

R. 3.955
✓

307
91

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, II
(Ética y Sociología)

**EL DEBER Y EL VALOR
A LA LUZ DEL INTUICIONISMO ETICO**



Leonardo Rodríguez Duplá
Madrid, 1991

Colección Tesis Doctorales. N.º 307/91

© Leonardo Rodríguez Duplá

Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.
Madrid, 1991.

Ricoh 3700

Depósito Legal: M-42064-1991



La Tesis Doctoral de D. Leonardo Rodríguez Duplá ...

.....
Titulada "El deber y el valor a la luz del intuicionis-
ético"
.....

Director Dr. D. Juan Miguel Palacios García
fue leída en la Facultad de Filosofía y CC. Educación
de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, el día 31...
deenero..... de 19 91, ante el tribunal
constituido por los siguientes Profesores:

PRESIDENTE Dr. D. José M. Rodríguez Paniagua
VOCALDr. D. Gilberto Gutiérrez López
VOCALDra. Dña. Adela Cortina Orts
VOCALDra. Dña. Margarita Mauri Alvarez
SECRETARIO Dr. D. Miguel García-Baró López

.....
habiendo recibido la calificación de *apto. cum*
..... *laude. per unanimidad.*

Madrid, a 31 de enero de 1991.

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL.

Miguel García-Baró

Leonardo Rodríguez Duplá

EL DEBER Y EL VALOR
A LA LUZ DEL INTUICIONISMO ÉTICO

Director: Dr. D. Juan Miguel Palacios García
Profesor Titular de Filosofía Moral

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral
y Política, II (Ética y Sociología)
1990

Presentación

El título de este trabajo no es suficiente para dar una idea clara de su objeto; toda vez que ni las ideas de deber y valor se han de entender aquí en toda su amplitud, ni es de entrada evidente a qué se alude con el término intuicionismo. Parece, por ello, indicado hacer en este lugar algunas precisiones. Aprovecharemos asimismo la ocasión de estos párrafos para anticipar al lector cuáles son los resultados principales de esta investigación y qué camino se siguió para alcanzarlos.

Nuestro trabajo consta de dos partes, cada una destinada a examinar una cuestión fundamental. El término deber aparece en el título aludiendo al problema de que se ocupa la Parte Primera. Lo podemos formular de esta manera: ¿cuántos y cuáles son los principios del deber? A su vez, el término valor evoca en ese contexto la cuestión principal de cuantas se examinan en la Parte Segunda. Esa cuestión puede plantearse de este modo: ¿cuál es la relevancia de la Axiología para la ética?

El método escogido en la Parte Primera consiste en un detenido examen del intento utilitarista de explicar la totalidad de nuestros deberes como especificaciones de un único principio moral que ordena maximizar el valor conjunto del universo. Las objeciones hechas al utilitarismo en el curso de ese examen muestran a las claras la imposibilidad de reconstruir el mundo de nuestras obligaciones morales a partir del solo principio de utilidad; o, lo que es lo mismo, dejan fuera de duda la necesidad de reconocer, en conformidad con el sentido común, una pluralidad de principios morales irreductibles entre sí. Podemos avanzar también que el punto arquimédico de nuestra argumentación se alcanza con la evidencia de que, en el fondo, utilitarismo y sentido común -que son las dos posiciones enfrentadas- se someten a una misma autoridad, esto es: se alimentan de una misma fuente

intuitiva de conocimiento moral.

Llegados a este punto, contamos con una primera respuesta a la pregunta por los principios del deber: sabemos que son varios y podemos mostrar muchos de ellos. En cambio, cuántos y cuáles sean exactamente, esto no podemos precisarlo. Ello no es casual, sino que viene impuesto por la naturaleza misma de las cosas. En concreto, es consecuencia evidente de la teoría intuicionista del conocimiento moral a la que nos hemos adherido, teoría que prohíbe toda deducción de los principios de la moralidad. Sirva lo dicho, de paso, para subrayar el carácter tentativo de la clasificación de dichos principios que ensayamos al final del Capítulo Quinto. Por su parte, el Capítulo Sexto ofrece, como complemento a las pesquisas realizadas en torno a la cuestión de los principios generales del deber, una investigación independiente relativa a los deberes concretos. La cuestión abordada es si esos deberes dependen de la situación en que se halle el sujeto, o más bien de la idea que él se haga de esa situación. Nuestra respuesta consistirá en mostrar que esta pregunta encierra una falsa alternativa.

Si la Parte Primera tomaba como interlocutor al utilitarismo, la Parte Segunda puede describirse como un largo diálogo con la ética de los valores, entendiendo por tal la teoría fenomenológica que considera la noción de valor como piedra angular del saber ético en general. El resultado principal alcanzado por nuestra reflexión es que las aspiraciones de este género de ética son excesivas, por cuanto no todas las dimensiones de la realidad que inspiran conductas morales pueden subsumirse bajo el concepto de valor. Tendremos ocasión de mostrar que ni la idea de acción correcta, ni la de acción moralmente buena, ni la de virtud pueden exponerse satisfactoriamente desde un punto de vista exclusivamente axiológico, por más que esta perspectiva sea en verdad muy útil.

Mas exista una réplica que, de ser válida, nos forzaría a

reconocer la futilidad de nuestra crítica. Esa réplica se funda en el hecho cierto de que los propios defensores de la ética de los valores fueron conscientes de las dificultades que nosotros señalamos, e incluso trataron de superarlas introduciendo para ello modificaciones sustanciales en sus teorías. Con todo, a nosotros nos parece que esas reformas son incompatibles con el sentido originario de la ética de los valores, pues o bien consisten en el reconocimiento explícito de la relevancia moral de datos irreductibles al valor, lo que equivale al abandono de la teoría inicialmente defendida; o bien proceden de manera diametralmente opuesta a como ésta lo hacía: en vez de comenzar asegurando por vía intuitiva el concepto de valor, lo construyen a la medida de las objeciones que desean eludir, haciendo pasar por axiológicas determinaciones de muy otras índoles. En uno y otro caso, las versiones más "desarrolladas" de la ética de los valores no constituyen un verdadero refuerzo de esa teoría, sino el testimonio más elocuente de su insuficiencia.

Las dos partes de que consta nuestra investigación difieren sensiblemente en su aspecto metodológico. La elección del utilitarismo como interlocutor en la Parte Primera facilitó considerablemente nuestra tarea al ofrecer como punto de referencia una teoría clara y coherente. Esto permitió plantear con claridad algunas de las disyuntivas decisivas para la Filosofía Moral, e imprimió agilidad a la exposición.

Muy otra ha sido la situación al abordar, en la Parte Segunda de este trabajo, el problema de la fecundidad de la ética del valor. Ésta parece haber perdido el protagonismo que para ella reclamaban Scheler, Hartmann o Hildebrand, a tal punto que, siendo la noción de valor aún reciente, ya hace bastantes decenios que se encuentra desterrada de los discursos filosóficos más influyentes. La situación se revela sumamente paradójica cuando se cae en la cuenta de que hoy ni se estudia apenas la ética del valor en las universidades, ni existen manuales que ofrezcan exposiciones completas y fiables de esa posición; pues

difícilmente se compadece el desconocimiento generalizado de una teoría con su rechazo unánime. Todo invita a pensar que no nos hallamos ante una refutación que de puro consabida ya no se enuncia, sino ante un prejuicio muy arraigado. De ahí que nos hayamos visto obligados a no dar nada por supuesto en nuestro tratamiento de la ética del valor. La Parte Segunda de este trabajo incluye dos largos capítulos (el Séptimo y el Octavo) en los que se introducen los conceptos y relaciones axiológicos fundamentales, y otros dos (el Décimo y el Undécimo) en los que se pone a prueba la fecundidad de esa perspectiva para el análisis de vivencias moralmente valiosas. Estas últimas son abordadas en otro capítulo (el Noveno) desde el enfoque utilitarista, con lo que se refuerza el vínculo entre las dos partes del trabajo. Sólo en el capítulo final se expone nuestro parecer respecto a la ética de los valores, que ya ha sido resumido más arriba.

Como ocurriera con la Parte Primera, esperamos que nuestros resultados sean suficientemente verosímiles. Pero esto sólo se hace extensivo a las tesis más generales que hemos defendido, pues somos conscientes de la enorme dificultad que entraña la teoría del valor y, en particular, de la necesidad de completar nuestros propios análisis. Mientras la teoría del deber es en muchos casos una cuestión de sentido común, la teoría del valor requiere siempre una mirada raramente lúcida. Quien se adentra en el terreno axiológico ha de evitar los escollos contrapuestos del entusiasmo precipitado y del desánimo: muchas veces hemos tenido que repetirnos la exclamación con que Bentham conjura todo lirismo extemporáneo (*But enough of metaphor and declamation: it is not by such means that moral science is to be improved*), y otras tantas veces hemos dado en pensar que el título de un famoso artículo de Roman Ingarden ("Lo que no sabemos acerca de los valores") era el mejor resumen de nuestro estado de conocimiento.

Para aproximarnos a los problemas que deseábamos estudiar, nos

hemos valido casi siempre de análisis tomados de obras clásicas de la Filosofía Práctica. Sin embargo, aunque se han tenido en cuenta las doctrinas de Mill, Sidgwick, Moore, Ross, Scheler, Hartmann y Hildebrand, entre otros, el lector no ha de pensar que tiene en sus manos un ensayo erudito o una obra expositiva. Antes bien, el estudio del pensamiento de esos filósofos nos ha llevado en todos los casos -aunque en diversa medida- a discrepar de sus pareceres, de suerte que nunca hemos podido limitarnos a una reproducción más o menos fiel de sus teorías. Con todo, es de justicia señalar que nuestro modo de abordar los problemas éticos se inspira en gran medida en el deontologismo británico y en la ética fenomenológica de los valores, corrientes a las que nos sentimos particularmente cercanos. A ellas se alude en el título de este trabajo con el rótulo de intuicionismo ético.

Al final del libro encontrará el lector una Bibliografía no muy extensa. Hemos omitido mencionar en ella las obras que, aun siendo clásicos de la Filosofía Moral, no tienen una relación inmediata con los temas aquí considerados. Es más: tampoco hemos incluido en ella todos los libros importantes de que tenemos noticia relacionados con las cuestiones que hemos debatido. La intención que nos ha guiado al componer esa Bibliografía es la de poner ante los ojos del lector las obras que han sido tomadas en consideración de manera más o menos continua durante la elaboración de este trabajo. Delimitando de esta manera el horizonte intelectual que hemos contemplado al redactar estas páginas, acaso contribuyamos a hacerlas más comprensibles.

Sólo resta expresar nuestro agradecimiento a las personas e instituciones que con su ayuda generosa han auspiciado la redacción de este trabajo. Damos las gracias a Balduin Schwarz, profesor emérito de la Universidad de Salzburgo, y al profesor Robert Spaemann, de la Universidad de Munich. Ambos tuvieron la amabilidad de discutir con nosotros diversas cuestiones éticas, y creemos habernos beneficiado considerablemente de sus opiniones y consejos.

Nuestra mayor deuda de gratitud la hemos contraído con los profesores Juan Miguel Palacios y Miguel García-Baró, de la Universidad Complutense. El entusiasmo contagioso con que estos dos profesores viven su vocación filosófica y la entrega con que ejercen la docencia hacen de ellos un ejemplo luminoso para cuantos se hallan en su entorno. Por nuestra parte, consideramos un privilegio el haber podido seguir sus cursos y participar durante muchos años en sus seminarios.

Estamos asimismo agradecidos al Ministerio Federal Austriaco de Ciencia e Investigación y al Ministerio de Ciencia y Arte del Estado de Baviera, que, al concedernos sendas becas, hicieron posible nuestra estancia en Salzburgo durante el curso 1987-88 y en Munich durante el curso 1988-89. Agradecemos también al Ministerio Español de Educación y Ciencia el que nos haya otorgado en 1990 una de sus becas de investigación.

