en gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar, o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito... sería esa buena voluntad como una joya brillante, por sí misma... La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor.»²⁰

Lo cual sólo puede ser admitido en el sentido de que no es precisa una *utilidad efectiva*, un resultado feliz, sino que basta la voluntariedad en realizar actos que sean útiles. Kant, sin embargo, no sólo afirma esto, sino que sus afirmaciones implican más: el olvido absoluto de lo que Sánchez Vázquez denominará el lado objetivo del acto moral que trasciende a la conciencia, es decir, los resultados como complemento de la voluntariedad o aspecto subjetivo²¹. Ya que no basta tener una «buena intención», pues, de hecho, no existe más que una forma de que la intención sea buena: que se aplique realmente a la realización de actos útiles, pues, como indica también Sánchez Vázquez:

«No cabe hablar de intenciones o fines que sean buenos por sí mismos, al margen de su realización... La experiencia histórica y la vida cotidiana están llenos de resultados —moralmente reprobables— que fueron alcanzados con las mejores intenciones y con los medios más objetables.»²²

La Ética, tal como yo la vengo entendiendo, comprende toda nuestra conducta en cuanto afecta a la conducta y voluntad de los otros y es afectada por la conducta y voluntad de los otros, así como por la voluntad propia. Como dirá Sánchez Vázquez:

«Precisamente porque mi conducta tiene un efecto sobre los demás estoy obligado a realizar unos actos y evitar otros.»

Pues «no todos los actos se hallan sujetos a... una aprobación o reprobación en el sentido moral, sino sólo aquellos que afecten por sus resultados y consecuencias a otros»²³.

La «buena voluntad» kantiana es, por tanto, un término vacío, porque no alude a los otros a quienes se dirige la voluntad; los otros cuyo bienestar o cuya utilidad da contenido a nuestra «voluntariedad de».

²⁰ *Fun. Met. Cos.*, pp. 22-3.

²¹ *Ética*, p. 62.

²² *Ob. cit.*, p. 63.

²³ *Ob. cit.*, pp. 145-6.

3. Los términos éticos como premios y castigos verbales

Precisamente porque nuestros términos éticos se dirigen a conductas voluntarias tiene en sí el cometido de afectarlas y dirigirlas y son instituidos socialmente como premios y castigos verbales a las conductas socialmente útiles o inútiles.

Así, Stevenson considera que:

«Un juicio ético adverso es una especie de condena (*blame*) y... la condena es una especie de castigo verbalmente mediado.»²⁴

Carecerían de sentido castigos y premios verbales si se refiriesen a conductas inevitables. Como también nos dice Stevenson:

«Al valorar la conducta la gente limita sus juicios a acciones que considera evitables o sujetas a control de la voluntad.»²⁵

Me atrevería a indicar que hay otro punto más, sumamente interesante, que Stevenson descuida, que hace que a la hora de valorar la conducta ajena tengamos en cuenta el factor de «voluntariedad». Sabemos por experiencia personal que, a veces, media un abismo entre aquello que nos proponemos realizar y sus resultados efectivos. Debido a un sentimiento de *simpatía*, en el sentido etimológico del vocablo, hacia los demás —tal como veremos más adelante, es la base de nuestra vida moral para Hume— somos capaces de suspender nuestros precipitados juicios frente a una acción o una actitud no del todo provechosa para la sociedad y ponernos a considerar si realmente *no ha podido* o *no ha querido* sernos útil quien la ejecuta.

De un muchachito incapaz de lograr resultados brillantes en sus exámenes, pero que trabaja fatigosamente, decimos que es «un buen chico», aunque «un pobre hombre», «un infeliz», o «un tonto». Del muchacho que sin esfuerzo logra los mejores resultados, decimos, por el contrario, que es «un sinvergüenza», «un perezoso», pero que es «genial» o «un talento».

Distinguimos, por tanto, en nuestros premios y castigos éticos la voluntariedad, el esfuerzo, entendidos como el empeño en producir acciones útiles y agradables, de su mera consecución.

