

Paradós
Básica

Historia de la ética
Alasdair MacIntyre



ante este contrato. Esta conclusión aparentemente trivial arroja mucha luz sobre la teoría política del siglo xvii y épocas posteriores. Explica por qué el contrato social es necesario para cualquiera que desee defender la legitimidad del poder estatal. Hobbes habla comprendido mal el papel del contrato. No puede sustentar o explicar la vida social como tal, porque los contratos presuponen, como ya he señalado, la existencia de la vida social y por cierto de un grado bastante alto de civilización. Pero cualquier pretensión de legitimidad debe estar apoyada por alguna doctrina del contrato social. Esta pretensión es decisiva para el poder estatal en el siglo xvii. En la Edad Media, la legitimidad de la autoridad suprema, el príncipe soberano, se enlaza con todas las demás relaciones de obligación y deber que vinculan a superiores e inferiores. Estos lazos se aflojan fatalmente en el siglo xvii. Los hombres se enfrentan entre sí en un terreno en que el vínculo monetario de la economía de mercado libre y el poder del Estado centralizador han contribuido conjuntamente a destruir los lazos sociales sobre los que se fundaban las pretensiones tradicionales de legitimidad. ¿Cómo se podía legitimar el nuevo orden y especialmente el poder soberano? Las exigencias de un reconocimiento sobre la base del derecho divino y la autoridad de las Escrituras fracasan a causa de su arbitrariedad. Así, el Estado tiene que recaer en una invocación explícita o implícita al contrato social. Pero inmediatamente surgen dos cuestiones. La misma pretensión del Estado implica y posibilita un derecho prepolítico (y tal es la fuerza de *natural*) del individuo sobre el que se hace sentir la autoridad en el sentido de que haya un contrato al que preste su consentimiento y en relación con el Estado cumpla con su parte. Por supuesto, normalmente no hay un contrato semejante porque no hay tal consentimiento. Los individuos no tienen la oportunidad de expresar su consentimiento o su disenso. Así, la doctrina de los derechos naturales se convierte en una doctrina clave de la libertad, en cuanto muestra que la mayor parte de las pretensiones de la mayoría de los estados de ejercer una autoridad legítima sobre nosotros son y tienen que ser infundadas. Es evidente que esto acarrea consecuencias radicales en la moral y la política. Por eso se debe un gran paso adelante en la filosofía moral y política a pensadores muy olvidados como Rainbrough, Winstanley el cavador, y Overton y otros niveladores. El olvidado se debe a las diversas formas en que la doctrina se transformó durante las generaciones siguientes. Moralmente, como ya he explicado, los derechos del individuo se vincularon cada vez más con el derecho a la libertad en una economía de mercado. Políticamente, la doctrina de Locke desplazó a la de los pensadores mencionados. La doctrina de Locke es tan importante para la moral como para la política, y por eso debemos ocuparnos ahora de ella.

Las ideas británicas en el siglo xviii

Los *Dos tratados sobre el gobierno*, de John Locke, se publicaron en 1690 con el propósito confesado de justificar la rebelión y revolución *whig* de 1688, que había llevado a Guillermo de Orange al trono inglés. Locke quería detener el nuevo régimen mostrando que la rebelión de los partidarios de Guillermo contra el rey Jacobo había sido legítima, mientras que la rebelión de los jacobitas contra el rey Guillermo en 1689 y después sería ilegítima. Así, Locke plantea una vez más las preguntas de Hobbes: "¿En qué consiste la autoridad legítima del soberano?", y "¿Cuándo, si es que alguna vez, se justifica la rebelión?"

Locke comienza, lo mismo que Hobbes, con un cuadro del estado de naturaleza. Pero el estado de naturaleza de Locke de hecho no es ni presocial ni premoral. Los hombres viven en familia y en un orden social establecido. Tienen propiedad y gozan de ella. Efectúan reclamaciones entre sí y admiten las pretensiones de los demás. Pero su vida tiene defectos. Todo ser racional tiene conciencia de la ley de la naturaleza; pero la influencia del interés y la falta de atención hacen que los hombres la apliquen con más rigor en el caso de los demás que en el de sí mismos, y los crímenes cometidos pueden quedar impunes por falta de una autoridad adecuada. No hay un árbitro imparcial que decida en las disputas entre los hombres, y por eso cada una de ellas tenderá a un estado de guerra entre las partes. Todas estas consideraciones hacen deseable la entrega de la autoridad a un poder civil en que se pueda confiar. De ahí el contrato. La finalidad del contrato es crear una autoridad adecuada para salvaguardar nuestros derechos naturales, y, según Locke, el más importante de los derechos es el de propiedad. Locke parte de una posición que no se diferencia mucho de la de Overton. La persona de un hombre y su propiedad están tan estrechamente vinculadas que su derecho natural a la libertad debe extenderse de una a otra. ¿A qué propiedad tengo derecho? A la que

he creado con mi trabajo. Un hombre no puede adquirir toda la propiedad de la que puede hacer uso gracias a su trabajo. Debemos recordar que se está hablando aquí de los derechos de un hombre en estado de naturaleza anterior a las leyes de la sociedad civil. Locke supone un estado de cosas en que la tierra carece de límites y la transferencia de propiedad aún no ha sido instituida. ¿Puede existir un estado de cosas semejante? "En el comienzo todo el mundo era América y aun más que ahora, porque no se conocía en ningún lado una cosa como el dinero."³⁶

¿Cuál es el efecto del contrato? Los hombres ceden a los poderes legislativo y ejecutivo la autoridad para sancionar y poner en vigencia las leyes que protegerán sus derechos naturales. Al hacer esto, a la vez transfieren esa autoridad y la limitan; porque si la autoridad civil no protege los derechos naturales, deja de ser una autoridad legítima. La garantía de que protegerá tales derechos se encuentra en la estipulación de que las únicas leyes válidas son las sancionadas por el voto mayoritario. Locke es el predecesor de la democracia liberal en este aspecto de su pensamiento. Pero precisamente este aspecto de su pensamiento plantea una dificultad. Las leyes están destinadas a la protección de la propiedad. ¿Quiénes son los poseedores de la propiedad? Aunque Locke sostiene que un hombre no podría enajenar de sí mismo el derecho a la libertad de su persona (cuya expresión legal incluye medidas tales como el *habeas corpus*), sí acepta que la propiedad es enajenable. El derecho inicial de un hombre se extiende sólo a la propiedad que su trabajo ha creado; pero con la riqueza así obtenida puede adquirir la propiedad de los otros y también sirvientes. Si adquiriere sirvientes, el trabajo de éstos crea propiedad para él. Por lo tanto, una gran desigualdad en la propiedad es consistente con la doctrina de Locke sobre un derecho natural a la propiedad. No es sólo esto, sino que Locke parece haberse dado cuenta del hecho de que más de la mitad de la población de Inglaterra carecía efectivamente de propiedad. ¿Cómo puede, entonces, reconciliar su idea del derecho de la mayoría a gobernar con su idea del derecho natural de propiedad? ¿No cae en la dificultad que se ha alegado en contra de los niveladores? Se ha dicho que si se hubiera aceptado el tipo de concesión que ellos defendían, la mayoría de los votantes hubieran decidido, en efecto, abolir incluso libertades civiles y religiosas como las que existían bajo el Parlamento y bajo Cromwell, y hubieran votado por la restauración de la monarquía. Así, y en contra de Locke, ¿no se podría sostener que la entrega del poder a la mayoría equivaldría a la entrega del poder a los muchos cuyo interés se encuentra en la abolición del derecho de los pocos a la pro-

piedad que han adquirido? Locke no plantea en ningún lado en forma explícita esta pregunta, y la razón de ello quizá sea que da por su- puesta una pregunta negativa. Y puede hacerlo porque supone que lo que la mayoría hará y aceptará es un gobierno oligárquico controlado por los propietarios y, en especial, por los grandes propietarios. ¿A qué se debe esta suposición? La respuesta quizá se encuentre en su doctrina del consentimiento tácito.

Locke escribe que "todo hombre que tenga alguna posesión o usufructo, o alguna parte de los dominios de un gobierno, otorga en esa forma su *consentimiento tácito*, y en la misma medida está obligado a obedecer las leyes de ese gobierno durante el usufructo, al igual que todos los demás, sea que se trate de una posesión de tierra, de él y sus herederos para siempre, o de un albergue por sólo una semana, o de un mero viajar libremente por la carretera; porque, en efecto, alcanza a la existencia de cualquiera dentro de los territorios de ese gobierno".³⁷ Así se deduce que el *giano errante* ha dado su consentimiento a la autoridad del gobierno, que puede por consiguiente incorporarlo legítimamente a sus fuerzas armadas. La doctrina de Locke es importante porque es la doctrina de todo Estado moderno que pretende ser democrático, pero que —como todo Estado— desea constreñir a sus ciudadanos. Aun si los ciudadanos no han sido consultados y no tienen medios para expresar su opinión sobre un tema dado, se sostiene que han consentido tácitamente a las acciones de los gobiernos. Además, se puede ver por qué los Estados democráticos modernos no tienen otra alternativa que recurrir a una doctrina semejante. Como la oligarquía "whig" de Locke, no pueden sino fundar su legitimidad sobre el consentimiento popular, y, lo mismo que en aquella, la mayoría de sus ciudadanos no tienen una verdadera oportunidad para participar en el proceso político, excepto en la forma más pasiva. Se deduce *o bien* que la autoridad reclamada por el gobierno de estos Estados no es auténtica, y que los individuos no están obligados, por lo tanto, a reconocerla, *o bien* que está legitimada por algún tipo de consentimiento tácito por parte de aquéllos. Para que esta última alternativa tenga validez, la doctrina del consentimiento tácito debe tener sentido, y desafortunadamente —para el Estado— no lo tiene. Pues las mínimas condiciones para que la palabra *consentimiento* tenga una aplicación significativa incluyen al menos que el hombre cuyo consentimiento se alega haya manifestado de alguna manera dicho consentimiento y que haya indicado en algún momento su comprensión de aquello en lo que ha consentido. Pero la doctrina del consentimiento tácito no satisface ninguna de estas condiciones.