Madrid, septiembre de 1990

INDICE ANALITICO

PARTE PRIMERA: LOS PRINCIPIOS DEL DEBER

Capítulo Primero

G. E. Moore: idea y división de una ética científica

- §1. En el Prólogo a sus Principia Ethica formula Moore las preguntas que, a su juicio, ha de contestar la ética científica. La exposición sucinta de las respuestas que para ellas propone el filósofo inglés nos introducirá en el círculo de problemas de que queremos ocuparnos.....p.2
- §2. A la pregunta por la naturaleza de la bondad contesta Moore rechazando la "falacia naturalista" y proclamando la indefinibilidad de ese predicado.....4
- §3. Existen, según los Principia Ethica, diversas clases de objetos buenos; esto se conoce intuitivamente al contemplar su naturaleza específica. Dificultades en la idea de la Casuística.....5
- §4. Moore no se hace problema del sentido del predicado "correcto". Nosotros, tras aclarar a qué nos referimos al emplear ese término,.....7
- §5. sometemos a examen la supuesta prueba de que "correcto" significa "que produce el mayor bien posible".....9
- §6. A decir de Moore, no estamos en condiciones de conocer a ciencia cierta ni uno solo de nuestros deberes. Pero no por ello es la ética Práctica una disciplina estéril.....12
- §7. El desacuerdo con el sentir común no es una particularidad del pensamiento de Moore, sino que es común a toda forma de utilitarismo. Por ello, discutiremos en los próximos capítulos los méritos del utilitarismo en general.....15

Capítulo Segundo

El principio de utilidad

- §8. Para atajar la discrepancia entre el utilitarismo y la moral ordinaria, habremos de aclarar el sentido de cada uno de los términos que aparecen en el principio de utilidad, que dice: una acción es correcta si y sólo si sus consecuencias son mejores que las que se seguirían de cualquier acción alternativa.
- (a) El término "acción" puede referirse a acciones concretas o a tipos de acciones, lo que da lugar a la distinción entre el utilitarismo de reglas y el de actos. Numerosos investigadores han impugnado esta distinción (argumento de

| | | |
|------|---|----|
| | las excepciones), que tampoco queda justificada por consideraciones de utilidad indirecta..... | 20 |
| §9. | Pero el utilitarismo de reglas pueda evitar ser absorbido por el de actos argumentando que éste peca de exceso de celo, pues, de hecho, la observancia universal de ciertas normas morales es lo que reporta mayores beneficios. Aunque no estamos en condiciones de tomar partido en esta polémica, sí acertamos a ver lo siguiente: que si el utilitarismo de reglas tiene razón de ser, entonces no está refido con el de actos..... | 24 |
| §10. | Se corrobora la tesis de la diversidad argumentando que los dos tipos de utilitarismo mencionados se traducen en resultados diversos; y se confirma asimismo que no hay un conflicto real al advertir que el utilitarismo de reglas y el de actos tienen diferentes ámbitos de aplicación..... | 27 |
| §11. | (b) El principio de utilidad puede entenderse o como una definición de la corrección, o como el enunciado de las condiciones de la corrección..... | 29 |
| §12. | (c) Es característico del utilitarismo el aceptar un único principio de la moralidad; en cambio, no es una peculiaridad suya el apelar a la benevolencia universal (cuando lo hace)..... | 31 |
| §13. | (d) Tampoco es distintivo del utilitarismo el tener en cuenta las consecuencias de las acciones para juzgar su corrección (esto lo hacen todas las éticas), sino el tener en cuenta todas las consecuencias de cada acción. Esta es una tarea desproporcionada a nuestra capacidad de previsión: de ahí que el utilitarismo desemboque en el escepticismo del deber..... | 32 |
| §14. | (e) Para saber qué sea lo mejor, es preciso saber qué cosas son buenas y en qué medida lo son. Bentham pensó que sólo el placer es bueno, y propuso criterios cuantitativos para medirlo. A las dimensiones cuantitativas del placer añadió J.S.Mill la dimensión cualitativa. Por su parte, Sidgwick reconoció el factor cualitativo introducido por Mill, pero creyó poder reinterpretarlo cuantitativamente..... | 35 |
| §15. | Frente a Sidgwick, Moore niega que el placer sea la única clase de vivencia buena en sí misma y que todo lo bueno sea relativo a una conciencia. Pero al combinarse estos aciertos en materia axiológica con el principio de utilidad, tradúscense en una teoría del deber más desviada de la verdad que las precedentes..... | 39 |
| §16. | Se discute si lo que persigue el utilitarismo clásico o eudemonista es incrementar el total de felicidad en el Universo, o bien elevar el promedio de la misma..... | 43 |
| §17. | (f) El utilitarismo presupone la libertad del agente..... | 44 |

Capítulo Tercero

Qué hace verosímil al utilitarismo

- §18. El utilitarismo cuenta, de entrada, con ciertos atractivos:
- (a) Es una teoría más simple que las que defienden varios principios de la obligación moral; y no se enfrenta al conflicto de deberes.
 - (b) Frente al ciego culto a las normas tradicionales, el utilitarismo parece apelar a un criterio enteramente racional y transparente.
 - (c) Casa bien con ciertas convicciones políticas ampliamente compartidas.....47
- §19. Creemos que el utilitarismo se ve favorecido, además:
- (a) por la poca precisión con que se utilizan los predicados de valor, y
 - (b) porque fascina la brillantez con que se tratan cuestiones de relativo detalle, siendo las cuestiones de principio las más sensibles a la crítica.....49
- §20. Pero nada favorece tanto la causa utilitarista como el que a menudo se empleen contra ella argumentos falaces. Mencionaremos algunos, así como las razones de su inoperancia:
- (a) que el utilitarismo no es capaz de informarnos sobre nuestros deberes;
 - (b) que implica que el fin justifica los medios;
 - (c) que la infinita superioridad de los valores morales (realizados por las acciones cuya rectitud se discute) sobre todos los demás valores hace imposible el cálculo de utilidades;
 - (d) que la felicidad no es un fin razonable de nuestra conducta;
 - (e) que el triunfo del utilitarismo traería consigo la degeneración de las costumbres y haría imposible la justicia penal;
 - (f) que el utilitarismo es contraproducente;.....50

Capítulo Cuarto

Recusación del utilitarismo

- §21. El cálculo utilitarista es, amén de difícil por su magnitud, absurdo por implicar una suma de inconmensurables. Esta objeción se aplica sobre todo al utilitarismo ideal, pero también al hedonista.....58
- §22. Y no se escapa a la objeción proponiendo una comparación meramente ordinal del valor de las situaciones que podemos traer al ser, pues el criterio ordinal presupone el cardinal.....61

- §23. Por otra parte, la cuantificación del placer implícita en el cálculo utilitarista tergiversa radicalmente el sentido de esa vivencia, e ignora forzosamente la categoría de lo Irreparable, que es constitutiva para la moralidad.....62
- §24. Existe amplio desacuerdo entre cualquier forma de utilitarismo y la moral del sentido común. Para este último, la corrección se dice de tipos de acciones y es conocida intuitivamente al considerar la naturaleza de la acción de que se trate. En esta polémica, el intuicionismo es la teoría filosófica que defiende la causa del sentido común y, en particular, la existencia de una pluralidad de principios de la obligación moral.....64
- §25. Abrazar la causa del intuicionismo implica aceptar que el método de la teoría del deber ha de ser forzosamente inductivo, y que su objetivo no es revelarnos el ámbito del deber, que nosotros ya conocemos.....66
- §26. El punto en discusión no es el sentido del predicado "correcto" (que ambas partes toman de la experiencia moral ordinaria), sino su extensión.....69
- §27. (1) Consideremos primeramente la discrepancia entre el utilitarismo hedonista y el sentido común. Aquél tiene carácter restrictivo respecto a éste: el utilitarismo acepta uno solo de los principios del intuicionismo. Pero siendo así que la justificación utilitarista del principio de benevolencia es en el fondo intuicionista, ¿qué sentido tiene que acto seguido el utilitarismo descalifique las demás intuiciones del sentido común?.....70
- §28. El único motivo que se nos ocurre es el deseo de eludir la posibilidad del conflicto de deberes. Pero Prichard y Ross han mostrado que ésta no es una dificultad insalvable para quien defienda varios principios de la obligación moral...72
- §29. (2) El utilitarismo ideal de Moore rechaza muchos de los principios defendidos por el intuicionismo (todos menos el de benevolencia), pero también introduce otros nuevos. De los principios rechazados nos ocuparemos más adelante. Respecto a los introducidos, nuestra intuición desdice a Moore.....74

Capítulo Quinto

Los principios generales del deber

- §30. Hay, pues, otros principios que el de benevolencia (utilidad). Dos tareas se imponen: localizar esos otros principios del deber y reconstruir el verdadero sentido de la benevolencia, pues el utilitarismo la ha tergiversado (esta segunda tarea se acometerá en el §38). Procederemos así: intentaremos explicar todos los deberes de que somos

conscientes apelando a la bondad de las consecuencias de su cumplimiento, y donde esto no sea posible, proclamaremos otros principios que el de utilidad. Comenzaremos con un ejemplo clásico: el del deber de cumplir lo prometido.....79

- §31. Procediendo de esta manera llegó Ross a establecer su instructiva clasificación de deberes *prima facie*, que él divide en (a) deberes de obligación especial y.....82
- §32. (b) deberes de utilidad.....84
- §33. Entre estos últimos, tiene especial interés el deber de justicia. Esta se puede entender en varios sentidos, todos los cuales son considerados por Ross.....89
- §34. Es deficiente, con todo, su tratamiento de la justicia retributiva, (a) tanto si ésta se refiere al valor moral de una vida (b) cuanto si se refiere al de una acción concreta...92
- §35. Además, Ross yerra al pensar que el deber de justicia (en el sentido retributivo y en el de los derechos fundamentales) puede ser anulado por razones de utilidad. Esto se pone de manifiesto al reparar en la noción de castigo.....95
- §36. La reflexión sobre la justicia nos ayuda a reconocer la presencia en el horizonte moral de vetos absolutos.....97
- §37. Queremos ensayar una nueva clasificación de los principios generales del deber. Convendrá distinguir entre.....101
- §38. (a) el principio de benevolencia, que provee la sustancia de la moralidad -y que entendemos de manera muy distinta a como lo hace el utilitarismo- y.....102
- §39. (b) los principios intermedios, que hacen cristalizar al principio de benevolencia en una jerarquía de responsabilidades para cada sujeto moral.....106

Capítulo Sexto

Los deberes concretos

- §40. ¿De qué dependen nuestras obligaciones concretas: de la situación, que nos hallamos (*objective view*), o de nuestra opinión acerca de esa situación (*subjective view*)? El examen del sentido de las normas morales abona la primera hipótesis.....112
- §41. Prichard alega contra la *objective view* que, de ser ella cierta, no es posible conocer ni uno de nuestros deberes concretos. Pero es posible mostrar que se equivoca.....114
- §42. Cabe reforzar la posición de Prichard reformulando su argumento. Con todo, no parece que la suya sea la posición correcta.....120

§43. El segundo argumento de Frichard contra la objective view se apoya en la existencia de deberes que nacen de nuestra ignorancia acerca de la situación en que nos encontramos (deberes de precaución). Pero es evidente que estos deberes, que ciertamente escapan a la objective view, presuponen sin embargo la validez de ésta. Se concluye que las posiciones consideradas no son excluyentes, sino complementarias....126

PARTE SEGUNDA: LA ÉTICA DEL VALOR

Capítulo Séptimo

El valor en general

- §44. La dificultad de la investigación axiológica se debe a que ella se ocupa de cualidades indefinibles (esto es, irreducibles a otras que nos resulten más familiares). Pero la indefinibilidad no es un defecto,.....134
- §45. ni implica que no podamos extender nuestro conocimiento acerca de cualidades de valor.....136
- §46. Ciertamente que la reflexión precedente muestra únicamente la posibilidad de conocer relaciones esenciales entre el valor y otras entidades. Pero se ha mantenido que esas relaciones son moralmente relevantes (cf. §47), y está por ver si no cabe, a pesar de la indefinibilidad de las cualidades de valor, extender nuestro conocimiento acerca de su naturaleza intrínseca (cf. §64).....138
- §47. Max Scheler, Nicolai Hartmann y Dietrich von Hildebrand han hecho del valor la noción fundamental de la Filosofía Moral. El objeto de esta Parte Segunda es estimar los méritos de esta posición.....140
- §48. Un primer bosquejo del ámbito del valor no puede dejar de mencionar: su profusa diversidad material, ordenada específica, jerárquica y polarmente; la diferencia entre el valor concreto y su portador, y entre el valor concreto y el valor ideal;.....143
- §49. la peculiaridad de los valores existenciales; la conexión entre el valor y el deber ser, en sentido ideal y real...145
- §50. En lo que sigue iremos examinando cada uno de estos extremos. (a) Comenzaremos por la diversidad material, preguntando si la hay efectivamente. Se han ofrecido tres respuestas: (i) el valor como cualidad uniforme que sólo conoce diferencias de grado, (ii) el valor como género que se divide en numerosas especies y subespecies, y (iii) el valor como concepto unitario en sí mismo, pero diversificado por su complicación con contenidos descriptivos.....147

- §51. Cabe atribuir a Moore la respuesta (i). Esta imputación se justifica doblemente: alegando un significativo pasaje de Principia Ethica,.....149
- §52. y haciendo ver cómo ilumina esta respuesta otros aspectos del pensamiento ético de Moore.....152
- §53. También Platón parece haber concebido la bondad como cualidad indivisa, como muestra la reflexión sobre un texto del Banquete.....153
- §54. El caso de Ross es más complejo. En *The Right and the Good* concibe la bondad como una cualidad que sólo conoce diferencias de grado;.....157
- §55. pero, debido a las dificultades que plantea a este modo de pensar el dato de la incommensurabilidad, Ross pasa a sostener en *Foundations of Ethics* que "bueno" se dice en dos sentidos (no especifica sino) originariamente diversos...159
- §56. En realidad, esta segunda teoría de Ross es falsa por numerosos motivos. En particular, se han de rechazar estas tres tesis: (1) que el placer propio no es bueno, (2) que la satisfacción -a diferencia de la admiración- no implica la idea de que el objeto a que ella responde sea bueno, y (3) que la actividad moral y la intelectual sean comparables respecto a bondad.....161
- §57. Las consideraciones precedentes testimonian contra la primera de las teorías mencionadas en el §50. Por otra parte, la descripción y análisis de casos concretos confirma ahora este parecer y muestran que la concepción del valor como cualidad diferenciada que valor es la única verdadera.....166
- §58. (b) Consideremos ahora la relación entre el valor concreto y su portador. La concepción del valor como *consequential attribute* implica una triple dependencia del valor real respecto a su portador: en el ser, funcional e inteligible. Esta dependencia podría ser alegada en favor de la segunda de las posiciones mencionadas en el §50.....170
- §59. Sin embargo, el análisis de fenómenos de las esferas representativa y conativa muestra la esencial independencia del valor respecto a su portador, y con ello refuta definitivamente la tesis de que el valor se diferencia en virtud de la naturaleza del portador.....173

Capítulo Octavo

El valor en general (continuación)

- §60. (c) La distinción objetiva entre valor ideal y valor real está asegurada por diferencias correlativas en vivencias representativas y conativas.....183