Los vocablos éticos no tienen, pues, únicamente la misión de influir la conducta ajena, dirigiéndola a una mayor utilidad, sino que también tienen la misión de alentar, comprender y simpatizar con el esfuerzo que los demás realizan para complacernos, para sernos útiles. Como dice bellamente Rousseau:

«A lo que nos sirve se le busca, pero a lo que *nos quiere servir* se le ama. A lo que nos molesta se le huye, pero a lo que *nos quiere molestar* se le odia.»²⁶

²⁴ *Ethics and Language*, p. 307.

²⁵ *Ethics and Language*, p. 298.

²⁶ *Emilio*, libro IV, p. 231.

La carga de emotividad de los vocablos éticos es innegable, como los «emotivistas» sostienen, y ello es así porque los términos éticos surgen en y para la vida intercomunicativa; así, como Stevenson postula:

«Uno no puede vivir y dejar vivir en tanto que la propia vida requiere acción social concertada.»²⁷

La vida moral es una vida particularmente «afectiva», en el sentido de que los demás nos afectan con su conducta y, a la vez, afectamos a los otros con la nuestra; por ello utilizamos nuestros vocablos como sanciones a los demás, admitiéndolos o expulsándolos de nuestro círculo o compañía.

Preguntarse, como Philipa Foot se pregunta²⁸, acerca de qué beneficios proporciona a un individuo el ser justo, así como por la *razón* para serlo, es restringir injustamente la esfera ética a la normativa y jurídica, olvidando el carácter «afectivo» de la Ética. Todo hombre que aspire a ser estimado, respetado, etc., en resumen, premiado verbalmente por la comunidad, *debe ser* justo. Esta es la única razón, si razón puede llamarse; razón sumamente convincente, por otra parte, ya que el hombre no soporta fácilmente el ser repudiado por el grupo del que forma parte. Como R. Linton señala:

«Esta necesidad de correspondencia hace posible que ciertas sociedades puedan controlar a sus miembros sin verse obligadas a crear ninguna organización formal con ese objeto.

El esquimal dice que si un hombre es un ladrón a nadie le importará, pero todos se reirán cuando se mencione su nombre. Esto no parece ser un castigo severo, pero es suficiente para que el robo sea desconocido.

El ridículo hará entrar en razón a casi todo el mundo...»²⁹

O con palabras de E. Fromm:

«(El hombre) no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes. Su felicidad depende de la solidaridad que sienta con sus semejantes.»³⁰

Es, pues, necesario insistir con Stevenson en que «los enunciados éticos tienen un significado que es aproximadamente y, en parte, imperativo»³¹, pero es igualmente imprescindible insistir también en que esa «imperatividad» de la ética se distingue de todo otro tipo de imperativo en que no se impone por fuerza o coerción, sino que se origina en la misma constitución de la vida intercomunicativa en que precisamos la estimación y el apoyo de los otros.

Lo antedicho podría llevar a suponer que los juicios éticos son meramente

²⁷ *Ethics and Language*, p. 112.

²⁸ «Moral Beliefs», en *The Is-Ought Question*, pp. 209-213.

²⁹ *Estudio del hombre*, p. 149.

³⁰ *Ética y Psicoanálisis*, p. 88.

³¹ *Ethics and Language*, p. 26.

subjetivos, arbitrarios y caprichosos, armas con las que pretendemos sujetar a los demás a nuestros gustos y apetencias, so pena de privarles, en caso contrario, de nuestra amistad o compañía. Podría pensarse con Stevenson que «las palabras son premios que cada uno trata de otorgar a las cualidades de su propia elección»³².

Mas el propio Stevenson, que en un primer intento parafraseó «esto es bueno» como «yo apruebo esto y deseo que tú lo hagas también»³³, llega a decir más adelante que:

«“Esto es bueno” es más bien, en su significación completa: “Esto merece ser aprobado” que “yo apruebo esto”, ya que “merece ser aprobado” tiene una fuerza emotiva de la que “apruebo” carece.»³⁴

Lo que no explica Stevenson en modo alguno es el porqué de la mayor fuerza emotiva de «merece ser aprobado», frente a un simple «apruebo».