La propia doctrina de Locke también se sostiene o cae juntamente con su particular versión del argumento de que los derechos naturales derivan de una ley moral que es captada por la razón. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* sostiene que aunque nuestras ideas morales derivan de la experiencia sensible, las relaciones entre estas ideas son tales que "la moralidad puede ser demostrada, lo mismo que la matemática". Las proposiciones de la moral pueden ser captadas como verdades indudables mediante un mero examen de los términos que contienen y las ideas expresadas por esos términos. ¿Cuáles son los términos morales claves? *Bueno* es lo que causa placer o disminuye el dolor; *malo* es lo que causa dolor o disminuye el placer. El bien moral es la adecuación de nuestras acciones a una ley cuyas sanciones son las recompensas del placer y los castigos del dolor. Hay tres clases de leyes: la divina, la civil y aquellas convenciones tácitamente establecidas con un criterio de consentimiento muy distinto del que aparece en el *Tratado* (pues ahora el consentimiento a "la ley de la opinión o reputación" se manifiesta por una aprobación *activa* de lo que la ley ordena o prohíbe).

Locke tiene predecesores y sucesores ingleses en este punto de vista de que los juicios morales se fundan sobre un examen racional de los conceptos morales. Lo característico de Locke es la forma en que bueno y malo se definen en términos de placer y dolor sin el abandono de esta visión semiplatónica de los conceptos morales. La alusión a Platón es importante: la idea de una semejanza entre los juicios morales y matemáticos se encuentra en los inmediatos predecesores de Locke, los platónicos de Cambridge, un grupo de metafísicos y moralistas anglicanos que incluyó a Benjamín Whichcote y a Henry More. More había sostenido en su *Enchiridion Ethicum* (1688) que los veintitrés principios morales fundamentales que enumera son verdades morales evidentes por sí mismas. Al examinarlos quizá nos veamos tentados de llegar a la conclusión de que la semejanza entre las verdades morales y matemáticas consiste en el hecho de que las pretendidas verdades morales resultan ser meras tautologías, cuando más definiciones de términos morales claves más bien que juicios que hacen uso de ellos. La primera de las verdades de More, por ejemplo, es que "bueno es lo que es complaciente, agradable y adecuado para una vida perceptiva o algún grado de esta vida, y lo que está asociado a la conservación del perceptor". La intención ha sido claramente la de dar una definición. Pero los filósofos ingleses que desde los platónicos de Cambridge en adelante sostuvieron que las distinciones morales se derivan de la razón en una forma similar a la de las distinciones matemáticas, no pueden ser caracterizados adecuadamente sólo en términos de una confusión entre el papel de las definiciones y el de los juicios morales sustan-

ciales. Frecuentemente cayeron en esta confusión; pero combinaron con ella una posición mucho más admisible, cuyo auténtico predecesor es por cierto Platón. Es la doctrina de que la condición de la captación de un concepto moral es la captación de los criterios de su aplicación correcta, y de que estos criterios carecen de ambigüedad y bastan para determinar la verdad de cualquier juicio moral. Sobre esta doctrina deben decirse dos cosas. En primer lugar, hace que los juicios morales se asemejen a los juicios empíricos tanto como hace que se asemejen a los matemáticos; si he captado los conceptos expresado en la palabra *rojo*, he captado los criterios para aplicar correctamente a un objeto la denominación de rojo. Los mismos platónicos de Cambridge podrían haber establecido esto, porque estaban igualmente ansiosos por resaltar el elemento a priori del conocimiento empírico. En segundo lugar, vale la pena observar que si este punto de vista es correcto, cuando dos hombres emiten un juicio distinto acerca de una cuestión moral siempre debe darse el caso de que por lo menos uno no ha llegado a captar el concepto pertinente y por eso no ha llegado a emplear correctamente la expresión moral pertinente. Pero esto parece por cierto ser un error. Cualquier explicación adecuada de los conceptos morales debe incluir una explicación más plausible del desacuerdo moral que ésta.

Sin embargo, éste no fue el motivo por el que los racionalistas éticos fueron atacados por sus contemporáneos. Anthony Ashley, el conde de Shaftesbury y discípulo de Locke, sostuvo que las distinciones morales no se eleccion por medio de la razón, sino por medio de un sentimiento moral. "Tan pronto como se advierte la acción, tan pronto como se discernen los afectos y pasiones humanas (y la mayor parte se disciernen tan pronto como se sienten), inmediatamente un ojo interior distingue y ve lo bello y bien formado, lo afable y admirable, aparte de lo deformado, lo vil, lo odioso o lo despreciable. Si estas distinciones tienen su fundamento en la naturaleza, ¿cómo es posible entonces no reconocer que el discernimiento mismo es natural y proveniente de la sola naturaleza?"³⁸ Así, un juicio moral es la expresión de una respuesta del sentimiento a una propiedad de la acción, lo mismo que—de acuerdo con el punto de vista de Shaftesbury—un juicio estético es la expresión de una respuesta semejante a las propiedades de las formas y figuras. Pero, ¿cuáles son las propiedades de las acciones que provocan una respuesta favorable más bien que una desfavorable? El hombre virtuoso es aquel que ha armonizado sus propias inclinaciones y afectos en una forma tal que las pone también en armonía con las inclinaciones y afectos de sus semejantes. La armonía es la gran propiedad moral. Entre lo que me satisface y lo que es bueno para los demás no

hay ningún conflicto. La tendencia *natural* del hombre es hacia la benevolencia. Para Shaftesbury, esto parece ser un simple hecho contingente. Y en cuanto tal es cuestionada por Bernard de Mandeville.

En *The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest* y en *The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits*, Mandeville ataca las dos proposiciones centrales de Shaftesbury: la de que la propensión natural del hombre es actuar en una forma altruista, y la de que el altruismo y la benevolencia ocasionan un beneficio social. En realidad, según Mandeville, el resorte de la acción es el propio interés egoísta y privado, y el bien público de la sociedad es el resultado de la indiferencia del individuo frente a todo bien que no sea el suyo. Es una feliz casualidad que la búsqueda del gozo y el lujo promueva la empresa económica, y que la promoción de la empresa económica eleve el nivel de la prosperidad general. Si los hombres fueran en realidad virtuosos en la forma en que lo supone Shaftesbury, la vida social no avanzaría en absoluto. La noción de que la virtud privada es un bien público se deriva de las pretensiones de virtud privada efectuadas por aquellos que desean ocultar sus intenciones egoístas detrás de profesiones morales con el fin de engrandecerse con más éxito.

Mandeville plantea así el segundo gran problema de la filosofía moral inglesa del siglo xviii. Si los juicios morales son una expresión del sentimiento, ¿cómo pueden ser algo más que la expresión de un interés personal? Si la acción moral se funda en el sentimiento, ¿qué sentimientos proporcionarían los resortes de la benevolencia? Desde Mandeville en adelante, los filósofos se dividen no sólo con respecto al problema de la oposición entre el sentimiento moral y la razón, sino también —aunque a veces implícitamente más que explícitamente— sobre la forma correcta de responderle. Francis Hutcheson, el más grande de los teóricos del sentimiento moral entre Shaftesbury y Hume, simplemente eludió la dificultad. El sentimiento moral es el que percibe aquellas propiedades que despertan las respuestas del sentimiento moral (también hay un sentimiento estético, que mantiene con la belleza la misma relación que el sentimiento moral con la virtud). Las propiedades que suscitan una respuesta grata y aprobadora son las de la benevolencia. No aprobamos las acciones en sí mismas, sino las acciones como manifestaciones de los rasgos del carácter, y nuestra aprobación parece consistir simplemente en la suscitación de la respuesta adecuada. Pero, ¿por qué damos nuestra aprobación a la benevolencia y no al interés personal? Hutcheson no responde a esta pregunta y se limita a decir que lo hacemos. Igualmente, cuando se refiere a la benevolencia como la totalidad de la virtud, su punto de vista descansa sobre una mera aserción. Vale la pena observar que en su explicación de la elección Hutcheson nunca se coloca en el lugar del agente. Se expresa

como un observador puramente exterior, y así tendría que hacerlo cualquiera que participara de sus puntos de vista. En el transcurso de esta exposición aparece por vez primera en la historia de la ética una frase famosa. Hutcheson afirma que "la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante",³⁰ y así se convierte en el padre del utilitarismo.