- §61. En el §48 hemos presentado a los valores ideales como géneros de los valores reales. Contra este parecer se elevan dos objeciones. La primera rehusa sentido preciso a los términos generales de valor y, en consecuencia, les niega también una extensión definida.....184
- §62. La segunda objeción, que procede de Nicolai Hartmann, niega que los valores ideales sean categorías, alegando que los casos reales no se sujetan a ellos.....187
- §63. (d) Altura y materia son dos aspectos indisolubles de todo fenómeno axiológico intuitivo. Además, a cada materia de valor le corresponde una altura que no comparte con ninguna otra materia.....192
- §64. La distinción de altura y materia como partes esenciales del fenómeno axiológico no está reñida con la tesis de la indefinibilidad de éste; pues al declararlo indefinible aludimos únicamente al modo como es conocido, cuestión ésta independiente de la complejidad o simplicidad del fenómeno axiológico.....195
- §65. Se ha de rechazar —por contraria a los hechos e incoherente— la concepción del conocimiento de la altura del valor expuesta por Scheler.....198
- §66. En cambio, es de gran interés examinar las leyes esenciales identificadas por Scheler que expresan la relación entre la altura del valor y otros fenómenos.....199
- §67. El reconocimiento de la relevancia moral de la altura del valor no ha de verificarse al precio de perder de vista la importancia de la materia del valor. En el utilitarismo, ese error viene propiciado (1) por el nominalismo axiológico, (2) por la creencia en la univocidad del valor y (3) por algunos fenómenos engañosos.....203
- §68. (e) Para abordar la cuestión de la objetividad del valor nos valdremos de la discusión de la teoría de la belleza expuesta por Ross. Este filósofo niega valor intrínseco a la belleza fundándose en este argumento:
 (i) De los varios sentidos del predicado "bueno", el principal es el de lo "intrínsecamente bueno", es decir, lo que sería bueno aun cuando ninguna otra cosa existiese;
 (ii) la belleza presupone un sujeto que la contemple;
 (iii) luego no cabe atribuir valor intrínseco a la belleza.....207
- §69. Mas no por ello defiende Ross una concepción subjetivista de la belleza, sino que (iv) la define como la capacidad de algunos objetos para producir en el sujeto emoción estética.....210
- §70. Sin embargo, el argumento de Ross está viciado de raíz, pues

lo que él presenta como clasificación de los sentidos de "bueno" no es sino una división de los sentidos de ese término en las predicaciones de valor real. En realidad, la polémica en torno a la objetividad de la belleza es ajena a toda posición de existencia real.....212

- §71. Además, no es verdad que toda belleza esté ligada a contenidos sensibles, ni que toda atribución de belleza se funde en un sentimiento de placer estético.....214
- §72. En cambio, las observaciones de Ross acerca de la relatividad de la belleza a la constitución psicofísica del sujeto apuntan a un problema verdadero, que podemos formular así: ¿tiene sentido hablar de buen gusto?.....216
- §73. Pero la distinción entre bienes y valores, aplicada al problema de la relatividad, nos ofrece una solución.....219
- §74. (f) Terminamos considerando la polaridad de los valores. La diferencia entre valores y disvalores atraviesa toda la esfera axiológica. Se trata de una diferencia plenamente objetiva que no ha de entenderse como contradictoriedad, sino como contrariedad.....221
- §75. Pero se tergiversa el principio de polaridad cuando se interpreta como si dijera que a todo valor positivo le corresponde uno negativo, y viceversa. Lo que en verdad dice es tan sólo que toda cualidad axiológica es valiosa o disvaliosa.....223

Capítulo Noveno

Utilitarismo y valor moral

- §76. Es claro que el utilitarismo hedonista no puede abordar el problema del valor moral en sentido propio. Pero ¿podría hacerlo una versión óptima del utilitarismo?.....230
- §77. Probablemente no, pues (i) es característico del utilitarismo el desconocimiento de la esfera personal, única en la que se dan los valores morales.....232
- §78. Además, (ii) el principio de utilidad es irreconciliable con la idea de gratuidad, que es indispensable para pensar la virtud.....233
- §79. Nuestra renuencia inicial a admitir la posibilidad de un tratamiento utilitarista del valor moral se ve corroborada por el examen de los textos utilitaristas. Así, aunque J.S.Mill percibe claramente la diferencia entre la corrección y el valor moral,.....234
- §80. los supuestos utilitaristas de su pensamiento le llevan a traicionar esa evidencia aplicando a la virtud la medida de la corrección. Concretamente, intenta orillar el dato

psicológico de que la virtud es querida por sí misma mediante dos tesis inverosímiles: (i) que lo que se quiere como medio puede llegar a ser querido sólo como fin,.....238

- §81. y (ii) que la virtud es amada desinteresadamente como parte de la felicidad.....241
- §82. Por su parte, H. Sidgwick toma contacto con numerosos aspectos esenciales de la virtud en el curso de su examen del intuicionismo ético.....243
- §83. Con todo, al exponer su propio parecer, Sidgwick permite la desintegración del concepto de virtud en favor del de corrección.....246

Capítulo Décimo

La acción moral

- §84. Según Hildebrand, toda acción moral incluye la conciencia de una situación objetiva valiosa. Esta vivencia puede revestir varias formas: puede tratarse de una aprehensión cognoscitiva, de un acto de conocimiento, o de mero saber...254
- §85. El segundo elemento decisivo de la acción moral es el querer; su parte más sustancial, la toma de posición que él contiene. Entre toda toma de posición referida a valores y el valor a que ella se dirige, existe una coherencia ideal constatable también en el plano fenoménico.....258
- §86. Las tomas de posición contenidas en las acciones morales son tomas de posición prácticas (no teóricas), volitivas (no desiderativas ni afectivas) y referidas precisamente a valores morales netamente relevantes (al menos según el primer pensamiento de Hildebrand).....261
- §87. También cabe dividir estas tomas de posición según la diversa relación que guardan con nuestra eficacia. Esto abre amplísimas perspectivas a la investigación ética.....267
- §88. El valor moral de las acciones depende, según Hildebrand, de un complejo entramado de factores: condiciones formales, condiciones materiales y fuentes espontáneas del valor...273

Capítulo Undécimo

La virtud

- §89. Intentaremos localizar la virtud en el mapa de la vida psíquica compuesto por Scheler. Procederemos desde lo más general hacia lo más particular. La vida psíquica consta de vivencias cognitivas, sentimentales y conativas. Las últimas incluyen desde movimientos tendenciales ciegos hasta deseos y voliciones de gran definición,.....279

- §90. pasando por las actitudes interiores. éstas no contienen una representación del objeto a que se enderezan, pero exhiben una dirección hacia un valor determinado. Las actitudes interiores se distinguen por su carácter fenoménico, por ser portadoras de valor moral y por su variación independiente de los fenómenos volitivos.....282
- §91. Entre las actitudes interiores se cuentan las vivencias en que el sujeto es consciente de poder hacer algo. Estas vivencias no han de confundirse con el saber teórico acerca de una capacidad.....286
- §92. Y llegamos por fin a la virtud: es un poder hacer referido a valores. Semejante definición se acomoda, sin duda, a fenómenos reales, ¿pero son estos fenómenos los mentados habitualmente por la palabra "virtud"? En particular, ¿cómo avenir la discontinuidad de esa conciencia conativa de poder hacer con la continuidad que todos reconocemos a la virtud? La admisión de una concepción estratificada de la conciencia parece contribuir eficazmente a dirimir esta perplejidad.....288
- §93. Una nueva dificultad la plantea la pregunta por el sujeto de la experiencia fenomenológica cuyo objeto es la virtud. Pero también este problema tiene solución.....294
- §94. Si Scheler no es explícito acerca del carácter sobreactual de la virtud, es probablemente porque desea desmarcarla de costumbres, disposiciones y habilidades. La virtud no es la costumbre de cumplir con el deber, como quiere el utilitarismo, sino en cierto modo la raíz del deber. Además, es gratuita y grácil.....297

Capítulo Duodécimo

Crítica de la ética del valor

- §95. Nuestra crítica se refiere al intento de hacer del valor la noción fundamental de la ética. No negamos sensibilidad moral a los filósofos que han desarrollado la ética del valor, ni rechazamos el método fenomenológico de que ellos se valieron, ni tenemos por espúrea la noción de valor, ni pretendemos excluirla del ámbito moral.....302
- §96. En ocasiones, la causa de que quienes defienden la ética del valor hayan pasado por alto la evidencia de que el valor no es la única fuente del deber es que han recurrido al valor moral de las acciones para explicar el deber de realizarlas, lo cual es absurdo; otras veces han pasado por valores realidades que no lo son.....304
- §97. Pero a menudo la posición criticada ha sido consciente del peso de las objeciones que la amenazan, por lo que ha reaccionado, ya ofreciendo explicaciones ad hoc que le permiten salvar dificultades puntuales, ya introduciendo en

- la ética del valor modificaciones teóricas generales. Con todo, unas y otras implican el abandono inconsciente de la posición que con ellas se intenta reforzar.....306
- §98. También es falso el principio -defendido por Scheler y Hartmann- de que todo valor genera deberes. Ya Hildebrand se percató de ello e introdujo la distinción entre los valores moralmente relevantes y los que no lo son. Sin embargo, la presunta diferencia axiológica responsable de esa distinción no comparece nunca claramente.....310
- §99. Por otra parte, la relación esencial entre el fundamento del deber y la motivación moral hace que nuestra crítica alcance asimismo a la teoría del valor moral ofrecida por la ética del valor.
Tampoco parece posible tematizar la acción moralmente mala desde la sola perspectiva axiológica.....315
- §100. Por último, no es de recibo la tesis de que toda virtud se refiera a valores.....316
- §101. Con todo, a la noción de valor le corresponde un papel importante en la ética. Esto se debe a que algunas obligaciones morales se fundan en valores, pero sobre todo a la fecundidad de esa noción para aclarar los decisivos conceptos de valor moral y felicidad.....319

PARTE PRIMERA:

LOS PRINCIPIOS DEL DEBER

Capítulo Primero

Moore: Idea y división de una ética científica.

§1. En el prefacio a su obra *Principia Ethica* deplora G.E. Moore el estado de confusión en que se hallan sumidas las disciplinas filosóficas, y pone la causa de este mal en el contumaz esfuerzo de los filósofos por contestar preguntas que nunca han sido formuladas claramente. Comoquiera que el fin que Moore persigue es asentar de una vez por todas los principios del razonamiento ético, de suerte que la ética pueda venir a constituirse como ciencia, comienza precisamente por señalar las preguntas que, a su juicio, esta disciplina está llamada a contestar.

Estas dos preguntas -escribe Moore- pueden expresarse, la primera de esta forma: ¿qué clase de cosas deben existir por razón de ellas mismas?; la segunda, de esta manera: ¿qué clase de acciones debemos llevar a cabo?

Es decir, que una ética científica, según la idea que Moore se hace de ella, habrá de presentar como sus resultados juicios de dos tipos: los que afirman que ciertas clases de cosas son buenas y los que declaran deber nuestro realizar ciertas acciones. Ahora bien, salta a la vista que para determinar la extensión de "bueno" y "debido" habremos de aclarar previamente el sentido de estos dos conceptos. Por eso añade Moore a renglón seguido:

He tratado de mostrar qué es exactamente lo que preguntamos acerca de una cosa cuando preguntamos si debería existir por razón de ella misma, es buena en sí misma o tiene valor intrínseco; y qué es exactamente lo que preguntamos acerca de una acción cuando preguntamos si deberíamos hacerla, si es correcta o un deber.

Con esto quedan claramente circunscritas, ya en el umbral de los Principia Ethica, las cuatro tareas que este libro debería acometer, es decir, satisfacer las siguientes demandas:

- (1) ¿qué es ser bueno o valioso?
- (2) ¿qué clases de cosas son buenas?
- (3) ¿qué es ser correcto o debido?
- (4) ¿qué acciones son debidas?

Con ser claro, el modo como Moore nos introduca en el territorio de la Etica no es inobjetable. En primer lugar, resulta dudoso que nos halleemos ante las preguntas que la Etica ha de contestar -es decir, las que definen exhaustivamente el objeto de esa ciencia-, o siquiera ante las más fundamentales. De hecho, esperamos poder mostrar a lo largo de este trabajo que el planteamiento de Moore pasa por alto necesariamente numerosos fenómenos genuinamente morales. En segundo lugar, la peculiar elección y formulación de las preguntas éticas fundamentales hecha por Moore deja traslucir convicciones teóricas que, al menos de entrada, no resultan evidentes. En particular, el texto transcrito sugiere una relación de implicación entre los conceptos de deber y de valor de la que Moore extraerá numerosas consecuencias, pero que es, cuando menos, inexacta. Así mismo, parece excesivo el protagonismo que el pensador inglés -al igual que gran parte de la Filosofía Moral contemporánea- concede al fenómeno del deber.

Los reparos que se acaban de exponer -en los cuales abundaremos a lo largo de este trabajo- no impiden que sigamos considerando los Principia Ethica una obra admirable. En ella se combina la penetración y lucidez de los análisis con la transparencia de la exposición. Esto la constituye en una joya de la literatura filosófica y, por lo que a nosotros respecta, en una especie de acceso natural a los problemas de que queremos ocuparnos. Nuestro modo de proceder será el siguiente. Dedicaremos la Parte Primera de este trabajo a las cuestiones

relativas a la teoría del deber, mientras que en la Parte Segunda nos ocuparemos de la teoría del valor. Pero como no cabe un tratamiento absolutamente independiente de esos dos órdenes de problemas filosóficos, bueno será que comencemos exponiendo de manera sucinta la respuesta que Moore propone para las cuatro preguntas señaladas. Ello nos permitirá formarnos una idea de conjunto -provisional, desde luego- de las cuestiones relativas al deber y al valor, así como formular de manera precisa las que queremos aclarar³. Llegados a este punto, los problemas se sugerirán por sí mismos y la exposición cobrará ritmo propio.