El intento de explicación que ahora propongo es el siguiente:

«Merece ser aprobado» tiene mayor fuerza emotiva, es decir, mayor capacidad de afectar la conducta del otro que el simple «yo apruebo esto», ya que todos los vocablos éticos, todos los juicios morales (obsérvese que utilizo ético y moral como términos sinónimos, sin detenerme a distinciones no relevantes aquí), se presuponen no dictaminados por el criterio particular de un espectador, sino cuando éste se coloca desde un punto de vista imparcial.

Como indica Hume:

«Tampoco es todo sentimiento de placer o dolor que se origina de las cualidades (*characters*) de aquel tipo peculiar que nos hace alabarle o condenarle. Las buenas cualidades de un enemigo nos dañan y, sin embargo, mueven nuestra estima y respeto. Es sólo cuando una cualidad es considerada en general, sin referencia a nuestro interés particular, cuando produce un sentimiento tal que la denomina moralmente buena o mala.»³⁵

O en términos de Field:

«Si estamos considerando una situación y nos preguntamos “¿me gusta esto?”, estamos considerando la situación en sí misma, con referencia únicamente al efecto inmediato en nosotros y al sentimiento que nos produce. Pero si nos preguntamos “¿apruebo esto?”, lo estamos considerando en relación a todo nuestro yo, a la luz de una regla de vida permanente.»³⁶

³² *Ethics and Language*, p. 213.

³³ *Ethics and Language*, p. 24.

³⁴ *Ethics and Language*, p. 107.

³⁵ *Treatise*, III, I, ii.

³⁶ *Moral Theory*, p. 163.

De ahí la anomalía de sentencias del tipo:

«Es muy bueno: roba libros en las tiendas y me los regala.»

«Es un encanto: en vez de ir a trabajar me lleva al cine.»

Dada nuestra naturaleza social cuando menos nos sentimos molestos al escuchar sentencias del tipo propuesto y decidimos no tener como amigos o compañeros o colaboradores a personas que profesan tal sistema ético-apreciativo, ya que desde el punto de vista de nuestra vida intersubjetiva sabemos que a la larga personas de esa índole no nos resultan útiles en absoluto.

A la base, pues, de toda otorgación de premios y castigos éticos, subyace un principio que es de máxima utilidad social, que analizaré a continuación brevemente.

4. *El Principio de Imparcialidad*

Es éste un principio de utilidad suma para la vida en sociedad, válido en cuanto útil. No se deriva, por otra parte, de principios lógicos, ni extra-empíricos, sino que, como los principios que regulan toda deducción lógica, se genera en la vida intercomunicativa y se justifica por su imprescindibilidad o utilidad máxima para la comunicación.

Creo que nadie como Hume ha explicado tan satisfactoriamente el origen social de este principio. Bástenos apuntar que en opinión de Hume:

«Es imposible que pudiéramos jamás conversar juntos en términos razonables si cada uno de nosotros considerase las cualidades y las personas sólo tal como aparecen desde un punto de vista peculiar.»³⁷

Supone, pues, este principio un contemplar objetos y acciones no desde mi punto de vista peculiar, sino desde mí-con-los-otros, a fin de lograr una visión más imparcial de los hechos que haga más fructífera la intercomunicación.

Que toda la base sobre la que se asienta la Ética es en última instancia la máxima utilidad social, puede comprenderse fácilmente si examinamos someramente en qué casos condenamos la mentira y en qué otros la justificamos e incluso la recomendamos. En términos generales, la mentira obstruye la comunicación intersubjetiva; es un obstáculo, pues, para que nuestra vida social se desarrolle coherentemente. Por ello, en términos generales también, la mentira es sancionada a diversos niveles, desde el meramente verbal hasta los procedimientos legales contra el fraude y el engaño. Hay casos excepcionales, sin embargo, en que la mentira es «buena», es decir, «socialmente útil»; a saber, cuando mentimos al hombre pálido y ojeroso diciéndole para animarle: «¡Qué buen aspecto tienes!», o al opositor, en principio con pocas posibilidades de éxito, pero que quizá con nuestras palabras pueda cobrar nueva «moral»: «Seguro que sacas la plaza.»