La razón por la que no podemos esperar en Shaftesbury o en Hutcheson una respuesta adecuada a Mandeville es bastante clara. Ambos asemejan la ética a la estética, y ambos se preocupan más bien por describir la naturaleza de nuestra respuesta a las acciones virtuosas que para clarificar la forma en que los juicios pueden ofrecernos razones para actuar de una manera y no de otra. Ambos se expresan más bien desde la perspectiva del crítico de la acción que desde la del agente. Por lo tanto, ninguno está obligado a proporcionarnos una explicación de cómo el razonamiento puede ser práctico, o una teoría adecuada de los móviles. Aunque estos defectos son suplididos de alguna manera por los dos más grandes moralistas ingleses del siglo xviii, éstos degeneradamente dividieron, por así decirlo, los problemas entre ellos y por eso no solucionaron ninguno. Butler aborda el problema del razonamiento moral, pero nunca se pregunta —o más bien se pregunta y responde en la forma más esquemática e insatisfactoria— cómo puede pesar este tipo de argumentación en los agentes humanos. Hume trata de ofrecer una adecuada explicación de los móviles, pero se ocupa en forma inapropiada del razonamiento moral. Tampoco se pueden suplir las muchas deficiencias mediante una reunión de ambos, ya que lo que cada uno ofrece queda distorsionado por lo que omite.

Joseph Butler (1692-1752), obispo de Durham, negó por lo menos dos de las posiciones centrales de Hutcheson. Parte de una posición más cercana a la de Shaftesbury, y sostiene que tenemos una variedad de "apetitos, pasiones y afectos". La benevolencia es un mero afecto, entre otros, que debe ocupar la posición que merece pero nada más. Considerarla como la totalidad de la virtud, al modo de Hutcheson, no es sólo un error, sino un error pernicioso. Lleva a considerar el criterio de la promoción de la futura felicidad de la humanidad como el criterio por el que se deben juzgar mis acciones actuales. El uso de este criterio autorizaría cualquier tipo de crimen o injusticia, siempre y cuando pareciera probable que con ello se promueve a largo plazo la felicidad del mayor número. Esta objeción de Butler se divide realmente en dos partes. Crece que no podemos estar de hecho lo suficientemente seguros con respecto a las consecuencias de nuestras acciones como para

justificar las acciones presentes por sus consecuencias futuras, y cree que el carácter moral de las acciones es y debe ser independiente de las consecuencias. Un utilitarista bien podría replicar a la primera de estas aseveraciones indicando que el criterio de la mayor felicidad sólo tiene aplicación en la medida en que se pueden predecir verdaderamente las consecuencias. El debate entre él y Butler se convierte entonces en la discusión fáctica sobre la mayor o menor confianza que puede asignarse a la predicción de las consecuencias. Por lo tanto, el punto esencial de la controversia se encuentra en la segunda aseveración de Butler. ¿Hay acciones que deben realizarse o prohibirse con independencia de sus posibles consecuencias?

La explícita respuesta de Butler a esta pregunta forma parte de la totalidad de su doctrina. El error cometido por filósofos tan distintos como Mandeville y Hutcheson es la suposición de que la benevolencia y el amor a sí mismo se oponen. El amor a sí mismo es el deseo de la propia felicidad, pero la naturaleza humana tiene una constitución tal que parte de nuestra felicidad se deriva de la satisfacción de nuestro deseo de ser benevolentes con los demás. Una tolerancia excesiva con respecto a los apetitos incompatibles con la benevolencia nos conduce a la infelicidad y sería una negación del amor a sí mismo. Sin embargo, los hombres se abandonan a semejantes pasiones y afectos "para caer en un daño y en una ruina conocidos, y en contradicción directa con su interés real y manifiesto y los llamados más fuertes del amor a sí mismo". ¿Cómo evitamos un daño y ruina semejantes? Por medio de la reflexión racional: necesitamos que nos guíe un amor a sí mismo "sereno" y "razonable". Pero, ¿cómo razona el amor a sí mismo razonable?

"Hay un principio superior de reflexión o conciencia en cada hombre, que distingue entre los principios internos de su corazón, lo mismo que entre sus acciones externas."⁴⁰ El amor a sí mismo razonable consiste en gobernar nuestras acciones de acuerdo con una jerarquía de principios que define a la naturaleza humana y en que consiste su bien. No hay ningún choque entre el deber y el interés, ya que el cumplimiento de las acciones que debemos realizar y la abstención de las acciones prohibidas asegurará nuestra felicidad. Pero, ¿cómo sabes qué acciones se ordenan y prohíben? Aquí el argumento se vuelve completamente oscuro a causa de su circularidad. Debo realizar las acciones que satisfacen mi naturaleza de ser moral y racional; mi naturaleza de ser moral y racional se define con referencia a mi adhesión a ciertos principios, y estos principios exigen obediencia porque las acciones que ordenan satisfacen de hecho mi naturaleza de ser moral y racional.

⁴⁰ *Fifteen Sermons*, 2, 8.

¿Qué sucede si no realizo estas acciones? ¿Sostiene Butler, como cuestión de hecho, que siempre será infeliz en caso de ser inmoral? Indudablemente será infeliz si tengo una razón moral bien instruida. Pero quizá no me vea perturbado si de hecho no llego a reconocer la autoridad de una conciencia auténtica. Aunque Butler considera que esto sería más bien una excepción que la regla, puede resultar que el deber y el interés no coincidan exactamente en lo que a la vida en este mundo presente se refiere. La providencia de Dios asegura esta coincidencia en el mundo futuro; pero aunque esto sea así, en lo que se refiere al presente, mi deber y mi felicidad no coinciden necesariamente. Por lo tanto, la satisfacción de mi naturaleza de ser razonable y moral no coincide exactamente con mi felicidad en sentido filosófico. ¿Cómo se manifiesta, entonces, el criterio del deber? A esta altura, Butler no advierte la circularidad del argumento porque pasa de la argumentación a la retórica. La retórica es magnífica, pero sigue siendo retórica. "Si tuviera tanta fuerza —dice aludiendo a la conciencia— como razón, si tuviera tanto poder como autoridad manifiesta, gobernaría al mundo en forma absoluta."⁴¹

El aspecto valioso de Butler es haber reavivado la noción griega del razonamiento moral determinado por premisas que aluden a lo que satisface o no nuestra naturaleza de animales racionales. El aspecto defectuoso reside en la omisión de toda justificación para la forma en que presenta nuestra naturaleza. Este defecto se remonta, por lo menos, a dos fuentes: la teología de Butler y su individualismo. La teología es perrinosa porque le permite recurrir al mundo eterno para compensar el desequilibrio entre el deber y el interés en el mundo temporal. El individualismo se manifiesta en su exposición de la naturaleza humana, que se expresa en términos de la conciencia de sí del individuo singular. Compárese con Aristóteles, cuya teoría de la naturaleza humana y de lo que ha de satisfacerla presupone cierto tipo de marco social. O bien, si pensamos en Platón, cuya explicación de la justicia como un estado interno en que el principio racional gobierna el apetito parece ser similar a la de Butler, debemos recordar que la justicia del estado interno se relaciona con una forma de vida en una sociedad dada. Una comparación con Platón y Aristóteles sugiere por cierto un diagnóstico general de las dificultades de la filosofía moral inglesa del siglo XVIII.

La sociedad europea tradicional heredó de los griegos y del cristianismo un vocabulario moral en el que juzgar una acción como buena era considerarla como la acción de un hombre bueno, y juzgar a un hombre como bueno era considerar que manifestaba ciertas disposiciones (*virtudes*) que le permitían desempeñar cierto tipo de papel en

⁴¹ *Ibid.*, 2, 14.

cierto tipo de vida social. La aceptación de este tipo de vida social como norma por la que se juzgan las acciones no se establece dentro del sistema moral, sino que constituye el presupuesto de todos los juicios morales. La vida social real siempre se apartó mucho de las normas, pero no tanto como para impedir que fuera considerada como un reflejo imperfecto de éstas. Pero la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo, generado parcialmente por el protestantismo y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente. Esto tuvo por consecuencia una redefinición de los términos morales. La felicidad ya no se define en términos de las satisfacciones que se comprenden a la luz de los criterios que gobiernan una forma de la vida social, sino en términos de la psicología individual. Puesto que una psicología semejante no existe aún, tiene que ser inventada. De ahí que se encuentre en todo filósofo moral del siglo xviii un aparato de apetitos, pasiones, inclinaciones y principios. Pero a pesar de toda esta construcción psicológica, la *felicidad* sigue siendo un término clave difícil para la filosofía moral, aunque sólo sea porque con demasiada frecuencia lo que evidentemente nos haría felices coincide con lo que evidentemente *no* debemos hacer. Por consiguiente, hay una inestabilidad en la historia de la discusión moral que se manifiesta en una oscilación entre el intento de definir la moralidad en términos de las consecuencias que conducen a la felicidad y el intento de definirla en términos que nada tienen que ver con las consecuencias o la felicidad. En la medida en que la teología sobrevive como una fuerza social influyente puede ser invocada para unir la virtud y la felicidad en un mundo distinto de éste. Pero la teología se convierte cada vez más en la víctima de su medio.