§2. De las cuatro preguntas que hemos planteado en el párrafo anterior, la primera -¿qué es ser bueno o valioso?- es, a juicio de Moore, la fundamental, pues está implicada, según iremos viendo, en el sentido de las otras tres. Este parentesco lógico de las preguntas mencionadas permite a Moore, en primer lugar, definir la ética de manera unitaria como "the general inquiry into what is good"⁴; y, en segundo lugar, justifica que el filósofo británico clasifique como éticos juicios que no son sino especificaciones o complicaciones de la respuesta a la primera pregunta, como es el caso de los que se refieren a la bondad de una clase de objetos o al carácter debido de una acción. Dicho de otro modo: aun siendo la pregunta por el sentido del término "bueno" la más importante de la ética, no agota esta ciencia, ya que ella consta de todos los juicios verdaderos en que, de un modo u otro, se predica bondad.

Como es sabido, a la pregunta por la naturaleza de la bondad Moore contesta, en abierta oposición a la tradición filosófica británica, afirmando que el predicado "bueno" es indefinible. La tarea de establecer esta verdad fundamental reviste la mayor urgencia, pues un error en este punto se comunicaría sin más al edificio entero del saber moral. Esta cautela, sugerida al considerar las relaciones puramente lógicas entre los diversos problemas éticos, se ve reforzada al considerar la historia del pensamiento ético. Y es que, a juicio de Moore, el retraso de que

adolece el saber ético se debe en gran medida al reiterado y pernicioso intento de los filósofos de definir la bondad. ésta es la razón por la que buena parte de los Principia Ethica están dedicados a sacar a la luz y refutar el error común a las diversas definiciones que del término "bueno" se han propuesto. Este error, al que Moore denomina "falacia naturalista", consiste en confundir la bondad con otra propiedad de la que se piensa que siempre la acompaña.

Para hacer justicia a la posición de Moore por lo que respecta a la naturaleza de la bondad no basta, ciertamente, con mencionar su tesis de la indefinibilidad de la bondad y su denuncia de la falacia naturalista. Creemos que en los Principia Ethica hay indicios suficientes para desentrañar el contenido positivo de la idea que este filósofo se hacía de la bondad. Parece oportuno, sin embargo, que demoremos el estudio de este extremo hasta la Parte Segunda del trabajo².

§3. La segunda pregunta formulada por Moore da origen a una disciplina que él denomina Casuística. Misión de esta disciplina es elaborar una relación de todas las proposiciones verdaderas en las que de una clase de objetos se afirma que es intrínsecamente valiosa. Es claro que todos los juicios de la Casuística son juicios éticos en el sentido de Moore, puesto que incluyen la noción de bondad; por ello, la ética habrá de considerarse incompleta en tanto la Casuística no esté plenamente lograda.

Es importante advertir que el papel de sujeto de la proposiciones de la Casuística lo desempeña en todos los casos una clase de objetos. Los juicios sobre objetos particulares, en cambio, no forman parte, según Moore, de la Casuística, si bien la ética ha de proveer criterios para decidir la verdad de esos juicios. También es característico de esta disciplina, tal como Moore la piensa, que, contrariamente a lo que sería de esperar en una investigación de este tipo, ninguna región de bienes resulte privilegiada: todos parecen tener idéntico interés para la ética.

Pero no todo es igualmente claro en la presentación que hace Moore del concepto de Casuística. En particular, no resulta claro qué quiere decir el pensador inglés cuando, tras proscribir los objetos particulares del dominio de la ciencia ética, postula extrañamente la continuidad de Ética y Casuística de la siguiente manera:

La Casuística puede ser, ciertamente, más particular y la ética más general; pero eso quiere decir que difieren sólo en grado y no en especie.*

Esto parece falso tanto si se entiende por ética el examen de todas las cuestiones relacionadas con la bondad, cuanto si se piensa que el único fin de esta disciplina es aclarar el sentido del término "bueno". Comenzando por esta última posibilidad, es preciso advertir que existe una heterogeneidad fundamental entre la investigación intensional encaminada a determinar la naturaleza de la bondad y la investigación extensional que conduce a la identificación de las clases de cosas que son buenas. Por esta razón, parece fuera de lugar pretender que la ética -así entendida- y la Casuística difieren sólo en grado de generalidad. Y dado que la ética entendida en el primer sentido - a saber, como examen de todas las cuestiones relacionadas con la bondad- incluye el problema de la definición de la bondad, tampoco de ella cabrá decir que difiere de la Casuística sólo en grado.

El modo como haya de proceder la Casuística para determinar qué clase de cosas son buenas en sí mismas, es cosa que se sigue sin más de los resultados alcanzados al intentar definir la bondad. Comoquiera que la tradición filosófica ha tropezado una y otra vez en la piedra de la falacia naturalista, no es de extrañar que abunden los errores a la hora de determinar la extensión de lo bueno en sí mismo. Acaso el ejemplo más claro sea el del hedonismo: la Casuística hedonista desemboca en la tesis

de que sólo las cosas placenteras son buenas porque previamente la ética hedonista ha puesto el placer en la definición de lo bueno en sí⁷. Por ello, para determinar con exactitud qué cosas son buenas el hedonista no tiene sino que comprobar la calidad placentera o displicente de cada una de ellas. Y otro tanto ocurrirá en todos los casos en que se cometa la falacia naturalista: la naturaleza de la experiencia que nos permitirá decidir qué cosas son buenas en sí mismas vendrá dada por la índole del dato que se ponga en la definición de la bondad. Así, si lo bueno es lo rojo, la Casuística se decide, en último término, por vista de ojos.

Muy otra es la situación en la que queda Moore tras haber logrado sortear la mencionada falacia: como tiene el concepto "bueno en sí" por indefinible, ninguna proposición del tipo "esta clase de cosas es buena" podrá verificarse por el procedimiento que se acaba de describir, es decir, recurriendo a la verdad de otras proposiciones; ni es claro qué tipo de experiencia nos permitiría reconocer esa verdad. Para proposiciones del tipo aludido no cabe prueba alguna; son evidentes de suyo: la bondad intrínseca se intuye al contemplar la naturaleza específica del objeto que la posee. Este es el sentido en que Moore se declara intuicionista⁸.

§4. Ya hemos advertido que la investigación ética se enfrenta, según Moore, a tres grandes tareas tan sólo, cuyos objetos respectivos son lo bueno en general, las clases de cosas buenas y las acciones debidas. El examen de la naturaleza de la corrección, en cambio, no figura entre los que Moore considera los problemas fundamentales de la ética. Y no porque no se trate de un punto fundamental -de él pende, en efecto, toda la ética Práctica-, sino porque no se trata de un verdadero problema: la naturaleza de la corrección le parecía a Moore obvia y fácilmente definible.

Antes de pasar a discutir lo que en Principia Ethica se afirma

acerca del sentido de la corrección, será conveniente precisar, mediante unos ejemplos muy simples, cuál es el referente de ese predicado. Acciones como ayudar al necesitado, cumplir lo prometido, ser veraces o mostrar agradecimiento a nuestros benefactores, tienen algo en común que trasciende el mero hecho de ser todas ellas acciones. Por su parte, el traicionar a un amigo, el apoderarse de lo ajeno o el maltratar a otra persona, también poseen en común algo más que el ser acciones. Ese algo más resulta tan evidente que, a pesar de la diversidad material de las acciones propuestas, es muy improbable que alguien que esté en sus cabales las agrupe de otra manera -que opine, por ejemplo, que la traición ocupa su lugar natural dentro del primer grupo. Pues bien, decimos que lo que las acciones del primer grupo tienen en común es el ser correctas o debidas u obligatorias; y que lo que tienen en común las acciones del segundo grupo es el ser incorrectas o indebidas o prohibidas.

Dos observaciones son aquí pertinentes. En primer lugar, podría aconsejarse distinguir lo correcto de lo debido u obligatorio, alegando que lo primero se refiere a una propiedad de ciertas acciones, mientras que lo segundo alude también a la persona, real o posible, sobre la que recae un deber u obligación particular. Esta diferencia es, sin embargo, aparente, pues la alusión personal está contenida ya en la idea misma de acción y, por tanto, también en la de acción correcta. Con todo, tal vez exista alguna justificación para la distinción de lo correcto y lo debido, pues acaso sean pensables situaciones en las que un sujeto se vea abocado a elegir entre varias acciones que exhiben el mismo grado de corrección. En un caso así, el sujeto estaría obligado a realizar una u otra esas acciones (suponiendo que no todas se puedan realizar a la vez), pero sería poco natural decir de alguna de ellas en particular que el sujeto está obligado a hacerla -pues podría hacer legítimamente otra. Sea como fuere, la diferencia entre lo correcto y lo debido que esta reflexión sugiere no parece excesivamente importante¹⁰. En todo caso, no tiene trascendencia para las discusiones que siguen, por lo que

en lo sucesivo consideraremos el predicado "correcto" como sinónimo de "debido" u "obligatorio".

En segundo lugar -y éste es un punto de infinita importancia-, hemos de esquivar el error de confundir la corrección de una acción con su valor moral. Según tendremos ocasión de ver, éste depende del motivo por el que se realice la acción. Ya el hecho de que al proponer antes dos series de ejemplos de acciones correctas o incorrectas, respectivamente, no haya sido preciso hacer mención de motivos, deja claro que la corrección no depende de la supuesta bondad del agente, ni la incorrección de su presunta maldad. De hecho, es perfectamente posible cumplir con el deber por cálculo y obrar incorrectamente por un buen motivo (si bien esto segundo es mucho menos frecuente).¹¹

§5. Pasemos ahora a considerar la opinión de Moore acerca del sentido del predicado "correcto". Como es sabido, él sostuvo en su obra de 1903 que "correcto" quiere decir "productivo del mayor bien posible"¹². El lugar decisivo a este respecto es el §89¹³ de los Principia Ethica. Allí, tras declarar idénticos los enunciados "estoy moralmente obligado a realizar esta acción" y "esta acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el Universo", afirma Moore que "este punto fundamental resulta demostrablemente cierto". La premisa que abre la demostración que a continuación ofrece el filósofo cantabrigense dice así: "Es notorio que cuando afirmamos que una cierta acción es nuestro deber absoluto estamos afirmando que la realización de la acción en ese momento es única en lo que hace al valor...". Lo que sigue es una fina disquisición sobre el sentido legítimo de esta tesis, disquisición que desemboca en esta conclusión: "Por tanto, [la acción] sólo puede ser única en el sentido de que el mundo en conjunto será mejor si ella se realiza que si se adopta cualquier alternativa posible".

Creemos posible mostrar claramente que el argumento de Moore



es defectuoso. Centrémonos en la premisa inicial y preguntémosnos, en primer lugar, qué pueda querer decir Moore al afirmar que juzgar correcta una acción es tanto como atribuirle un cierto valor. No puede querer decir que toda acción correcta sea moralmente buena, pues ya sabemos que el valor moral depende exclusivamente del motivo de la acción, y es claro, por otra parte, que no toda acción correcta se hace por un buen motivo. Considérese, por ejemplo, el caso de una acción de beneficencia realizada por azar. Es claro que el resultado de la acción es valioso, pero la acción misma, en cambio, no es buena ni mala. Ni puede referirse Moore a ningún otro tipo de valor intrínseco; pues, si bien las acciones correctas pueden portar valores extramorales, como la elegancia o la gracia, no tienen por qué hacerlo. No queda, pues, sino una posibilidad: que Moore se refiera al valor extrínseco, es decir, al que poseen las acciones en virtud del valor de sus resultados. Así las cosas, la premisa de que parte el argumento de Moore puede glosarse de la siguiente manera: "es notorio que cuando afirmamos que una acción es correcta o debida, afirmamos que esa acción tiene las mejores consecuencias posibles". Ahora bien, lo hasta ahora dicho no hace sino aclarar qué tiene in mente Moore cuando afirma que juzgar correcta una acción es tanto como declararla única en lo que hace al valor. Pero todo el mundo concederá que no es lo mismo aclarar el sentido de una opinión que establecer su verdad. En concreto, la verdad de la tesis sustentada por Moore ("correcto quiere decir productivo del mayor bien posible") depende lógicamente de la verdad de la premisa de que parte su razonamiento ("cuando afirmamos que una acción es nuestro deber, afirmamos que es única en lo que hace al valor"). Acerca de esta premisa decisiva Moore no nos dice sino que su verdad es notoria. Nosotros, por contra, estamos convencidos de que la premisa mencionada, sobre no ser notoria, es falsa. Como tendremos ocasión de hacer ver con mayor detenimiento¹⁴, son pensables acciones correctas cuyas consecuencias son peores que las de otras acciones alternativas; hecho éste que muestra a las claras que "correcto" no es definible como "único por lo que hace al valor" o "productivo del

mayor bien posible". Pero hay más: incluso si nos ceñimos a los casos en que la acción sí consiste en la causación de un efecto valioso, advertimos claramente que tampoco en ellos le asiste la razón a Moore. Considérese, por ejemplo, la acción de quien ayuda a una persona que ha caído en desgracia. Esa acción puede describirse como la producción de un cierto bien, a saber, el bienestar de otra persona. Pero es evidente que el juicio que afirma la corrección de semejante proceder no es un juicio analítico¹⁵, como prueba el hecho de que quien falla ese juicio no tiene la impresión de decir algo ocioso.