³⁷ *Treatise*, III, III, i.

En casos como los mencionados la «mentira» no sólo es permisible, sino incluso laudable, y habitualmente consideramos a este tipo de «mentirosos» como personas con una gran capacidad de «simpatía» por los humanos y, por supuesto, estamos dispuestos a concederles toda clase de premios verbales éticos. Es, por tanto, en última instancia la referencia a la utilidad social o, mejor matizado, a la voluntariedad en ser socialmente útiles lo que decide toda *bondad* del hombre para el hombre.

El Principio de Imparcialidad es, pues, de hecho, el punto de arranque de todo «razonamiento moral»; suministra, por así decirlo, la primera premisa ética, y esto es así por el hecho comprobado de su utilidad.

En rigor, «debes hacer *x*» presupone las siguientes anteriores premisas:

«Se debe hacer lo que es útil a la sociedad.»

«*x* es útil a la sociedad.»

«Por tanto, debe hacerse *x*.»

Con lo cual cumplimos el requisito establecido por Hare de que al menos una de las premisas sea imperativa³⁸. «Se debe hacer lo que es útil a la sociedad» es una de las múltiples versiones del Principio de Imparcialidad, que las admite tan variadas como el «ama al prójimo como a ti mismo» bíblico o las dos versiones del imperativo categórico kantiano: A) «Obra sólo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»³⁹ u «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»⁴⁰; y B) «Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio»⁴¹.

Pedir la justificación de la primera premisa ética es tanto como pedir la justificación del principio de no contradicción. Tanto el Principio de No Contradicción como el que he denominado de Consistencia o Congruencia, como el de Imparcialidad, arrancan de una base común: la vida intercomunicativa⁴² y se justifican *únicamente* en su utilidad e imprescindibilidad para tal intercomunicación.

Convendrá ahora quizá, para evitar malentendidos, decidir más claramente qué tipo de utilidad o utilitarismo vengo manteniendo a la base de toda ética y, por supuesto, a la base del Principio de Imparcialidad.

El utilitarismo que aquí se defiende podría denominarse *moderado*, frente a lo que denominaré utilitarismo *exacerbado y pseudoutilitarismo*.

Quisiera hacer énfasis, en primer lugar, en que todas las grandes corrientes

³⁸ *The language of Morals*, p. 28.

³⁹ *Fun. Met. Cos.*, p. 67.

⁴⁰ *C. R. Prac.*, I, I, vii.

⁴¹ *Fun. Met. Cos.*, p. 79.

⁴² Para Hume también, según Norman Kamp Smith (citado por Broiles en *The Philosophy of David Hume*, p. 388) «la lógica y la ética descansan en la misma base: la experiencia».

tes éticas, al menos dentro de nuestra cultura occidental, parecen dedicar un lugar preferente a principios más o menos utilitaristas, es decir, todas ellas propugnan de un modo u otro «resultados» útiles y beneficiosos para aquellos que orienten su vida de acuerdo con el código en cuestión. Todas ellas conservan de un modo más o menos latente el principio aristotélico de que «el fin del hombre es la Felicidad», proponiendo normas que garanticen esta felicidad⁴³. La concepción y definición de esta *felicidad*, generalmente no sometida a investigación empírica, es, por supuesto, el punto de divergencia de los sistemas éticos en general, igualando algunos felicidad a contemplación científica, otros a contemplación beatífica de la divinidad⁴⁴. Divergencias que son imposibles de subsanar por deberse casi siempre a supuestos metaempíricos que no posibilitan verificación de ninguna clase y que dan lugar a «círculos viciosos» en el razonamiento, alcanzando como única conclusión aquella premisa de la que se había partido.