En un escritor como Butler, la invocación a la providencia divina es razonablemente sofisticada. En figuras menores como Abraham Tucker o el archidiácono William Paley, Dios ha sido transformado claramente de un objeto de reverencia y veneración en un dispositivo para cubrir vacíos en la argumentación filosófica que no pueden ser llenados de otra manera. Pero la misma crudeza de sus puntos de vista contribuye a aclarar el problema. Tucker, en *The Light of Nature Pursued*, sostuvo, en primer lugar, que los hombres siempre se limitan a buscar satisfacciones privadas, y, en segundo lugar, que la regla moral básica es que todos debemos trabajar por el bien de todos los hombres para aumentar la cantidad de satisfacción en el universo, sea nuestra o de los demás. Su tarea fundamental, por lo tanto, consiste en mostrar cómo hombres constituidos de acuerdo con su primera conclusión pueden aceptar su segunda conclusión como regla de vida.

La solución de Tucker indica que si trabajo en una forma tal que aumento la felicidad de todos los hombres, entonces Dios ha asegurado, en efecto, que toda la felicidad que ha existido, existe y existirá, está depositada, como lo dice Tucker, en el "banco del universo". Dios ha dividido esta felicidad en partes iguales —iguales porque la corrupción original hace que todos carezcamos por igual de méritos— para ser asignadas en razón de una por persona. Me hago merecedor de mi parte al trabajar por el aumento del capital común. Al aumentar este capital aumenta también mi propia parte. Soy, en efecto, un accionista en una empresa cósmica anónima de la que Dios es el gerente no remunerado.

Es importante este modo de considerar la felicidad como si fuera cuantitativa lo mismo que el dinero. También lo es su manera de tratar la teología como si estuviera destinada meramente a proporcionar una información adicional que el inversor prudente, en aras de su propia felicidad, tomará en cuenta al proyectar sus acciones. En ambos aspectos fue imitado por Paley, quien cree que el reinado de la moralidad ha sido provisto por la voluntad divina y que el móvil de la moralidad es nuestra propia felicidad, y muy especialmente nuestra felicidad eterna. El hecho decisivo en relación con Paley y con Tucker es que ambos se comprometen lógicamente con la idea de que si Dios no existe, no habría ninguna razón valedera para dejar de ser completamente egoísta. No señalan tanto una distinción entre la virtud y el vicio sino que más bien la eliminan. Lo que normalmente llamamos vicio o egoísmo resulta ser un mero egoísmo a corto plazo, imprudente y mal calculado, frente a un prudente egoísmo a largo plazo.

Los apologistas religiosos señalan con tanta frecuencia que la religión es un fundamento necesario para la moralidad que vale la pena insistir en el alivio que uno debe experimentar al apartarse de los estrechos y mezquinos escritos de clérigos como Paley y Tucker (aunque no Butler, por supuesto) y pasar a ocuparse de las agudas y generosas observaciones de un escritor irreligioso y escéptico que tendería que ser considerado como el más grande de todos los moralistas ingleses si no hubiese sido escocés. David Hume tenía un carácter atractivo poco común en un filósofo de la moral. "En general — escribe Adam Smith después de su muerte en 1776—, siempre lo he considerado, durante su vida y después de su muerte, como lo más cercano a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso que quizás admita la naturaleza de la debilidad humana." El dijo de sí mismo que era "un hombre de índole apacible; con dominio sobre mi carácter; de humor alegre, abierto y social; capaz de relacionarme con los demás; poco dispuesto a la enemistad, y de gran moderación en todas mis pasiones. Aun mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante, nunca enturbió mi humor, a pesar de mis frecuentes

desengaños". Sus dos desengaños principales fueron la fría acogida que recibieron las dos obras que contienen su filosofía moral. En 1738, el *Tratado sobre la naturaleza humana* "salíó muerto de nacimiento de la imprenta"; en 1752, la *Investigación sobre los principios de la moral* "entró inadvertida en el mundo".

Hume se inició bajo la influencia de Hutcheson; pero si bien sigue a Hutcheson en su rechazo de la ética racionalista, los argumentos con los que desarrolla su propia posición son originales y mucho más poderosos que los de Hutcheson. Según Hume, los juicios morales no pueden ser juicios de razón porque la razón nunca puede impulsarnos a la acción, mientras que todo el sentido y finalidad del empleo de juicios morales es guiar nuestras acciones. La razón se ocupa de las relaciones entre las ideas, como en la matemática, o de cuestiones de hecho, y en ninguno de los dos casos puede incitarnos a actuar. No nos vemos impulsados a actuar porque la situación sea tal o cual, sino por las perspectivas de placer o dolor que ofrece lo que es o será la situación. Las perspectivas de placer y dolor excitan las pasiones y no la razón. La razón puede informar a las pasiones sobre la existencia del objeto que buscan y sobre los medios más económicos y efectivos de alcanzarlo, pero no puede juzgarlas o criticarlas. Se infiere sin paradoja alguna que "no es contrario a la razón preferir la destrucción de todo el mundo al rasguño de mi dedo". La razón no puede pronunciarse de ninguna manera entre las pasiones. "La razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y no puede aspirar a ninguna otra función que la de servir y obedecerlas."⁴² No podemos descubrir el fundamento para la aprobación o desaprobación moral en ninguna de las distinciones o relaciones que puede captar la razón. Considérese el incesto en los animales o el efecto de un vástago que destruye al roble original. No juzgamos estos casos del mismo modo que juzgamos el incesto en los seres humanos o el parricidio. ¿Por qué? No porque los animales o el árbol carezcan de razón para darse cuenta de que lo que hacen está mal. Si la función de la razón es discernir que lo que se hace está mal, lo que se hace debe estar mal con independencia de nuestro discernimiento de que es así. Pero de ninguna manera consideramos capaces de virtud y vicio a árboles y animales. Por lo tanto: puesto que nuestra captación racional de las relaciones entre árboles y animales no difiere de nuestra captación racional de las relaciones entre los seres humanos, el juicio moral no puede fundarse sobre la captación racional. "La moralidad, por consiguiente, pertenece más bien a la esfera del sentimiento que a la del juicio."⁴³ "Tómese cualquier acción reconocida como viciosa: por ejem-

plo, el asesinato premeditado. Examínese desde todos los ángulos y véase si es posible encontrar ese hecho o existencia real que se denomina vicio. De cualquier forma que se la considere sólo se advierten ciertas pasiones, móviles, voliciones y pensamientos. No hay ningún otro hecho en la situación. El vicio se nos escapa por completo en la medida en que nos limitamos a considerar el objeto. No se lo puede encontrar hasta que se dirige la reflexión al propio interior y se encuentra un sentimiento de desprobación que surge en uno mismo con respecto a la acción. Aquí hay una realidad, pero se trata de un objeto del sentimiento y no de la razón. Se encuentra en uno mismo y no en el objeto."⁴⁴ "Tener conciencia de la virtud no es más que sentir una particular satisfacción ante la contemplación de una persona. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración."⁴⁵

¿Quiénes son aquí los blancos de Hume? No son sólo los filósofos racionalistas como Malebranche, Montesquieu y Wollaston, aunque éstos no son descuidados. En una famosa nota a pie de página se llama la atención sobre William Wollaston, el autor deista de *The Religion of Nature Delineated* (1722). Wollaston fue el autor de la ingeniosa, pero perversa teoría de que la distinción que la razón capta entre la virtud y el vicio no es más que la distinción entre lo verdadero y lo falso. Toda maldad es una especie de mentira, y la mentira es la afirmación o representación de lo que es falso. La afirmación de que algo está mal es, simplemente, la afirmación de que es una mentira. El robo es malo porque implica representar lo que pertenece a otra persona como propio al considerarlo como si perteneciera a uno mismo. El adulterio es malo porque al tratar a la esposa de otro como si fuera la propia se la representa como si fuera la propia. Hume destruye esta teoría en una forma espléndida. En primer lugar, señala que convierte la maldad del adulterio en la falsa impresión que da de las propias relaciones matrimoniales, y por eso acarrea la consecuencia de que el adulterio no es malo siempre y cuando se cometa sin ser observado. Y en segundo lugar, Hume indica que la teoría impide, en caso de ser verdadera, explicar por qué la mentira es mala. Pues la noción de maldad ya ha sido explicada en términos de la noción de mentira. En todo caso, Wollaston confundió la mentira (que implica la intención de engañar) con la simple afirmación de lo que de hecho es falso. Pero Hume se preocupa por establecer un tipo de argumentación que tenga una aplicación más general. Quiere demostrar que las conclusiones morales no pueden basarse en nada que la razón pueda establecer, y que es lógicamente imposible que alguna auténtica o pretendida verdad fáctica

⁴² *Tratado sobre la naturaleza humana*, II, 3, 3.
⁴³ *Ibid.*, III, 1, 2.

⁴⁴ *Ibid.*, III, 1, 1.
⁴⁵ *Ibid.*, III, 1, 2.

pueda proporcionar una base para la moralidad. Así, se dedica a re-
futar una ética con base teológica tanto como el racionalismo.

Cuando Hume se estaba muriendo fue visitado por su amigo, el
piadoso y lascivo Boswell, que estaba ansioso por ver el arrepentimiento
del gran escéptico en su lecho de muerte. Hume decepcionó a Boswell
al permanecer inmune a los consuelos del teísmo o la inmortalidad, pero
éste ha dejado un espléndido relato de su conversación. "Le pregunté si
no había sido religioso cuando era joven. Contestó que sí y que había
leído el *Whole Duty of Man* y redactado un resumen del catálogo de
vicios que aparecía al final del libro con el fin de examinarse de acuerdo
con él, omitiendo el robo y el asesinato y otros vicios frente a los que
no se le presentaba ninguna opción, ya que no estaba inclinado a come-
terlos."