O miremos la misma diferencia desde otro punto de vista: el acto de previsión por el que captamos que una acción nuestra se traducirá en la producción o conservación de un bien y el acto por el que captamos nuestra obligación de iniciar esa cadena causal no son el mismo acto ni siquiera en los casos en que el primero es presupuesto por el segundo. Esto es evidente si se advierte que el contenido del primer acto es una relación causal objetiva, mientras que el segundo capta el hecho de que yo estoy obligado a realizar una cierta acción. Ahora bien, si "productivo del mayor bien" fuera el significado de "correcto", ambos actos tendrían que ser idénticos, contra lo que dan testimonio todos los casos pensables.

Curiosamente, el error cometido por Moore al definir la corrección es idéntico en su forma a la "falacia naturalista", que el pensador inglés denunció implacablemente. Se incurre en dicha falacia, según vimos, al definir la bondad por referencia a otra propiedad que (supuestamente) comparte con ella la extensión. No otra cosa hace Moore al definir lo correcto como lo productivo del mayor bien posible, pues esta definición se apoya en la creencia (también errónea, según hemos visto) en la coextensión de los conceptos "correcto" y "productivo del mayor bien".

En su obra posterior ética, Moore ya no suscribe la definición

de "correcto" que domina los Principia Ethica¹⁶. Sin embargo, la subordinación del concepto de deber al de valor persiste, pues Moore declara allí que las acciones correctas lo son por traer al ser las mejores consecuencias posibles¹⁷. Bien mirado, esto es tanto como sostener que hay un único deber muy general: el de traer al ser tanto bien como sea posible. Todas las obligaciones concretas de que somos conscientes serían formas especiales de aquel deber único, pues sus diferencias se deberían únicamente a la diversidad de las situaciones en que el sujeto se encuentra.

§6. Nuestras últimas consideraciones nos han acercado a lo que Moore denomina ética Práctica, es decir, a la parte de la ética que se ocupa de nuestra cuarta pregunta: ¿qué acciones son correctas o debidas? Misión de la ética Práctica es elaborar un cuerpo completo de normas morales, esto es, una lista exhaustiva de juicios verdaderos en los que se afirma de ciertas acciones que son nuestro deber. Dado que Moore entiende éste en términos de producción del mayor bien posible, es fácil señalar las condiciones de verdad de cualquier norma moral: será verdadera si ordena una acción cuyas consecuencias sean mejores que las de cualquier otra acción alternativa. De aquí extrae Moore la consecuencia de que la ética Práctica se apoya en verdades de dos órdenes: en verdades causales que nos informan sobre los efectos de nuestras acciones; y en verdades axiológicas (éticas, como diría Moore) que se refieren al diverso valor de esos efectos. Pero el establecimiento de cualquier verdad de la ética Práctica es tarea que desborda con mucho los límites de nuestras tareas cognoscitivas, como pondrán de manifiesto las consideraciones que siguen.

Si la bondad de las consecuencias de una acción es la única raíz de la corrección de ésta, no se ve motivo por el que sólo algunas de las consecuencias de esa acción (las más inmediatas, or ejemplo) hayan de ser ponderadas por la ética Práctica. Antes en, para decidir si una acción es debida es imprescindible tener en cuenta la totalidad de las consecuencias de esa acción.

Pero esto nos resulta imposible: no somos capaces de predecir más que unas pocas consecuencias de cada acción, y aun esto muy imperfectamente. Además, dado que las relaciones causales se desenvuelvan en el tiempo y que éste no presenta límite previsible, ni siquiera conocemos las dimensiones aproximadas de la tarea que nos impone la ética Práctica.

Pero hay otras dificultades que las derivadas de la imperfección de nuestro conocimiento causal. Para juzgar de la corrección de una acción no sólo hemos de conocer exhaustivamente la cadena causal que nace de ella, sino que hemos de saber en qué medida contribuye esa acción a aumentar o aminorar el valor conjunto del Universo. Para ello resulta imprescindible conocer el valor intrínseco de la acción y el valor de todas sus consecuencias, por una parte, y por otra la medida en que el valor del Universo en su conjunto se ve modificado por la realidad de los elementos mencionados (una dificultad adicional en este punto la ofrece el "principio de las unidades orgánicas" defendido por Moore, según el cual el valor de un todo puede diferir de la suma de los valores de sus partes¹⁶). Y no termina ahí todo: hemos de poseer un conocimiento análogo de todas las acciones que somos capaces de llevar a cabo en cada momento. Pues, por muy buenas consecuencias que tenga una acción dada, si fuera posible otra que tuviera consecuencias mejores, sólo esta última sería correcta.

La complejidad del problema que plantea la pregunta por el deber hace que desesperemos de solucionarlo. La conclusión de Moore no se hace esperar: dado que no podemos predecir los efectos totales de nuestras acciones ni su valor comparado, tampoco conocemos a ciencia cierta ni uno sólo de nuestros deberes¹⁷. La última palabra de Moore respecto a la ética Práctica es, por tanto, el escepticismo. Pero entiéndase bien esto. No niega el filósofo de Cambridge que tengamos deberes; antes bien, está convencido de que los tenemos¹⁸, puesto que cree que nuestras acciones pueden modificar el valor conjunto del

Universo y cree asimismo que la productividad de bienes es el fundamento de la obligación moral. Pero no está menos convencido de que no somos capaces de saber a ciencia cierta cuáles de nuestras acciones son debidas.

Con todo, la ética Práctica no puede considerarse una disciplina estéril; pues si bien el actual estado de nuestros conocimientos no nos permite abrigar esperanzas de contestar a la pregunta "¿qué acciones son debidas?", si hemos determinado con precisión, en cambio, el tipo de conocimientos que a este respecto resulta relevante. Acabamos de ver que los juicios de la ética Práctica han de justificarse mediante verdades causales y mediante verdades axiológicas; he aquí un criterio que nos autoriza a rechazar cuantos sistemas éticos procedan de modo diferente. Esta es la razón por la que Moore, que se declara intuicionista respecto al conocimiento de lo valioso, no da crédito a las teorías éticas según las cuales la corrección de los actos es captada -al igual que el carácter valioso de ciertos bienes- mediante conocimiento intuitivo. Éste se expresaría en juicios cuya verdad no cabría derivarla de la verdad de otros juicios²¹; ahora bien, la verdad de cualquier juicio de la ética Práctica depende de la verdad de otros juicios, cuya naturaleza hemos señalado; luego no hay conocimiento intuitivo del deber.

No sólo nos enseña la ética Práctica qué tipo de prueba es relevante para justificar una norma moral; también nos brinda información suficiente para hacernos una idea del aspecto que esas normas, caso de alcanzarse, han de presentar. El intuicionismo ha sostenido la validez de enunciados como "no se debe mentir" o "se debe cumplir lo prometido", donde el papel de sujeto lo desempeña una clase de acciones. Pero como no hay razones concluyentes para pensar que las mencionadas acciones produzcan en todos los casos y sin excepción las mejores consecuencias posibles, no hay razón tampoco para aceptar la prescripción universal de la veracidad o la fidelidad. A la pregunta "¿es deber mio decir la verdad?" los Principia Ethica de

Moore contestan que eso depende del valor de las consecuencias que ello tenga. Ahora bien, las consecuencias de la veracidad no pueden determinarse genéricamente, sino que dependen de la situación concreta en que nos hallemos cuando nos vemos en el brete de mentir o decir la verdad. Por ello, la ética Práctica; si llegara a constituirse, prescribiría únicamente acciones concretas. Ha de tenerse en cuenta, además, la posibilidad de un conflicto de deberes: puede ocurrir que el ser veraces traiga consigo el incumplimiento de una promesa (revelar un secreto, por ejemplo). Semejante posibilidad parece dar al traste con la teoría intuicionista de la obligación moral, mientras que no ofrece mayor dificultad a la posición de Moore.

§7. Nuestro veloz recorrido por los Principia Ethica nos ha permitido establecer un primer contacto con el valor y el deber, los dos objetos capitales de esta investigación. En particular, nos sitúa en condiciones de señalar el problema concreto de que queremos ocuparnos en esta Parte Primera.

Es claro que las conclusiones alcanzadas por la ética Práctica de G. E. Moore son incompatibles con las convicciones morales del hombre corriente. Todos tenemos a menudo la certeza de estar obligados incondicionalmente a realizar ciertas acciones. Y, desde luego, no apoyamos esa certeza en un quimérico cálculo de las consecuencias totales de esas acciones. Pero la Filosofía no puede contentarse con hacer constar una discrepancia. Menos aún la Filosofía Moral, de la que esperamos orientación acerca de cómo conducirnos. Por ello, es imprescindible que examinemos atentamente la ética Práctica de Moore y nos constituyamos en jueces de su querrela contra el sentir común. Ahora bien, dado que la teoría de la obligación moral contenida en Principia Ethica no es sino una entre varias formas especiales de la concepción ética a la que se conoce comúnmente por el nombre de "utilitarismo", y dado que la mencionada discrepancia con la moral ordinaria es común a todas las versiones de esa concepción ética, cumple que planteemos esta investigación como una

discusión de los méritos del utilitarismo en general, y no necesariamente de la ética Práctica propuesta por Moore -en el entendido de que, de no resultar aceptable ninguna teoría utilitarista del deber, quedamos obligados a substituirles una mejor²².

Lo que se acaba de decir podría inducir a pensar que el examen crítico del utilitarismo es el objeto primario de este trabajo. No es así. Convencidos como estamos de que la corrección (rightness) es una propiedad distinta e irreducible de algunas acciones, queremos saber cuáles son las características de esas acciones que hacen que ellas sean correctas o debidas. Se trata, por tanto, de identificar los fundamentos de la corrección. Por razones que irán apareciendo a lo largo de estas páginas, nosotros abrazamos en este punto la causa del sentido común: sostenemos que la raíz de la corrección de una forma de conducta no hay que buscarla en otro lugar que en la naturaleza esencial o específica de esa conducta (en su ser cumplimientos de promesas, o actos de justicia, o acciones de socorro, o lo que sean). Y dado que las normas morales son juicios en los que se atribuye o se niega corrección a tipos de conducta como los mencionados, también podríamos describir nuestro propósito diciendo que queremos saber cuántos y cuáles son los principios de la obligación moral -en el entendido de que con "principios" se alude a las normas éticas más generales.

No era imprescindible haber tomado como interlocutor al utilitarismo; pero la elección tampoco ha sido casual. El punto de partida de nuestras reflexiones ha sido la división de los principales problemas de la ética propuesta por Moore, un filósofo utilitarista; y puesto que hemos aceptado su manera de plantear los problemas, bueno será que consideremos también las soluciones que para ellos propuso. Por otra parte, nosotros damos preferencia a una posición ética -la concepción deontologista de Frichard y Ross, junto con la teoría intuicionista del conocimiento moral que ella trae de la mano- que no se desarrolló

de manera espontánea y desembarazada, sino justamente en pugna con el utilitarismo, a la sazón dominante en el medio británico. Esta circunstancia no hace imprescindible una consideración detallada del pensamiento utilitarista, es cierto, pero si sugiere este rodeo como medio adecuado para entender rectamente la posición intuicionista.

Se trata, por tanto, de poner a prueba el utilitarismo; más concretamente, de averiguar cuánto da de sí esta posición como teoría de la obligación moral. Pero este examen sólo resultará beneficioso si logramos evitar los errores de aceptar acríticamente esta posición (seducidos quizá por su claridad conceptual o por el atractivo emocional de su apelación a la benevolencia universal) y de rechazarla sumariamente tras mencionar algunas de las objeciones al uso (en este último caso el peligro consiste en que muchas de estas objeciones son falaces**). Si queremos que el examen del utilitarismo resulte provechoso, hemos de captar claramente su esencia y apreciar sus ventajas. Sólo entonces estaremos en condiciones de pronunciarnos a favor o en contra, y de señalar qué aspectos suyos precisan reforma. Todo esto lo hacemos en los tres próximos capítulos. En el Capítulo Quinto se ensaya una clasificación de los principios generales de la obligación moral en la que se recogen los frutos de la discusión anterior, liberados ahora del carácter polémico de ésta. Y en el sexto se desciende al plano de las obligaciones concretas.

Notas:

1. Acaso sorprenda a los lectores familiarizados con los Principia Ethica que nos refiramos desde un principio a las cuatro cuestiones que ese libro ha de acometer, siendo así que Moore habla en todo momento de tres tan sólo. Es verdad que Moore no se hace problema propiamente del sentido del término right, pues éste le parecía obvio. Sin embargo, como la distinción de las cuatro preguntas tiene su fundamento en la realidad y además resulta útil para la exposición, seguiremos recurriendo a ella en lo sucesivo.
2. Sobre todo en la Parte Segunda.
3. Véase nuestro §7.
4. Cf. George Edward Moore, Principia Ethica (Cambridge University Press, 1903), §2.
5. Cf. nuestros §§51 y 52.
6. Cf. Principia Ethica, §4.
7. Cf. ibíd., §36.
8. Cf. ibíd. p.x; §86.
9. Es importante advertir que nos referimos a un elemento objetivo común a las acciones mencionadas. Quedan descartados, por tanto, todos los fenómenos subjetivos (como aprobación o conformidad) que, por lo general, acompañan a la consideración de las acciones mencionadas.
10. De este mismo parecer es Ross: cf. W.D.Ross, Foundations of Ethics (Oxford University Press, 1939), p.44.
11. Justamente para evitar confusiones entre lo correcto y lo moralmente bueno renunciaremos a lo largo de este trabajo al uso, habitual en castellano, de los adverbios "bien" y "mal" para designar la corrección o incorrección -"decir la verdad está bien", "mentir está mal", etc.
12. Esta tesis, presente implícitamente en toda la obra, se hace explícita en numerosos pasajes, por ejemplo en los §§14, 17, 89 y 101.
13. En este lugar se nos remite al §17; allí encontramos la misma tesis que en el §89, es cierto, pero meramente enunciada.
14. Cf. nuestro Capítulo Quinto.
15. Cf. W. D. Ross, The Right and the Good (Oxford University Press, 1930), p.8.
16. Entre los numerosos pasajes de la ética que dan fe de este

cambio de opinión, el más explícito se halla en el Capítulo V. Allí, tras reservar el calificativo *expedient* para las acciones que tienen las mejores consecuencias posibles, niega Moore que *duty* y *expediency* sean sinónimos. Con todo, sigue pensando que son conceptos coextensos. Cf. G. E. Moore, *Ethics* (Oxford University Press, 1912), pp.173s.