Denominaré *utilitarismo exacerbado* a aquel que sólo considera como buena la conducta del hombre que produce resultados útiles a la comunidad. Entenderé como *utilitarismo moderado*, que, como ya indiqué, es el que aquí se defiende, aquel que pide al hombre que *al menos* intente, es decir, ponga voluntad en ser útil. Y, por último, consideraré *seudoutilitarismo* el de aquellas doctrinas morales que con la excusa de ofrecer al hombre el máximo de «felicidad» le imponen una concepción de «utilidad» o «felicidad» determinada, imposibilitándole a verificar experimentalmente si aquello que se defiende como «felicidad» hace a los hombres efectivamente felices.

Podría suscitarse aquí la cuestión de si el *utilitarismo moderado* que defiende podría agruparse dentro de los tipos que Smart indica; a saber: «utilitarismo extremo» y «utilitarismo restringido»⁴⁵, entendido el primero como aquella teoría que juzga la bondad de una acción o acto en atención a su utilidad, y el segundo, como el que juzga la bondad de un acto particular en atención a la utilidad que resulta, en términos generales, de la ejecución de un acto del mismo tipo, grupo o clase.

Por supuesto, mi *utilitarismo moderado* en nada se asemeja al «utilitarismo restringido» señalado por Smart. Si acaso presenta más semejanzas con el «utilitarismo extremo», en el sentido de que cada acción se valora por sus resultados sin apelación a «ley general» alguna que le otorgue un *status* de bondad. Si mi utilitarismo se apellida *moderado*, es en un sentido bien distinto al de aquel que se apellida restringido; la utilidad se matiza, en mi caso, por la voluntariedad o el esfuerzo de quien realiza actos, mientras que en el utilitarismo restringido (que Smart atribuye a Toulmin, Austin y Mill) la utilidad de un acto viene matizada por la bondad (es decir, resultados provechosos) del grupo de actos en el que aquél se incluye.

⁴³ Corroborando lo dicho, véase Nowell-Smith, en *Ethics*, p. 13.

⁴⁴ «La felicidad del hombre o beatitud consiste en esto: ver a Dios por esencia» (*Compendium Teologiae*, cap. 105-6).

⁴⁵ «Extreme and Restricted Utilitarianism», en *Theories of Ethics*, pp. 171-183.

Otro punto será necesario considerar antes de concluir esta breve presentación del Principio de Imparcialidad; se refiere este punto al desarrollo histórico de tal principio.

Como indica Sánchez Vázquez:

«Hay un progreso hacia una moral verdaderamente universal y humanista que arranca de las morales primitivas y que pasa las morales de clase con sus limitaciones y particularismos.»⁴⁶

Este progreso ético, o desarrollo progresivo del Principio de Imparcialidad, es lo que da continuidad y estabilidad al proceso de «etificación» de la vida social. Irrumpe esta concepción contra aquellas que defienden un «relativismo ético» y carecen de «regla» que sirva de cómputo para determinar por qué una norma ética es mejor que otra o por qué un código determinado aventaja a otro. El Principio de Imparcialidad, que, por otra parte, carece de contenido «fijo» e «inmutable», no es una «norma»; por ello, en cierto sentido, es válida la afirmación de Sánchez Vázquez de que «la valoración... tiene un carácter concreto, histórico, social»⁴⁷ si interpretamos «valoración» en este contexto como el contenido «material» de la valoración. Fue agudeza de Kant el defender el «formalismo» del máximo principio ético. El Principio de Imparcialidad es, efectivamente, la «regla formal» que no nos permite dar normas fijas e inmutables, sino, por el contrario, nos sirve para medir el desarrollo de toda norma, conforme se ajuste o no a un máximo desarrollo de la «imparcialidad».

Históricamente se comprueba, en efecto, como del uso restringido de la «imparcialidad» a un grupo determinado de seres humanos, los seres libres frente a los esclavos, se fue pasando cada vez más a un uso más amplio de tal principio que iba agrandando la esfera de su aplicación hasta llegar a nuevas y más sutiles matizaciones en su aplicación que han dado lugar a diversas concepciones de la democracia prevalecientes hoy en día, contra concepciones «clasistas» invalidadas en la actualidad por oponerse abiertamente al Principio de Imparcialidad.