El *Whole Duty of Man* fue una obra de devoción popular del siglo
XVII, escrita probablemente por el teólogo realista Allestree. Está lleno
de razonamientos en que las premisas son fácticas, en el sentido de que
Dios ha hecho algo o nos ha dado algo; y las conclusiones son morales,
en el sentido de que, por lo tanto, debemos realizar algún deber par-
ticular. Así se sostiene que "si alguien se aflige por algo que puedo
proporcionarle, esa aflicción suya me coloca en la obligación de satisfa-
erlo, y esto con respecto a toda suerte de acontecimientos. Ahora bien,
el fundamento de que sea una obligación es que Dios me ha dado capa-
cidades no sólo para su propio uso, sino para el mejoramiento y bene-
ficio de los demás".⁴⁶ Hume resume su oposición a tales argumentos
en un famoso pasaje: "No puedo dejar de añadir a estos razonamientos
una observación que quizá se considere de alguna importancia. En to-
dos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora siempre
he observado que el autor procede por algún tiempo según la forma
ordinaria de razonar y establece la existencia de Dios o hace observa-
ciones sobre los asuntos humanos. Pero de repente me sorprendo al ver
que en lugar de *es* y *no es*, las cópulas usuales de las proposiciones, no
doy con ninguna proposición que no esté conectada con un *debes* o
no debes. Este cambio es ir perceptible; pero tiene, sin embargo, con-
secuencias extremas. Como este *debes* o *no debes* expresa una nueva
relación o afirmación es necesario que sea observado y explicado, y que
al mismo tiempo se ofrezca una razón para lo que parece totalmente
inconcebible, es decir, cómo esta nueva relación puede deducirse de
otras que son completamente distintas de ella. Pero como los autores
comúnmente no toman esta precaución, me atrevo a recomendarla a los
lectores y estoy persuadido de que este pequeño cuidado podría des-
truir todos los sistemas vulgares de la moralidad y dejarnos ver que

⁴⁶ *Whole Duty of Man*, Sunday XIII, sección 90.

la distinción entre la virtud y el vicio no se funda meramente en las
relaciones entre los objetos, ni es percibida por la razón."⁴⁷

¿Cómo quiso Hume que se entendiera este pasaje? Ha sido interpre-
tado casi universalmente como si afirmara la existencia de dos clases
de afirmaciones—fácticas y morales—cuya relación es tal que ningún
conjunto de premisas fácticas puede implicar una conclusión moral.
Esto se ha considerado como un caso especial de la verdad lógica más
general de que ningún conjunto de premisas fácticas puede implicar
una conclusión valorativa. ¿Cómo definen *moral* y *valorativo* los auto-
res que suponen no sólo que éste ha sido el sentido de Hume sino también
que se trata de un descubrimiento decisivo sobre la lógica del discurso
moral? No pueden *definir* ni *moral* ni *valorativo* mediante la noción de
no ser implicado por premisas fácticas. Si lo hicieran, no podrían con-
siderar el pretendido descubrimiento de que las conclusiones morales
no pueden estar implicadas en premisas fácticas más que como una
tautología del tipo más insignificante. Tampoco es plausible *definir*
moral, e incluso *valorativo*, en términos de su función de guiar o no
guiar la acción, si la definición ha de permitirnos contraponer estos tér-
minos a *fáctico*. Es evidente que aseveraciones puramente fácticas como
"La casa se está incendiando" o "Te hongo que usted está por comer
es venenoso", son capaces de guiar la acción. ¿Cómo ha de entenderse,
entonces, la posición de ellos? Quizá de la siguiente manera.

La expresión "Tú debes" ofrece aspectos muy complejos. Difiere del
modo imperativo de los verbos a los que se aplica por lo menos de dos
maneras que se relacionan. La primera y fundamental es que el uso
de *debes* implicó originalmente la capacidad del hablante para sus-
tentar su *debes* con una razón, mientras que el uso del simple imperativo
no contiene ni contenía una implicación semejante. Las razones que
pueden emplearse para sustentar un *debes* son de distinto tipo: "Tú
debes hacer eso si quieres alcanzar tal y cual cosa"; o "Tú debes porque
eres un jefe (tutor, sereno)", etcétera. Como el *debes* del "Tú debes" se
apoya en razones siempre tiene un campo de aplicación que va más allá
de la persona a la que se dirige inmediatamente, es decir, se aplica a
toda la clase de personas con respecto a las cuales tiene vigencia la razón
implicada o afirmada (la clase de los que quieren lograr tal y cual cosa
y la clase de los jefes en los dos ejemplos). Ésta es la segunda diferencia
entre *debes* y los imperativos.

En esta situación original, lo que distinguí al *debes* moral de otros
usos fue el tipo de razón implicado o dado en apoyo del mandato.
Dentro de la clase pertinente de razones habla varias especies: por ejem-
plo, "Tú debes hacer esto si quieres vivir de acuerdo con este ideal"

⁴⁷ *Tratado*, III, I, 1.

(ser un hombre magnánimo, un perfecto caballero medieval o uno de los santos) y "Tú debes hacer esto si quieres cumplir tu función de...". Pero a medida que los ideales comparidos y las funciones aceptadas desaparecen en la era del individualismo, los mandatos tienen una sustentación cada vez menor. El fin de este proceso es la aparición de un "Tú debes..." no sustentado en razones, que anuncia el vacío de las reglas morales tradicionales en lo que se refiere a los fines, y que se dirige a una clase limitada de personas. Para este *debes* se reclama el título de *el deber ser* moral. Tiene dos propiedades: nos dice lo que tenemos que hacer como si fuera un imperativo, y se dirige a cualquiera que esté en las circunstancias pertinentes. Si se responde a este uso de "Tú debes" preguntando: "¿Por qué debo?", la única contestación posible en última instancia es: "Simplemente debes", aunque pueda haber una forma inmediata de réplica en que algún mandato particular se deduce de un principio general que contiene el mismo *debes*.

Es evidente que este *debes* no puede ser deducido de ningún *es*; y como probablemente apareció por vez primera en el siglo xviii, quizá sea el *debes* al que se refiere Hume. Una lectura atenta del pasaje nos aclara si Hume afirma que el paso del *ser* al *deber ser* exige un gran cuidado o si señala que de hecho es lógicamente imposible. O sea: no resulta claro si llega a la conclusión de que la mayor parte de los tránsitos del *ser* al *deber ser* han sido falaces, o si infiere que un paso semejante ha de ser necesariamente falaz. Algún apoyo muy limitado para preferir la primera interpretación a la segunda quizá pueda extraerse del hecho de que en la propia filosofía moral de Hume se efectúa claramente el tránsito del *ser* al *deber ser*. Pero no debe darse demasiada importancia a esto, ya que Hume es un autor notablemente incoherente. Sin embargo, ¿cómo realiza Hume este paso?

Como ya hemos visto, Hume sostiene que cuando llamamos virtuosos o viciosos a una acción estamos diciendo que despierta en nosotros un cierto sentimiento o que nos complace de cierta manera. ¿De qué manera? Hume deja sin responder esta pregunta. Pasa a explicar por qué tenemos las reglas morales que tenemos y por qué juzgamos virtuoso a *esto* más bien que a *aquello*. Los términos básicos de esta explicación son la utilidad y la simpatía. Considérese, por ejemplo, la explicación que da Hume de la justicia en el *Tratado*. Comienza preguntando por qué aceptamos y obedecemos reglas que frecuentemente nos convendría violar. Niega que estemos constituidos por naturaleza en una forma tal que tengamos una preocupación natural por el interés público más bien que por el privado. "Puede afirmarse que no hay tal pasión en las mentes humanas como el amor a la humanidad, meramente en cuanto tal, con independencia de las cualidades personales, de los servicios,

o de la relación con uno mismo."⁴⁸ Si el interés privado nos lleva a burlarnos de las reglas y no tenemos ninguna preocupación natural por el interés público, ¿cómo surgen las reglas? En razón de que es un hecho que sin reglas de justicia no habría propiedad estable y, sin duda, dejaría de haber propiedad, ha sido creada una virtud artificial: la de someterse a las reglas de la justicia. Manifestamos esta virtud quizá no tanto porque tengamos conciencia de los beneficios que derivan de nuestra observación de las reglas sino porque tenemos conciencia del daño que sufriríamos si otros las transgreden. El beneficio a largo plazo proviene de la insistencia en el cumplimiento estricto de las reglas siempre supere el beneficio a corto plazo que se obtiene al violarlas en una ocasión particular.

En la *Investigación*, la naturaleza humana aparece menos interesada en sí misma. "Parece también que en nuestra aprobación general del carácter y los modales, la tendencia útil de los intereses sociales no nos impulsa por alguna consideración del interés propio, sino que tiene una influencia mucho más amplia y universal. Parece que una tendencia al bien público y a la promoción de la paz, la armonía y el orden en la sociedad siempre nos coloca —al afectar los principios benevolentes de nuestra disposición— del lado de las virtudes sociales."⁴⁹ Pero lo que resulta claro es que Hume elabora un cuadro alterado de la naturaleza humana ante la necesidad de proporcionar el mismo tipo de explicación y justificación de las reglas morales. Estamos constituidos de tal manera que tenemos ciertos deseos y necesidades, y éstos se ven favorecidos por el mantenimiento de las reglas morales. De ahí su explicación y justificación. En una explicación semejante comenzamos por cierto con unas y terminamos con un *debes*.