17. En la página 73, por ejemplo, escribe Moore: "Cuando quiera que una acción sea correcta, lo será únicamente si -y debido a que- los efectos totales de cualquier otra acción que el agente pudiera haber realizado en vez de ella no hubieran tenido más valor intrínseco". (Es cierto que este principio lo enuncia Moore al describir la teoría del utilitarismo hedonista, tarea ésta que le ocupa los dos primeros capítulos de la *ética*. Pero el curso ulterior del libro deja fuera de dudas que Moore coincide plenamente en este punto con la mencionada teoría, difiriendo en cambio al dar contenido concreto a la idea de lo intrínsecamente bueno.)

18. Moore expone este principio en *Principia Ethica*, §§18-22.

19. Cf. *Principia Ethica*, §§91-93.

20. Véase la espléndida defensa de la objetividad de los juicios morales en *Ethics*, capítulos III y IV.

21. De los juicios que expresan conocimiento intuitivo dice Moore, en un sentido muy literal, que son "evidentes de suyo"; también los denomina "juicios sintéticos a priori en el sentido de Kant" (Cf. *Principia Ethica*, §86).

22. Véase Capítulo Quinto.

23. Cf. §20.

Capítulo Segundo

El principio de utilidad

§8. El denominador común a las concepciones éticas utilitaristas es la siguiente tesis: una acción es correcta si y sólo si sus consecuencias son mejores que las que se seguirían de cualquier acción alternativa. A este axioma fundamental lo llamaremos en lo sucesivo "principio de utilidad". Evidentemente, el hecho de que el utilitarismo haya conocido diferentes versiones pasa por una cierta ambigüedad del principio de que todas ellas parten. Y a la inversa: si distinguimos todos los sentidos posibles de los términos que aparecen en la fórmula del principio de utilidad, habremos identificado todas las formas posibles del utilitarismo, es decir, habremos entendido exhaustivamente ese principio.

Esta versatilidad del principio de utilidad incrementa considerablemente el volumen de nuestra tarea. Da la impresión de que el único modo de poner por obra nuestro intento de juzgar al utilitarismo es el siguiente: primero, hacer una relación de todos los sentidos posibles del principio de utilidad; a continuación, extraer las consecuencias lógicas de cada una de esas versiones del mencionado principio, es decir, hacer explícitas sus respectivas teorías de la obligación moral; y, por último, confrontar esas teorías con los hechos mentados por los juicios que las forman, comprobando así su verdad o falsedad. Este modo de proceder sería legítimo, pero sin duda muy engorroso. Sin embargo, nuestro propósito no es tan arduo como parece a primera vista: el respeto al tenor literal del principio de utilidad y a la exigencia de coherencia interna que ha de satisfacer toda teoría permite recortar considerablemente el número de variantes que la teoría utilitarista puede revestir.

(a) Comencemos aclarando el sentido del término "acción" tal como aparece en la fórmula del principio de utilidad. En la Parte Segunda de este trabajo tendremos ocasión de exponer con algún pormenor la naturaleza de la acción moral. Nuestro análisis incluirá descripciones psicológicas y consideraciones relativas al valor moral que una acción puede portar. Aquí, en cambio, como el asunto que nos ocupa es la teoría de la obligación moral, nos contentaremos con una noción sencilla de la acción; y, desde luego, no consideraremos la relación de motivación, de la que depende el valor moral de las acciones, pues la corrección de éstas es independiente del motivo por el que se realicen.

Por acción entenderemos, simplemente, causación deliberada. Vimos que, desde la perspectiva utilitarista, toda actualización de la libertad humana desencadena un proceso causal de longitud indeterminada, posiblemente infinita. Pues bien, la idea de acción recorta el segmento inicial de ese proceso, segmento que termina con la causación de los efectos previstos y queridos por el agente. Ahora bien, los predicados "correcto" e "incorrecto" no sólo se dicen con propiedad cuando modificamos activamente el curso de las cosas, sino también en las ocasiones en que nos abstenemos voluntariamente de obrar. Es lógico, pues la situación fundamental sigue siendo la misma: las decisiones del agente repercuten sobre el estado en que se halla el Universo. De hecho, la mayor parte de las normas éticas ordenan precisamente omisiones, y no comportamientos positivos concretos. En lo sucesivo no haremos distinciones entre acciones y omisiones, sino que utilizaremos la primera voz de manera que incluya tanto nuestra eficacia activa cuanto nuestras abstenciones.

El problema fundamental en la aclaración del sentido legítimo del término "acción" en el contexto del principio de utilidad es éste: si con este término se alude a acciones concretas; o más bien a tipos universales de acciones (como mentir o perdonar) y, gracias a ello pero sólo indirectamente, a acciones concretas (esta mentira, ese perdón). La jerga filosófica distingue estas

dos interpretaciones del principio de utilidad como utilitarismo de actos (act-utilitarianism) y utilitarismo de reglas (rule-utilitarianism), respectivamente. Mientras el primero hace depender la corrección de cada acción de la bondad de sus consecuencias, el segundo mantiene que una acción es correcta si cumple una norma cuya observancia generalizada traería consigo mejores consecuencias que la observancia generalizada de cualquier otra norma que sea de aplicación en la situación del caso. Un ejemplo servirá para ilustrar la diferencia entre estas dos concepciones. A la pregunta de si es correcto decir la verdad en una ocasión determinada contestará el partidario del utilitarismo de actos que eso depende del valor comparado de las consecuencias totales que arrastren mentir y ser veraces en la ocasión de que se trate. En cambio, es muy posible que quien defiende el utilitarismo de normas sostenga que es nuestro deber decir la verdad en todos los casos. Ciertamente, no justificará su opinión apelando a la naturaleza intrínseca de los actos que rechaza u ordena (pues ello es incompatible con el talante utilitarista³), sino que se referirá en todo momento a la utilidad de esas normas. Es decir: pone su mira en el valor de las consecuencias de nuestras acciones y afirma que la mejor estrategia para incrementarlo es plegarse al dictado de normas como la de decir siempre la verdad.

Se ha puesto en duda frecuentemente que el utilitarismo de reglas constituya una verdadera alternativa al de actos. Numerosos pensadores creen poner entre la espada y la pared a los defensores del utilitarismo de reglas señalando la existencia indubitable de excepciones a cualquier regla moral e inquiriendo cuál sea la conducta debida en una situación semejante. ¿Qué debe hacer, por ejemplo, quien "sabe" que la veracidad universal tiene mayor utilidad que cualquier otra estrategia, pero advierte que en la situación particular en que se encuentra mentir tendría mejores consecuencias que decir la verdad? Se dice que ninguna de las respuestas que puede ofrecer el utilitarismo de reglas a esta pregunta es satisfactoria. Una de dos: o se afirma que es

correcto mentir en la situación descrita, y entonces se abandona ipso facto el utilitarismo de reglas; o se insiste a ultranza en no obrar contra la regla, en cuyo caso se declara correcta una acción que no produce el mayor bien posible, con lo que se traiciona el principio de utilidad. Desde una perspectiva utilitarista, no cabe duda de que sólo la primera posibilidad es aceptable. Pero no es menos claro que ello supone la conversión del utilitarismo de reglas en utilitarismo de actos, pues se ha hecho evidente la necesidad de comprobar, respecto de cada acción individual ordenada por la regla, si se trata de una excepción a ella.

Con todo, el utilitarismo de reglas no se encuentra completamente desarmado frente a los intentos de absorción por parte del utilitarismo de actos. Es más: acaso semejante absorción no sea posible en absoluto. Téngase presente que el utilitarismo de reglas cumple una función muy importante en el proceso de elaboración de una teoría utilitarista coherente, pues llama la atención sobre la utilidad indirecta de numerosos factores que de otro modo acaso se hubieran pasado por alto. En efecto, es indispensable para el buen suceso del proyecto utilitarista de crear el mejor mundo posible que se tengan en cuenta no sólo los beneficios y perjuicios causados directamente por una acción, sino también los resultados mediatos causados por otras vías. Este último capítulo incluye el efecto reforzador o debilitador que tiene sobre una norma moral el que sea respetada en un caso particular, el buen o mal ejemplo que pueda suponer una conducta individual, la creación de hábitos, etc. Ilustraremos esto mediante un ejemplo clásico. Supongamos averiguado que cruzar la calle en rojo trae malas consecuencias en general. Según el utilitarismo de reglas, hemos de guardarnos mucho de una acción semejante aunque no se divise ningún coche en las proximidades; pues, si bien este proceder supondría un pequeño ahorro de tiempo para el viandante, podría dar mal ejemplo a un niño que contemplara la escena, cosa que a la larga pudiera desembocar en un accidente de tráfico.

Pero el solo hecho de llamar la atención sobre la complejidad añadida que para el cálculo utilitarista supone la existencia de fuentes indirectas de utilidad no basta para diferenciar el utilitarismo de reglas del de actos, pues es claro que ningún partidario de esta última concepción se negaría a tener en cuenta la utilidad indirecta una vez reparara en su existencia. No estamos, pues, frente a una peculiaridad del utilitarismo de reglas, sino a lo sumo frente a un factor que distingue a éste de un utilitarismo de actos mal entendido.

Ni tampoco puede el utilitarismo de reglas afirmar su identidad a fuerza de negar la existencia de excepciones a reglas como las que, apoyándose en razones de utilidad, ordenan universalmente no mentir, cumplir lo prometido, o lo que sea. Pues, por mucho peso que se conceda a las consideraciones de utilidad indirecta, todo parece indicar que los críticos del utilitarismo de reglas siempre podrán imaginar (como contraejemplo) una situación inmunizada contra argumentos de utilidad indirecta -de suerte que éstos o no sean pertinentes, o, caso de serlo, se traduzcan en un perjuicio que es compensado con creces por la ventaja directa generada por la inobservancia puntual de la norma. Y no hace falta decir que un solo contraejemplo disuelve al utilitarismo de reglas en utilitarismo de actos.

§9. Existe, sin embargo, una línea de argumentación que permite al utilitarismo de reglas encajar las críticas fundadas en la posibilidad de excepciones a las reglas generales y resistirse a la absorción por parte del utilitarismo de actos. No niega ya el utilitarismo de reglas que puedan darse excepciones del modo descrito en el párrafo anterior. Pero afirma que son justamente eso, excepciones, e insiste en que nuestra conducta en conjunto se traduce en mejores consecuencias si nos atenemos a normas generales que si intentamos decidir qué hacer según las peculiaridades de cada caso. La razón de ello reside en la enorme

dificultad del cálculo utilitarista, por un lado, y por otro en las condiciones en que se da buena parte de nuestra conducta. En efecto, no es nada fácil determinar la presencia de una excepción a una regla reconocida, pues es harto difícil predecir y estimar sus consecuencias. Para colmo, semejante cálculo casuístico es impracticable en condiciones reales: nunca tenemos "todo el tiempo del mundo" para tomar decisiones, y en numerosas ocasiones incluso urge resolverse con celeridad (*ars longa, vita brevis*). El prurito de realizar en todos los casos la acción correcta conduciría, antes bien, a la más completa inacción, pues -ya lo hemos visto- el cálculo utilitarista es el cuento de nunca acabar. Pero semejante inactividad, fruto del exceso de celo, parece irreconciliable con el ideal utilitarista. Más vale dejarse guiar por la orientación aproximada que nos proveen las normas morales que dejar de obrar en absoluto. Y, puestos a obrar, no ha de detenernos la necesidad de realizar unos sacrificios mínimos (en concepto de excepciones ignoradas) con vistas a asegurar el beneficio en la mayoría de los casos y, con ello, maximizar el beneficio total.

Creemos haber reducido la polémica de reglas y actos a su punto decisivo. El fiel se inclinará de un lado u otro en vista de la verdad o falsedad de un cierto juicio empírico: el que afirma que el atenerse a reglas produce de hecho mejores resultados que el intentar decidir en cada caso qué es lo correcto. Desgraciadamente, sobre este punto no tenemos casi nada que decir. Ya vimos, al tratar de los *Principia Ethica*, los enormes trabajos con que está gravado el cálculo consecuencialista. Ello nos llevó a encarecer el buen sentido de Moore, quien, tras afirmar la verdad del principio de utilidad, reconoce sin ambages que de él se sigue el escepticismo del deber. Pero el cálculo de utilidades propio del utilitarismo de reglas es tan difícil como el que propone el de actos, si no más. Por ello mismo, hemos de reprocharle al utilitarismo de normas que presente la mencionada hipótesis empírica como cosa averiguada, siendo así que nunca ha podido ser comprobada. Ahora

bien, en este tipo de consideraciones se puede apoyar un argumento ad hominem tan sólo: pues, como es sabido, el que una tesis se afirme gratuitamente no implica que esa tesis sea falsa.