Por último, conviene subrayar que si bien toda nuestra vida ética se asienta en el Principio de Imparcialidad, «la simpatía (*sympathy*) es la fuente principal de las distinciones morales»⁴⁸.

Es decir, el Principio de Imparcialidad, que, como he indicado, surge en la convivencia intersubjetiva, se origina de la «afectividad» que, como también indiqué, es un factor determinante de nuestra vida ética.

Ahora bien, esta «afectividad» tiene un sentido más amplio que aquel en que ha sido previamente utilizada en este trabajo, es decir, no sólo implica el que seamos afectados por la opinión que de otros podamos merecer, sino

⁴⁶ *Ética*, p. 209.

⁴⁷ *Ética*, p. 121.

⁴⁸ *Treatise*, III, III, vi.

que, asimismo, nos afecta todo aquello que afecta a los otros. En otras palabras, los otros nos son estimables; nos importan.

Como también Hume nos dice:

«Los espíritus de todos los hombres son similares en sus sentimientos y operaciones y no puede ser influido uno de ellos por alguna afectación de la que todos los demás no sean en algún grado susceptibles. Lo mismo que en las cuerdas enlazadas de un modo igual el movimiento de una se comunica al resto de ellas, las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana.»⁴⁹

C) CONCLUSIONES

El análisis realizado ha demostrado que:

I. Los términos éticos surgen y se aplican en la convivencia cotidiana, es decir, en el mundo empírico.

Su contenido referencial es, por otra parte, mixto:

a) Apuntan a una supuesta utilidad de una acción o conducta.

b) Pero ponen el énfasis en la voluntariedad o disposición o empeño en obrar útilmente.

II. La utilidad que se presupone como ingrediente de toda conducta «buena» indica que la fuente de la moralidad es empírica y se basa, por tanto, en las necesidades de los hombres.

III. «Bueno» y «útil» o «agradable» no son términos sinónimos, por tanto, ya que el primero alude a la *voluntariedad de* ser útil o agradable; dicha *voluntariedad de* es lo que distingue y caracteriza los términos éticos frente a todos los demás.

IV. Los términos éticos aluden a la comunicación interindividual.

El «debe ser» no se deriva de un *factum* impuesto por la naturaleza o la divinidad, sino que surge, más que de lo que «es», de lo que los hombres cuando consideran la situación no desde su yo «desnudo», sino desde su yo-con-los-otros, *desean que sea*.

V. De lo postulado en I-IV se desprende que la no autonomía de la Ética no implica en modo alguno el incurrir en la Falacia Naturalista, ya que no igualamos la cualidad «bueno» con ninguna otra cualidad ya natural, ya «no natural», sino que el término «bueno» lo entendemos como una abreviatura para designar el complejo *factum* ético, en el que intervienen la *utilidad* y la *voluntariedad de* como elementos principales.

VI. Que el «debe ser» no se derive del «es» no implica, por otra parte, una desconexión total entre ambos términos. Hay que admitir más bien con

⁴⁹ *Treatise*, III, III. i.

MacIntyre que entre el «es» y el «debe ser» hay toda una serie de nociones puente tales como necesidades, deseos, placer, felicidad, y que fuera de estos conceptos las nociones morales son ininteligibles⁵⁰.

VII. La Moral no es en ningún sentido autónoma si por autonomía se entiende independencia de lo empírico; sí es autónoma en el sentido de que no acepta otros principios que los que ella misma se procura; a saber, aquellos que han demostrado ser útiles para la convivencia, basándose toda la moralidad en las pasiones de los hombres, sus efectos, sus intereses particulares, entre los que se encuentra incluido el interés por el otro o «simpatía» en el sentido originario de *Sympátheia* o acto de sentir igual que otro.

⁵⁰ «Hume on "is" and "ought"» en *The Is-Ought Question*, p. 47.