Hume es moralmente un conservador en la mayor parte de sus consideraciones. Su punto de vista escéptico sobre la religión lo llevó a atacar la prohibición del suicidio pero en general es un vocero del *statu quo* moral. La falta de castidad en las mujeres es más inmoral que en los hombres, porque puede producir una confusión sobre los herederos y poner en peligro los derechos de propiedad. La obligación natural de comportarse reclamante no es tan fuerte entre los príncipes en sus transacciones políticas como entre los individuos particulares en sus transacciones sociales, ya que la ventaja que puede obtenerse al obedecer a las reglas es mucho más grande entre los individuos de un Estado que entre los soberanos que están a la cabeza de los Estados. Confesadamente, Hume se dedica sobre todo a explicar por qué tenemos las reglas que tenemos y no a una tarea de crítica. Aquí precisamente reside su debilidad.

⁴⁸ *Ibid.*, III, 2, 1.

⁴⁹ *Investigación sobre los principios de la moral*, V, 2.

Hume considera dadas las reglas morales, en parte porque considerada la naturaleza humana. Aunque historiador, fue esencialmente un pensador ahistorico. Los sentimientos, los afectos, las pasiones no son problemáticos y no pueden criticarse. Simplemente tenemos los sentimientos que tenemos. "Una pasión es una existencia original." Pero los deseos, emociones, etcétera, no son meros sucesos: no son sensaciones. Pueden, en grados diversos, ser modificados, criticados, rechazados, desatrollados, etcétera. Esta situación no es examinada seriamente ni por Hume ni por sus sucesores.

Richard Price, un ministro de la secta de los unitarios, fue quizás el más importante de los sucesores inmediatos de Hume. Price sostiene en su *Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals* (1757) que las distinciones morales tienen un fundamento intelectual en la forma en que lo indicaron los racionalistas, y que la captación de los primeros principios de la evidencia propia que poseen. *Debes*, y otros términos morales semejantes, no pueden explicarse en función de un estado del sentimiento, en parte porque siempre puedo preguntar: "¿Debo tener este sentimiento?" Si se me pide que justifique mis juicios, sólo puedo evitar una viciosa regresión al infinito si admito que hay algunas acciones que se aprueban en última instancia, y para cuya justificación no puede darse ninguna razón. Si se me pide que explique el concepto de deber u obligación, sólo puedo responder que su significado es evidente para cualquier ser racional. Los conceptos básicos de bien y mal son "ideas simples" no susceptibles de un análisis ulterior.

Después de Hume, el único otro moralista digno de nota es su amigo el economista Adam Smith. Lo mismo que Hume, Smith invoca la simpatía como fundamento de la moral. Hace uso de una imagen que también aparece en Hume: el imaginario espectador imparcial de nuestras acciones que proporciona la norma por la cual han de ser juzgadas. Smith disiente con Hume sobre la cuestión de la utilidad. Cuando aprobamos moralmente la conducta de un hombre lo hacemos primordialmente porque es adecuada o apropiada y no porque sea útil. El discernimiento de la propiedad en nuestras propias acciones es la guía para la conducta correcta; o, más bien, debemos preguntar si el espectador imaginario consideraría apropiadas nuestras acciones. Así salvamos las parcialidades del amor a sí mismo. Los detalles de la exposición de Smith están llenos de interés. Su tesis central nos deja con la dificultad que encontramos en escritores anteriores. Dada la explicación psicológica de la naturaleza humana que ha sido propuesta, ¿por qué debemos asumir la actitud que tomamos con respecto a los preceptos morales? Si necesitamos preceptos morales para corregir el amor a sí mismo, ¿cuál es la naturaleza de esta necesidad presente en nosotros?

Toda la dificultad surge de la forma en que la exposición se presenta en dos etapas. En primer lugar, se caracteriza la naturaleza humana, y las reglas morales se introducen como un apéndice y han de ser explicadas como expresiones de la naturaleza ya especificada o medios para su satisfacción. Pero la naturaleza humana que se especifica es una naturaleza humana individualista, indócil a las reglas morales. Y en todo caso, ¿no nos encontramos de vuelta con una nueva forma del error cometido por los sofistas y Hobbes? ¿Podemos realmente caracterizar a los individuos con independencia y anterioridad a su adhesión a ciertas reglas?

Los sucesores de Hume y Adam Smith en la filosofía escocesa tienen poco que decirnos. Thomas Reid fue un racionalista dentro del espíritu de Price. James Beattie, Dugald Stewart y Thomas Brown pertenecen a la clase de críticos de Hume atacados por Kant a causa de sus incompleciones epistemológicas de aquél. En otras partes, en efecto, hemos de encontrar las más altas realizaciones del siglo XVIII en ética. Pero la esterilidad de los sucesores de Hume no es accidental. Habían heredado un conjunto de problemas insolubles. No es sorprendente que hayan afirmado, como Stewart, la existencia de percepciones morales evidentes por sí mismas; o señalado, como Brown, que Dios ha creado nuevas emociones en forma tal que aprobamos lo que es más prudente aprobar. Semejantes invocaciones a la evidencia, contenidas en todos sus argumentos, constituyen, en el mejor de los casos, estrategias defensivas para cualquier posición moral que sea considerada parte del sentido común. Y puesto que el sentido común no es más que una amalgama de claridades y conclusiones pasadas, es improbable que los defensores del sentido común nos iluminen.

Burke, a toda voz en de Maistre— es la réplica del conservadurismo a Rousseau. Hay un modelo recurrente en la historia de Occidente desde el siglo xviii en adelante en que todo fracaso de importancia en la lucha de la humanidad por el mejoramiento y liberación de sí misma es recibido como una nueva demostración del dogma del pecado original. El tono cambia: un Reinhold Niebuhr sobre el fracaso de la Revolución Rusa es muy diferente de un de Maistre sobre el fracaso de la Revolución Francesa. Pero el capital dogmático en el negocio es el mismo. Una de las virtudes cardinales de Rousseau es haber pedido una explicación de los males específicos de la vida humana, y haber abierto así el camino para que la esperanza sociológica reemplace a la desesperación teológica. Sin embargo, Rousseau mismo era pesimista: el descubrimiento de las condiciones que constituyen el requisito empírico previo para la reforma social puede conducir por sí mismo al pesimismo. Y al especificar las condiciones climáticas, económicas y sociales previas a la democracia se ve obligado a llegar a la conclusión de que sólo un pueblo en Europa está capacitado para ella: los corsos.

14

Kant

Kant se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la historia de la ética. Quizá para la mayoría de los autores posteriores, incluso para muchos que conscientemente son antkantianos, la ética se define como tema en términos kantianos. Para muchos que nunca han oído hablar de la filosofía, y mucho menos de Kant, la moralidad es aproximadamente lo que era para Kant. La razón de esto sólo puede insinuarse cuando se haya comprendido lo que Kant dice. Pero al comenzar se tiene que poner en claro una cuestión muy general con respecto a Kant. En cierto sentido fue a la vez un típico y supremo representante de la Ilustración: típico a causa de su creencia en el poder del razonamiento valiente y en la eficacia de la reforma de las instituciones (cuando todos los Estados sean repúblicas no habrá más guerras); supremo porque en sus pensamientos o resolvió los recurrentes problemas de la Ilustración, o los volvió a formular en una forma mucho más fructífera. El más grande ejemplo de esto es su síntesis de esos dos ídolos de la Ilustración, la física de Newton y el empirismo de Helvecio y Hume, en la *Crítica de la razón pura*. Los empiristas habían sostenido que tenemos fundamentos racionales para no creer en nada más allá de lo que ya ha sido encontrado por nuestros sentidos; y la física de Newton ofrece leyes aplicables a todos los sucesos en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo reconciliar ambas posiciones? Kant sostiene que podemos contar con la seguridad a priori de que toda nuestra experiencia será gobernada por leyes, y gobernada por leyes a la manera de la causalidad newtoniana, no en virtud del carácter del mundo exterior, sino en virtud del carácter de los conceptos mediante los cuales captamos ese mundo. La experiencia no es una mera recepción pasiva de impresiones; es una captación y comprensión activa de percepciones, y sin los conceptos y categorías con los que ordenamos y entendemos las percepciones carecería de forma y de significado. "Los con-

ceptos sin percepciones son vacíos, las percepciones sin conceptos son ciegos.”