No sabemos si el utilitarismo de reglas es verdadero o falso, pues ignoramos si es verdadero o falso su postulado empírico fundamental. ¿Será ésta nuestra última palabra sobre el caso? ¿Es esto todo lo que cabe decir sobre la polémica entre el utilitarismo de reglas y el de actos? No, por cierto. Antes bien, estamos en condiciones de demostrar que, en el fondo, no existe tal polémica, pues el utilitarismo de reglas y el de actos son teorías que, en primer lugar, se ocupan de objetos diferentes y, en segundo lugar, alcanzan conclusiones perfectamente compatibles:

Lo peculiar del utilitarismo de reglas es, según vimos, desechar el cálculo casuístico y la improvisación en favor de una estrategia global decidida de antemano. Se trata de una posición que se tiene a sí misma por realista, que renuncia a la corrección ideal (la que produciría el mejor de los mundos pensables) en favor de la corrección modo humano (la que persigue el mejor de los mundos factibles). Dicho de otro modo: el utilitarismo de normas no es una teoría de la corrección en sentido estricto, sino una teoría de la elección racional que arranca de la toma de conciencia de la finitud humana y de los elevados costos del cálculo casuístico, e intenta maximizar beneficios. No hay, pues, polémica entre ambas posiciones. El utilitarismo de reglas presupone la verdad del de actos, es decir, presupone que en cada caso existe una única acción correcta y que el utilitarismo de actos posee el método exacto para identificarla; pero, en vista de lo costoso de este proceso de identificación, se decide por un proyecto diferente y complementario. Pero, digámoslo una vez más: semejante proyecto sólo tiene sentido si es verdadero el postulado empírico fundamental del utilitarismo de reglas.

§10. En el párrafo anterior, tras largo forcejeo conceptual, hemos logrado deslindar un modo de entender el utilitarismo de reglas que se resiste con éxito a ser desplazado por el utilitarismo de actos. Pero esto se logró al precio de que la primera posición no disputara el terreno a la segunda: el utilitarismo de actos no derrota al de reglas porque nunca llega a enfrentarse con él. Ahora, en cambio, queremos abordar la siguiente cuestión: si no es posible ofrecer una versión del utilitarismo de reglas que, lejos de limitarse a ser una teoría de la decisión racional (o de la corrección modo humano), aspire a desbancar por completo al utilitarismo de actos. Es evidente que una respuesta afirmativa sólo es posible en el supuesto de que sean ciertas estas dos premisas: (1) que el Universo que se propone el utilitarismo de reglas sea distinto que el que propugna el utilitarismo de actos y (2) que sea asimismo mejor. La versión del utilitarismo de reglas que hemos propuesto en el párrafo anterior cumplía la condición (1), pero no la condición (2); es más, renunciaba explícitamente a perseguir el mejor de los mundos pensables. Por su parte, la versión que presentamos en este párrafo introduce nuevas razones en favor de (1) y, ante la imposibilidad de comprobar la verdad de (2), deja en suspenso cuál sea la mejor variante del utilitarismo.

Que el utilitarismo de reglas conduciría -caso de imponerse- a un mundo diferente del que se propone el utilitarismo de actos es cosa que se echa de ver cuando reparamos en que los comportamientos promovidos por una y otra posición no son coincidentes. La imposición del utilitarismo de reglas supone numerosos actos legislativos, judiciales, pedagógicos, propagandísticos, de fomento de ciertos comportamientos, de ocultación de delitos, etc. Ahora bien, ninguno de estos actos tendría lugar si imperara el utilitarismo de los actos. Y es de suponer que distintos actos darán lugar a distintos efectos y que éstos se combinarán en situaciones totales de desigual valor. Pues bien, si los resultados del utilitarismo de reglas fueran mejores que los del utilitarismo de actos (cuestión sobre la que

no tenemos derecho a pronunciarnos), entonces habría que desecharlo el utilitarismo de actos por razones utilitaristas.

Desde la posición puesta en tela de juicio nos llega la siguiente objeción: que toda situación global producible por el utilitarismo de reglas la puede alcanzar, igualmente, el utilitarismo de actos. Sin embargo, para producir idénticos resultados que el utilitarismo de reglas, el de actos tendría que hacer una de estas dos cosas: u ordenar las mismas acciones que la posición rival, u ordenar otras que conduzcan a idéntico resultado. Esto último es un imposible: pues el cálculo utilitarista no pondera únicamente el valor de los resultados a que conducen los procesos desencadenados por nuestra conducta, sino que, como ya esa conducta y esos procesos portan valor, han de ser tenidos en cuenta asimismo en el cálculo de utilidades; y ello hace sumamente improbable que dos políticas distintas porten idéntico valor conjunto, aunque desemboquen en el mismo resultado. Parece, pues, que la suerte de la objeción a las pretensiones independentistas del utilitarismo de reglas depende de si el de actos puede ordenar o no las mismas acciones que él. Da la impresión de que tampoco esto es posible. En todo caso, el examen de este punto revela cuál es la verdadera naturaleza de ambas clases de utilitarismo y, una vez más, muestra que no mantienen una relación polémica:

El utilitarismo de actos ofrece un método de decisión individual, y esto en dos sentidos. En primer lugar, entiende cada acción como un todo enjuiciable en función de sus consecuencias. Y, en segundo lugar, ofrece un criterio que en principio es aplicable por cada individuo. El utilitarismo de reglas, en cambio, es un método de decisión colectiva. Su ámbito natural de aplicación no es la vida privada, sino la política. La acción individual no se considera aquí como unidad conclusa, sino como parte de una unidad más amplia que le da sentido y (esto es lo decisivo) determina en buena medida su valor. Un ejemplo hará ver esto con claridad. Un individuo

advierte que se producirá un incremento máximo de utilidad si se realiza cierta obra de ingeniería de grandes dimensiones en la que habría de participar la totalidad de la comunidad afectada. Si nuestro individuo consigue convencer a los demás de la necesidad de esa obra, entonces todos trabajarán aplicadamente, y la actividad de cada uno de ellos tendrá sentido, será correcta. Pero si no consigue convencer a nadie, sería absurdo que él sólo pusiera manos a la obra: pues el trabajo de uno solo no tiene el más mínimo valor, antes supone una pérdida de tiempo y, por ello, es incorrecto desde un punto de vista utilitarista. Este ejemplo pone de manifiesto que la corrección o incorrección de una decisión depende en ocasiones del curso que tomen otras decisiones. En ocasiones, pero no siempre. Junto a la vida pública existe la privada. Ciertamente que no siempre es posible distinguir con toda precisión estos dos ámbitos; pero no cabe duda de que son pensables situaciones lo suficientemente aisladas como para que las decisiones que en ellas se den puedan enjuiciarse sin tomar en consideración los comportamientos ajenos. Se concluye que, si bien no parece que el utilitarismo de actos pueda ordenar las mismas acciones que el de reglas (pues el primero es, a diferencia del segundo, un método de decisión individual), ello no implica que el de reglas haya de desplazar o sustituir al de actos (siempre en el supuesto de que los resultados del primero fueran mejores que los del segundo), pues una y otra teoría tienen diferentes ámbitos de aplicación.

§11. (b) Consideremos ahora cuál sea el significado de "correcto" en el contexto del principio de utilidad. La tesis de que una acción es correcta si sus consecuencias son las mejores, puede entenderse de dos maneras. Puede tratarse de una definición de la corrección, o puede tratarse del enunciado de los requisitos con que ha de contar una acción para ser correcta. En el primer caso, el principio de utilidad sería análogo formalmente al siguiente juicio: "un ángulo es agudo si mide menos de noventa grados sexagesimales". En efecto, este juicio de la Geometría define el ángulo agudo y, a fortiori, indica las

condiciones necesarias y suficientes para que un ángulo sea agudo. En el segundo caso, el principio de utilidad se parecería al juicio: "tiene derecho a votar quien sea español y haya cumplido los dieciocho años", pues es claro que el poseer una cierta nacionalidad y una cierta edad da derecho a votar, pero no es lo mismo que el tener derecho a votar.

Estas dos formas de entender el principio de utilidad tienen algo en común y algo que las distingue. Tienen en común que ambas ofrecen un criterio para determinar la extensión del concepto "correcto" al señalar las características distintivas de la acción correcta. Se distinguen, en cambio, en que la primera pretende brindarnos la esencia de la corrección, decirnos en qué consiste ésta, mientras la segunda calla a este respecto.

A nosotros nos parece mucho más verosímil la segunda manera de entender el principio de utilidad, pues hemos aprendido del filósofo W.D. Ross² que ninguna de las definiciones del término "correcto" que se han propuesto (implícita o explícitamente) se corresponde con la idea que todos tenemos presente cuando fallamos juicios como: "es mi deber mirar por el bienestar de mis hijos"; o cuando advertimos que en las proposiciones "mentir está feo" y "robar está mal" los términos subrayados aluden a lo mismo. La mayor plausibilidad de la segunda interpretación del principio de utilidad (la que renuncia a definirlo) tiene como secuela que tendamos a centrar la discusión en torno a ella; pues criticar la versión más fuerte de una concepción que se tiene por dudosa pasa por ser el método adecuado para estimar los méritos de esa posición. A esta razón se suma una segunda, a saber, que la refutación de la interpretación plausible del principio de utilidad arrastraría consigo asimismo el rechazo de la primera interpretación, y ello por lo que ambas tienen en común. En efecto, si pudiéramos mostrar que existen obligaciones morales que no se siguen sin más de la posibilidad de producir bienes, habríamos mostrado la falsedad de la segunda versión del principio de utilidad y, ce retruque, también la falsedad de la

primera.

(Sin embargo, centrarnos exclusivamente en la segunda interpretación del término "correcto" en el contexto del principio mencionado resultaría peligroso, pues eso equivaldría a pasar de largo ante una de las posibilidades puras del utilitarismo, es más, quizá ante la que define su esencia. Puede, en efecto, que el distanciamiento respecto a la moral del sentido común implícito en el intento de definir la corrección no sea casual, sino que venga a redondear la discrepancia con la conciencia moral ordinaria que encontramos anteriormente³. Visto desde esta perspectiva, la discusión presente se perfila como la alternativa: o utilitarismo, o sentido común.)

§12. (c) Es preciso advertir con claridad que el carácter excluyente de la condición anunciada por las palabras "si y sólo si" no es, en modo alguno, un elemento accesorio del principio de utilidad. Todo lo contrario; lo distintivo del utilitarismo es la convicción de que es posible determinar exhaustivamente la esfera del deber apelando a un único criterio, el de optimización. Por tanto, no sólo no debemos considerar utilitaristas a los sistemas éticos que propugnen otro principio distinto del de utilidad (por ejemplo, el imperativo categórico kantiano), sino que tampoco tendremos por utilitaristas las concepciones que aceptan, entre otros principios, el de utilidad.

La necesidad de considerar la condición expresada por el principio de utilidad como una condición necesaria y suficiente de la moralidad de las acciones, se pone de manifiesto al comparar el utilitarismo con otras concepciones éticas. Las más versiones del utilitarismo (y también las más plausibles) han sostenido que nuestra conducta es correcta en la medida en que redunde en beneficio de la mayoría. Es decir: el utilitarismo se entiende a menudo a sí mismo como la formulación teórica del sentimiento de benevolencia universal. Ahora bien, esto no puede considerarse un rasgo peculiar del utilitarismo a menos que se



conceda al principio de utilidad el señalado carácter excluyente⁴. En efecto, la idea de benevolencia —entendida como interés por la felicidad de todos los implicados— es el centro de toda teoría ética que merezca tal nombre. Por ello, cabe acudir a ella para discriminar sistemas normativos éticos de otros sistemas normativos; pero no puede exhibirse la bandera de la benevolencia desde ninguna posición como rasgo distintivo frente a las demás posiciones éticas. Si es característico del utilitarismo, en cambio, y sirve para distinguirlo de otras concepciones el apelar única y exclusivamente al principio de utilidad (se entienda o no como principio de benevolencia), negando con ello toda relevancia en la determinación de nuestros deberes a los demás aspectos de la realidad.

§17. (d) Tampoco es peculiar al utilitarismo el determinar la corrección o incorrección de las acciones apelando a las consecuencias de éstas. Antes bien, como ha mostrado el profesor Spaemann, semejante proceder es común a toda teoría de la obligación moral⁵. La razón de ello es que toda acción moral consiste en la causación deliberada de ciertos efectos; si no los tuviéramos en cuenta al juzgar esa acción, estaríamos juzgando una cosa distinta de ella.

Si es, en cambio, un rasgo distintivo del utilitarismo el reclamar que a la hora de juzgar la corrección o incorrección de una acción se tenga presente la totalidad de sus consecuencias. Vimos al exponer la ética Práctica de los Principia Ethica que la previsión y estimación de la totalidad de las consecuencias de una acción es inviable. Por ello, el utilitarismo ha intentado hurtarse a la gigantesca tarea que sus principios le imponen. Sin embargo, los esfuerzos realizados en esa dirección son poco convincentes:

En el Capítulo Segundo del Utilitarismo afirma Mill:

Es un malentendido del modo utilitarista de

pensar el concebirlo como si implicara que la gente debería atender a una generalidad tan amplia como el mundo o la sociedad en general.

Pero lo que a continuación escribe Mill no contribuye a deshacer el presunto malentendido:

Cierto que la multiplicación de la felicidad es, según la ética utilitarista, el objeto de la virtud; pero las ocasiones en que está en la mano de alguna persona (excepto una entre mil) hacer esto a gran escala, es decir, ser un benefactor público, son excepcionales; y sólo en estas ocasiones se reclama de él que considere la utilidad pública; en todos los demás casos, la utilidad privada, el interés o utilidad de unas pocas personas, es todo lo que tiene que atender⁴.