La teoría kantiana del conocimiento, aun con un bosquejo tan somero, tiene importancia, por lo menos en dos sentidos, para la teoría de la moral. Puesto que las relaciones causales se describen sólo cuando aplicamos las categorías a la experiencia, no hay forma de inferir relaciones causales fuera y más allá de la experiencia. Por lo tanto, no podemos inferir del orden causal de la naturaleza un Dios que es el autor de la naturaleza. La naturaleza es completamente impersonal y no moral; puede ser considerada como si fuera el producto de un diseñador grande y benevolente, pero no podemos afirmar que es tal cosa. Por eso tenemos que buscar el reino de la moral fuera del reino de la naturaleza. La moral tiene que ser independiente de lo que sucede en el mundo, porque lo que sucede en el mundo es ajeno a la moral. Además, el procedimiento de Kant no consiste nunca en buscar—como lo hicieron Descartes y algunos empiristas—una base para el conocimiento, es decir, un conjunto de primeros principios o datos sólidos, con el fin de reivindicar nuestra pretensión de conocimiento contra algún hipotético escéptico. Kant da por supuesta la existencia de la aritmética y la mecánica newtoniana e investiga cómo deben ser nuestros conceptos para que estas ciencias sean posibles. Lo mismo sucede con la moral. Kant da por supuesta la existencia de una conciencia moral ordinaria. Sus propios padres, cuyos sacrificios hablan hecho posible que él se educara, y cuyas dotes intelectuales eran notablemente inferiores a las suyas, le parecían ser modelos de simple bondad. Cuando Kant leyó a Rousseau, las observaciones de éste sobre la dignidad de la naturaleza humana ordinaria le llamaron inmediatamente la atención. La conciencia moral de la naturaleza humana ordinaria proporciona al filósofo un objeto de análisis, y, como en la teoría del conocimiento, la tarea del filósofo no es buscar una base o una reivindicación, sino averiguar cuál debe ser el carácter de nuestros conceptos y preceptos morales para que la moralidad sea posible tal como es.

Kant se ubica, por lo tanto, entre los filósofos que consideran que su tarea es un análisis *post eventum*: la ciencia es lo que es, la moralidad es lo que es, y nada puede hacerse al respecto. Esta visión esencialmente conservadora es tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que la vida de Kant (1724-1804) transcurre en un período de rápido cambio social. Una parte de la explicación de las actitudes de Kant quizá sea biográfica: Königsberg, cercana a los límites orientales de Prusia, no era una metrópoli; y Kant vivió una existencia académica aislada. Pero mucho más importante es el hecho de que Kant concibió su tarea como el aislamiento de los elementos a priori—y, por lo tanto, inmutables—de la moralidad. En diferentes sociedades quizás haya

diferentes esquemas morales, y Kant insistió en que sus propios estudiantes se familiarizaran con el estudio empírico de la naturaleza humana. Pero, ¿qué es lo que convierte en *morales* a estos esquemas? ¿Qué forma debe tener un precepto para que sea reconocido como precepto *moral*?

Kant emprende el examen de esta cuestión a partir de la aseveración inicial de que no hay nada incondicionalmente bueno, excepto una buena voluntad. La salud, la riqueza o el intelecto son buenos sólo en la medida en que son bien empleados. Pero la buena voluntad es buena y “resplandece como una piedra preciosa” aun cuando “por la mezquindad de una naturaleza madrastra” el agente no tenga la fuerza, la riqueza o la habilidad suficientes para producir el estado de cosas deseable. Así, la atención se centra desde el comienzo en la voluntad del agente, en sus móviles o intenciones, y no en lo que realmente hace. ¿Qué móviles o intenciones hacen buena a la buena voluntad?

El único móvil de la buena voluntad es el cumplimiento de su deber por amor al cumplimiento de su deber. Todo lo que intenta hacer obedece a la intención de cumplir con su deber. Un hombre puede hacer lo que, en realidad, es su deber respondiendo a móviles muy distintos. Un comerciante que entrega el cambio correcto puede ser honesto no a causa de que es su deber ser honesto, sino porque la honestidad trae buenos resultados al atraer a la clientela y aumentar las ganancias. Y es importante hacer notar aquí que una voluntad puede no llegar a ser buena no sólo porque cumple con el deber en virtud de móviles egoístas, sino también porque lo cumple en virtud de móviles altruistas, los cuales, sin embargo, surgen de la inclinación. Si soy una persona amistosa y alegre por naturaleza, que gusta de ayudar a los demás, mis actos altruistas—que pueden coincidir con lo que de hecho me exige el deber—quizá se realicen no porque el deber los exija, sino simplemente porque tengo una inclinación a comportarme de esa manera y disfruto de ello. En este caso, mi voluntad no llega a ser decisivamente buena, lo mismo que si hubiera actuado por un interés egoísta. Kant raramente menciona y nunca profundiza la diferencia entre las inclinaciones a actuar en un sentido o en otro; y establece todo el contraste entre el deber, por una parte, y la inclinación de cualquier tipo, por la otra. Pues la inclinación pertenece a nuestra determinada naturaleza física y psicológica, y no podemos, según Kant, elegir nuestras inclinaciones. Lo que podemos hacer es elegir entre nuestra inclinación y nuestro deber. ¿Cómo se me hace presente, entonces, el deber? Se presenta como la obediencia a una ley que es universalmente válida para todos los seres racionales. ¿Cuál es el contenido de esta ley? ¿Cómo tomo conciencia de ella?

Tomo conciencia de ella como un conjunto de preceptos que puedo establecer para mí mismo y querer coherentemente que sean obedecidos por todos los seres racionales. La prueba de un auténtico imperativo es que puedo universalizarlo, esto es, que puedo querer que sea una ley universal o, como lo señala Kant en otra formulación, que puedo querer que sea una ley de la naturaleza. El sentido de esta última formulación es poner de relieve que no sólo debo ser capaz de querer que el precepto en cuestión sea reconocido universalmente como una ley, sino que también debo ser capaz de querer que sea ejecutado universalmente en las circunstancias apropiadas. El sentido de "ser capaz de" y "poder" en estas formulaciones equivale al de "poder sin inconsistencia", y la exigencia de consistencia es parte de la exigencia de racionalidad en una ley que los hombres se prescriben a sí mismos como seres racionales. El ejemplo más útil de Kant es el del mantenimiento de las promesas. Supóngase que estoy tentado de romper una promesa. El precepto según el cual pienso actuar puede formularse así: "Me es posible romper una promesa siempre que me convenga." ¿Puedo querer consistentemente que este precepto sea universalmente reconocido y ejecutado? Si todos los hombres actuaran de acuerdo con este precepto y violaran sus promesas cuando les conviene, evidentemente la práctica de formular promesas y confiar en ellas se desvanecería, pues nadie sería capaz de confiar en las promesas de los demás, y, en consecuencia, expresiones de la forma "Yo prometo..." dejarían de tener sentido. Por eso querer que este precepto se universalice es querer que el mantenimiento de las promesas ya no sea posible. Pero querer que yo sea capaz de actuar de acuerdo con este precepto (lo que debo querer como parte de mi voluntad de que el precepto sea universalizado) es querer que sea capaz de formular promesas y violarlas, y esto implica querer que la práctica del mantenimiento de las promesas continúe con el fin de que pueda sacar provecho de ella. Por eso querer que este precepto sea universalizado es querer a la vez que el mantenimiento de promesas subsista y no subsista como práctica. Así, no puedo universalizar el precepto en forma consistente, y, por lo tanto, éste no puede ser un verdadero imperativo moral o, como lo llama Kant, un imperativo categórico.

Al darles la denominación de categóricos, Kant contrapone los imperativos morales a los imperativos hipotéticos. Un imperativo hipotético tiene la forma "Debes hacer tal y cual cosa si..." El sí puede introducir dos tipos de condición. Hay imperativos hipotéticos de habilidad: "Debes hacer tal y cual cosa (o, 'Haz tal y cual cosa') si quieres obtener este resultado" (v. g., "Apréte la perilla si quieres tocar el timbre"); y hay imperativos hipotéticos de prudencia: "Debes hacer tal y cual cosa si deseas ser feliz (o, 'para tu beneficio')". El imperativo ca-

tegórico no está limitado por ninguna condición. Simplemente tiene la forma "Debes hacer tal y cual cosa". Una versión del imperativo categórico kantiano aparece, por cierto, en expresiones morales comunes de nuestra sociedad: "Debes hacerlo." "¿Por qué?" No hay un motivo. Simplemente debes hacerlo." La eficacia del "No hay un motivo" reside en que establece un contraste con los casos en que se debe hacer algo porque nos traerá placer o provecho o producirá algún resultado que deseamos. Así, la distinción entre imperativos categóricos e hipotéticos es, a este nivel, una distinción familiar. Lo que no es familiar es la prueba kantiana de la capacidad para universalizar el precepto en forma consistente, pues lo que no está presente en nuestro discurso moral cotidiano es el concepto de un criterio racional—y en cuanto racional, objetivo—para decidir cuáles son los imperativos morales auténticos. La importancia histórica de Kant se debe en parte a que su criterio está destinado a reemplazar dos criterios mutuamente excluyentes.

Según Kant, el ser racional se da a sí mismo los mandatos de la moralidad. No obedece más que a sí mismo. La obediencia no es automática porque no somos seres completamente racionales, sino compuestos de razón y de lo que Kant llama la sensibilidad, en la que incluye todo nuestro modo de ser fisiológico y psicológico. Kant contrapone lo que denomina "amor patológico"—expresión que no designa un amor mórbido o inhumano, sino un afecto natural, esto es, el amor que surge en nosotros espontáneamente—al "amor que puede ser ordenado", es decir, la obediencia al imperativo categórico que se identifica con el amor al prójimo ordenado por Jesús. Pero Jesús no puede constituir para nosotros una autoridad moral; o, más bien, lo es sólo en la medida en que nuestra naturaleza racional lo reconoce como tal y le acuerda autoridad. Y si ésa es la autoridad que aceptamos, lo que en última instancia se nos presenta como tal, es de hecho nuestra propia razón y no Jesús. Podemos expresar esto mismo en otra forma. Supóngase que un ser divino—real o supuesto—me ordena hacer algo. Sólo debo hacer lo que ordena si lo que ordena es justo. Pero si estoy en la situación de juzgar por mí mismo si lo que ordena es justo o no, entonces no necesito que un ser divino me instruya con respecto a lo que debo hacer. Cada uno de nosotros es, incluídamente, su propia autoridad moral. Comprender esto—lo que Kant llama autonomía del agente moral—es comprender también que la autoridad externa, aun si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moralidad. Su poner que puede hacerlo implicaría ser culpable de heteronomía, es decir, del intento de someter al agente a una ley exterior a sí mismo, ajena a su naturaleza de ser racional. La creencia en la ley divina como fuente de la moralidad no es el único tipo de heteronomía. Si inten-

Encontramos un criterio para evaluar los preceptos morales en el concepto de felicidad o en el de lo que la satisfaría. Los deseos y necesidades humanas estaremos igualmente mal encaminados. El reino de la inclinación es tan ajeno a nuestra naturaleza racional como cualquier mandamiento divino. Por eso la *εὐδαιμονία* de Aristóteles es tan inútil para la moralidad como la ley de Cristo.

Es inútil, en todo caso, porque no puede proporcionar una guía fija. La noción de felicidad es indefinidamente variable porque depende de las variaciones en el modo de ser psicológico. Pero la ley moral debe ser completamente invariable. Cuando he descubierto un imperativo categórico, he descubierto una regla que no tiene excepciones. En un corto ensayo titulado "Sobre el supuesto derecho a mentir por motivos benévolos", Kant responde a Benjamin Constant, que lo había criticado sobre este punto. Supóngase que un probable asesino me interroga sobre el paradero de una futura víctima, y que yo miento con el fin de salvarla. El asesino procede luego a seguir mis indicaciones, pero —sin que yo lo sepa— la víctima se encamina precisamente al lugar hacia el que he enviado al asesino. En consecuencia, el asesinato se produce a causa de mi mentira, y soy responsable precisamente porque he mentado. Pero si hubiera dicho la verdad, pasara lo que pasara, no podría ser responsabilizado; pues mi deber es obedecer al imperativo y no considerar las consecuencias. La semejanza entre Kant y Butler es notable, y no es una casualidad que tanto en Kant como en Butler la insistencia en las consecuencias irrelevantes se equilibre con una invocación a la teología. Kant sostiene que mi deber es un deber que no toma en cuenta las consecuencias, sea en este mundo o en el próximo. No tiene nada de la crudeza e insensibilidad de los utilitarios teológicos. Pero todavía sostiene, o más bien asevera, que sería intolerable que la felicidad no coronara finalmente el deber. Pero lo particular del caso es que si la felicidad es una noción tan indeterminada como Kant sugiere en otras partes —y en forma correcta, pues la noción kantiana de felicidad ha sido separada de cualquier noción de fines socialmente establecidos y de la satisfacción que ha de obtenerse al alcanzarlos—, apenas puede introducir aquí en forma consistente la felicidad como recompensa de la virtud. Aunque no sea buscada —y sea, por cierto, la recompensa de la virtud sólo en tal caso—, la felicidad es aquello sin lo cual toda la empresa de la moralidad casi no tendría sentido. Y esto implica una admisión tácita de que sin una noción semejante, no la moralidad misma, sino la interpretación kantiana de ella apenas tiene sentido.

Según Kant, la razón práctica presupone una creencia en Dios, en la libertad y en la inmortalidad. Se necesita de Dios como un poder capaz de realizar el *summum bonum*, es decir, de coronar la virtud con

la felicidad; se necesita de la inmortalidad porque la virtud y la felicidad manifestamente no coinciden en esta vida, y la libertad es el supuesto previo del imperativo categórico. Pues sólo en los actos de obediencia al imperativo categórico nos liberamos de la servidumbre a nuestras propias inclinaciones. El *debes* del imperativo categórico sólo puede aplicarse a un agente capaz de obedecer. En este sentido, *debes* implica *puedes*. Y ser capaz de obedecer implica que uno se ha liberado de la determinación de sus propias acciones por las inclinaciones, simplemente porque el imperativo que guía la acción determinada por la inclinación es siempre un imperativo hipotético. Éste es el contenido de la libertad moral.

El poder de esta descripción kantiana es innegable, y se acrecienta y no disminuye cuando la doctrina del imperativo categórico se aparta del dudoso apoyo ofrecido por las formas kantianas de creencia en Dios y en la inmortalidad. ¿De dónde deriva este poder? En el curso de la exposición de Hume describí el surgimiento del *debes* moral en el sentido moderno. Aunque podemos examinar los primeros signos del reconocimiento filosófico de este *debes* en un autor como Hume, su utilitarismo no le permite asignarle un lugar central. Pero en Kant este *debes* no sólo ocupa una posición central, sino que absorbe todo lo demás. La palabra *deber* no sólo se separa por completo de su conexión básica con el cumplimiento de un papel determinado o la realización de las funciones de un cargo particular. Se vuelve singular más bien que plural, y se define en términos de la obediencia a los imperativos morales categóricos, es decir, en términos de mandatos que contienen el nuevo *debes*. Esta misma separación del imperativo categórico de acontecimientos y necesidades contingentes y de las circunstancias sociales lo convierte al menos en dos sentidos en una forma aceptable de precepto moral para la emergente sociedad individualista y liberal.

Hay que decir que el individuo sea moralmente soberano, y le permite rechazar todas las autoridades exteriores. Y le da la libertad de perseguir lo que quiere sin insinuar que debe hacer otra cosa. Esto último quizá sea menos obvio que lo primero. Los ejemplos típicos dados por Kant de preceptos imperativos categóricos nos dicen lo que no debemos hacer: no violar promesas, no mentir, no suicidarse, etc. Pero en lo que se refiere a las actividades a las que debemos dedicarnos y a los fines que debemos perseguir, el imperativo categórico parece quedarse en silencio. La moralidad limita las formas en que conducimos nuestras vidas y los medios con que lo hacemos, pero no les da una dirección. Así, la moralidad sanciona, al parecer, cualquier forma de vida que sea compatible con el mantenimiento de las promesas, la expresión de la verdad, etcétera.

Un aspecto relacionado estrechamente con lo anterior se acerca más

a temas de interés filosófico directo. La doctrina del imperativo categórico me ofrece una prueba para rechazar las máximas propuestas, pero no me dice de dónde he de obtener las máximas que plantean, en primer lugar, la exigencia de una prueba. Así, la doctrina kantiana es pariasitaria con respecto a alguna moralidad preexistente, de la que nos permite entresacar elementos; o, más bien, de la que nos permitiría entresacarlos si la prueba que proporciona fuera una en que se pudiera confiar. Pero en realidad no es digna de confianza, incluso en sus propios términos. Pues la prueba kantiana de un verdadero precepto moral es la posibilidad de universalizarlo en forma consistente. Sin embargo, con suficiente ingenio, casi todo precepto puede ser universalizado consistentemente. Todo lo que necesito hacer es caracterizar la acción propuesta en una forma tal que la máxima me permita hacer lo que quiero mientras prohíbe a los demás hacer lo que anularía la máxima en caso de ser universalizada. Kant se pregunta si es posible consistentemente universalizar la máxima de que puedo violar mis promesas cuando me conviene. Supóngase, sin embargo, que hubiera investigado la posibilidad de universalizar consistentemente la máxima de que "Yo puedo violar mis promesas sólo cuando...". El espacio en blanco se llena con una descripción ideada en forma tal que se aplica a mis actuales circunstancias, a muy pocas más, y a ninguna en que la obediencia de alguien más a la máxima me produjera inconvenientes, y mucho menos me demostrara que la máxima no es capaz de una universalidad consistente. Se deduce que, en la práctica, la prueba del imperativo categórico sólo impone restricciones a los que no están suficientemente dotados de ingenio. Y ésta no era seguramente la intención de Kant.

La vacuidad lógica de la prueba del imperativo categórico tiene por sí misma una importancia social. Puesto que la noción kantiana de deber es tan formal que puede dársele casi cualquier contenido, queda a nuestra disposición para proporcionar una sanción y un móvil a los deberes específicos que pueda proponer cualquier tradición social y moral particular. Puesto que separa la noción de deber de los fines, propósitos, deseos y necesidades, sugiere que sólo puedo preguntar al seguir un curso de acción propuesto, si es posible querer consistentemente que sea universalizado, y no a qué fines o propósitos sirve. Hasta aquí, cualquiera que haya sido educado en la noción kantiana del deber habrá sido educado en un fácil conformismo con la autoridad.

Nada podría estar más lejos, por cierto, de las intenciones y del espíritu de Kant. Su deseo es exhibir al individuo moral como si fuera un punto de vista y un criterio superior y exterior a cualquier orden social real. Simpatiza con la Revolución Francesa. Odia el servilismo y valora la independencia del espíritu. Según él, el paternalismo es la

forma más grosera de despotismo.⁵² Pero las consecuencias de su doctrina—por lo menos, en la historia alemana—hacen pensar que el intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión, y con una búsqueda que nos convierte en meros servidores conformistas del orden social en mucho mayor grado que la moralidad de aquellos que reconocen la imposibilidad de un código que no exprese, por lo menos en alguna medida, los deseos y las necesidades de los hombres en circunstancias sociales particulares.

⁵² Sobre el refrán: *Eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve en la práctica*, en Kant, traducción y compilación inglesa al cuidado de G. Rabel.