La fuerza de lo que Mill alega aquí es la de la verosimilitud: el filósofo inglés le dice al lector lo que también éste cree, lo que todos creemos. Pero no se trata ahora de esto, sino de si la opinión aquí expresada es compatible o no con el espíritu utilitarista; de si la objeción de que Mill intenta desembarazarse es un malentendido o no. La objeción mencionada dice que el utilitarismo propone un fin inabarcable como lo es el incremento máximo del valor conjunto del universo (o, visto desde la perspectiva de Mill, la mayor felicidad del mayor número). Mill se zafa gracias al equívoco encerrado en la frase que equipara a quien es capaz de multiplicar la felicidad on **an extended scale** con el benefactor público (es decir, con el gobernante u hombre influyente que decide el destino de una comunidad). El equívoco consiste en tomar la parte por el todo; pues es claro, si se mira con detenimiento, que (según el utilitarismo) no sólo las personas cuyas acciones tienen gran

trascendencia han de tener en la mira un fin desmesurado. Antes bien, la tendencia a aumentar o disminuir el valor total del Universo es el criterio, ciertamente inabarcable, por el que se mide la corrección de todas las acciones, por privadas que sean; y como es así que ignoramos la trascendencia de nuestra conducta por lo que hace a la producción total de felicidad, hay que reconocer pleno sentido a la objeción hecha al utilitarismo. Pero hay más: incluso si damos por buena la argumentación de Mill, encontramos que el resultado a que conduce presenta dificultades. Supongamos que, efectivamente, son contadas las ocasiones en que un agente ha de atender a una situación general para decidir qué conducta sea la correcta. Pues bien, si estas pocas excepciones existen realmente, plantéase respecto a ellas el mismo problema: ¿cómo decidir qué es lo correcto? Remitir al principio de utilidad es pasar de largo ante el problema, pues no se pregunta por el principio a aplicar, sino que, dando éste por supuesto, se pregunta por el modo de resolver una tarea gigantesca, acaso infinita.

Mucho más consecuente a este respecto es G.E. Moore, y con él el utilitarismo posterior. La imposibilidad de calcular todas las consecuencias futuras de nuestras acciones trae consigo que sólo sea posible conocer cuál es nuestro deber si es legítimo excluir del cálculo utilitarista las consecuencias de nuestra conducta que escapan a nuestra previsión. Pero sólo estaríamos justificados para hacer esto si pudiéramos demostrar que dichas consecuencias (más o menos lejanas) de nuestras acciones posibles no pueden encarnar un valor lo suficientemente grande como para invertir el resultado del cálculo que tiene en cuenta únicamente las consecuencias próximas y previsibles.

A falta de semejante prueba -escribe Moore en el §93 de *Principia Ethica*-, es seguro que no podemos tener fundamento racional alguno para afirmar que una de dos alternativas es siquiera probablemente correcta y la otra incorrecta.

De ahí la conclusión escéptica del pensamiento ético de Moore.

En nuestros días, el pensador utilitarista J.J.C.Smart se ha hecho eco de la necesidad de ignorar las consecuencias ulteriores de las acciones, si es que queremos juzgarlas desde el punto de vista del utilitarismo. En su ensayo *Bosquejo de un sistema de ética utilitarista*⁷ sugiere que las consecuencias remotas de nuestras acciones tienden a cero, del mismo modo que las ondas producidas por una piedra en la superficie de un lago no se reproducen indefinidamente, sino que desaparecen con relativa rapidez; pero en la página 34 del mencionado texto reconoce no saber cómo probar ese postulado. En la página 65 vuelve a la carga, esta vez con una nueva sugerencia: que las consecuencias remotas, si bien no desaparecen, es probable que se compensen mutuamente en conjunto, por lo que no sería preciso tenerlas en cuenta. Pero creemos que semejante argumentación de Smart puede considerarse refutada de una vez por todas por John Finnis, quien ha escrito: "...si las 'consecuencias remotas' buenas y malas se compensan mutuamente, entonces es seguro que también compensarán las consecuencias inmediatas buenas y malas; si alrededor de un millón de consecuencias remotas buenas anulan alrededor de un millón de consecuencias remotas malas, entonces seguro que esos dos millones de consecuencias anularán dos o tres consecuencias buenas (o malas) que yo tengo presentes cuando elijo hacer una acción"⁸.

§14. (e) El utilitarismo persigue el mejor de los mundos accesibles. Ahora bien, el término "mejor" implica una valoración y también una comparación. De ahí que, para dar contenido concreto al principio de utilidad, sea preciso aclarar dos cuestiones: qué cosas son buenas y en qué medida lo son. También en este punto ha ofrecido la corriente utilitarista una pluralidad de respuestas, lo que ha dado lugar a sistemas utilitaristas de muy diversa catadura. En este párrafo y en el siguiente intentaremos ofrecer una panorámica de las más

importantes teorías del valor defendidas por filósofos utilitaristas.

Un primer intento de dar contenido axiológico concreto al principio de utilidad lo encontramos en la obra *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, de Jeremy Bentham. Este filósofo defiende la verdad del utilitarismo hedonista, que él apoya en el hedonismo psicológico⁷. Según Bentham, sólo el placer es bueno, sólo en él consiste la felicidad humana; y toda acción (sea privada o de gobierno) se ha de juzgar correcta o incorrecta en función de su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad de los interesados. Ahora bien, para establecer si una acción promueve o socava la felicidad humana precisamos de criterios que permitan medir y comparar desde el punto de vista hedónico los efectos de las acciones posibles. Esos criterios son, según Bentham, los siguientes: intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad, pureza y extensión.

De la estrechez agobiante de esta concepción de la felicidad humana intentó escapar John Stuart Mill, quien sostuvo⁸ que los placeres poseen diversas cualidades y que este aspecto del valor, ignorado por Bentham, ha de tenerlo en cuenta el cálculo hedonista. Mill supo que la vida feliz no puede concebirse como un simple agregado de vivencias indiscriminadamente placenteras; que el placer mismo está coloreado por la naturaleza y dignidad del objeto que lo suscita; y que esta circunstancia ordena objetivamente los placeres en una escala discontinua de mayor y menor altura. Está claro que el reconocimiento de diversas especies de placer introduce dificultades adicionales en el cálculo utilitarista, que Bentham entendía ser puramente cuantitativo. Es indispensable, en efecto, una regla que permita determinar la importancia comparada de los aspectos cualitativo y cuantitativo. Dicha regla no puede ser otra, a juicio de Mill, que el juicio del *connaisseur* que, habiendo experimentado placeres que difieren en cantidad y cualidad, declara unos

preferibles a otros.

La posición ética sustentada por Henry Sidgwick -acaso el más coherente y ponderado de los filósofos utilitaristas- se deja caracterizar como el regreso a un hedonismo puro y universalista. Semejante resultado lo alcanza Sidgwick por eliminación: practicando sucesivos recortes a la extensión de objetos que comúnmente se tienen por buenos llega a aislar los que, a su juicio, lo son efectivamente. Los objetos que pasan por ser buenos o valiosos caen dentro de dos categorías: o son alguna forma de existencia humana (como el placer o la virtud), o son objetos del mundo externo que poseen existencia independiente (por ejemplo, un paisaje bello). De estas dos grandes clases de objetos, sólo los de la primera le parecen a Sidgwick valiosos en sí mismos, mientras que a las cualidades estéticas de objetos inanimados tan sólo les reconoce valor indirecto en tanto que posibilitan la experiencia placentera de su contemplación¹¹.

Pero no es buena la existencia humana en su totalidad, sino sólo un aspecto de dos que podemos distinguir en ella. En efecto, la existencia humana incluye numerosos procesos materiales (acción, nutrición, reposo) que constituyen su aspecto puramente físico y se distinguen claramente de la vida consciente de cada individuo. Pues bien, sólo las experiencias que componen la vida psíquica o consciente le parecen a Sidgwick intrínsecamente valiosas o disvaliosas; mientras que al aspecto físico de la existencia humana no le concede otro valor que el de un medio para el mantenimiento de la vida consciente¹².

A su vez, no todas las experiencias que conforman la vida consciente son portadoras de valor intrínseco: sólo las experiencias placenteras son, a juicio de este profesor de Cambridge, buenas en sí mismas. No ignora Sidgwick el prestigio de que gozan la virtud, la belleza, la verdad o la libertad; pero el examen detenido de la naturaleza de estos objetos le lleva a pensar que sólo merecen el aprecio que de ellos se hace en

proporción a su tendencia a incrementar la felicidad (o placer) general¹³. Virtud, conocimiento, arte y libertad son, por tanto, nombres para realidades que poseen valor instrumental únicamente¹⁴.

La idea que Mill se hacía de las experiencias placenteras es, ciertamente, muy verosímil, pero también muy difícil de justificar desde una perspectiva puramente hedonista. Da la impresión, en efecto, de que al reconocer diferente altura a los objetos de experiencia (o, correlativamente, a las facultades que acceden a ellos) se ha introducido un cuerpo extraño en la posición hedonista. A Sidgwick, en cambio, le parece que el reconocimiento de la diversidad cualitativa de los placeres es compatible con el hedonismo universalista que él propugna, y ello porque cree que dicha diversidad es, en resolución, también una diferencia cuantitativa. Por "placer" entiende Sidgwick una vivencia compleja que sólo en parte es placentera, es decir, una vivencia que incluye asimismo elementos cognoscitivos o volitivos o desiderativos (tal vez displicentes) que varían de caso en caso. Pues bien, la tesis de que un cierto placer es inferior a otro cualitativamente se debe entender, a juicio del pensador británico, de una de estas dos maneras. Puede querer decir, en primer lugar, que uno de los aspectos que forman la vivencia compleja a la que denominamos placer es displicente. Ahora bien, este caso no nos saca del cálculo benthamiano, pues éste tiene en cuenta este fenómeno bajo el rótulo de pureza o impureza de los placeres y le da una interpretación puramente cuantitativa. Pero también podemos, en segundo lugar, declarar un placer superior o inferior a otro en un segundo sentido. Decimos, por ejemplo, que la contemplación estética proporciona un placer superior al que depara una buena comida, sin que haya (ex hypothesi) elementos displicentes que descontar del valor hedónico de esas experiencias. Lo que es más: mantenemos la verdad de ese juicio frente a la evidencia de que el placer culinario es más intenso y absorbente que el estético. A la dificultad que estos casos plantean al hedonismo intenta escapar Sidgwick distinguiendo

entre la intensidad de la sensación y la intensidad del placer. Cuando decimos que el placer culinario es más intenso, nos referimos a que es más absorbente. Cuando, sin embargo, preferimos el estético, lo declaramos más placentero -donde "placentero" alude a la propiedad común que permite reunir bajo ese término a numerosas vivencias, y "más" se deja entender de forma puramente cuantitativa¹³.

§15. La posición ética de G. E. Moore se halla en línea de continuidad con las defendidas por Bentham, Mill y Sidgwick, por cuanto comparte con ellas la subordinación de lo correcto a lo bueno expresada en el principio de utilidad. Pero la concepción axiológica expuesta por Moore en *Principia Ethica* rompe decididamente con el hedonismo recibido e impone un nuevo sesgo al pensamiento utilitarista. Acaso la mejor manera de exponer el parecer de Moore acerca de qué cosas son buenas sea por contraposición a la opinión de Sidgwick, que ya conocemos. Éste pensaba que la única cosa buena en sí misma es el placer, que es un tipo de experiencia consciente y, por tanto, un componente de lo que él denomina "existencia humana". Frente a Sidgwick, la posición de Moore se caracteriza por dos tesis principales. La primera dice que, si bien el placer es bueno, no es de ningún modo la única clase de vivencia buena en sí misma -también lo son el conocimiento, el afecto entre personas, la experiencia estética, etc. La segunda tesis no es menos importante, ni tan obvia: en opinión de Moore -opinión que nosotros aplaudimos- no todo lo que es bueno en sí mismo es una parte de la "existencia humana". En el párrafo 50 de *Principia Ethica* cita Moore un pasaje de Sidgwick, en el que éste intenta justificar su opinión de que todo juicio de valor es relativo al espíritu humano:

Por ejemplo, solemos juzgar buenos algunos objetos inanimados, paisajes, etc., en tanto que poseen belleza, y otros malos por su fealdad; sin embargo, nadie consideraría racional proponerse la producción de belleza en la naturaleza externa

con independencia de alguna contemplación posible de ella por seres humanos¹⁴.

A esto replica Moore:

Pues bien, puedo decir de inmediato que yo, por mi parte, sí que considero esto racional (...). Imaginemos un mundo extraordinariamente bello (...). Y, después, imaginemos el mundo más feo que quepa concebir (...) suponiéndolos aparte de toda contemplación posible por seres humanos. ¿Es, con todo, irracional sostener que es mejor que exista el mundo bello a que exista el que es feo? ¿No estaría bien, en todo caso, hacer lo que pudiéramos para producir el bello mejor que el otro? La verdad es que no puedo evitar pensar que así es.

La peculiar concepción axiológica sustentada por Moore tiene consecuencias en el ámbito del deber que de seguro no serían suscritas por ninguno de sus predecesores en el utilitarismo:

En toda elección real -escribe Moore aún en el parágrafo 50- tendríamos que considerar los efectos posibles de nuestra acción sobre los seres conscientes, y entre estos efectos posibles siempre hay algunos, según creo, que deberían preferirse a la existencia de la mera belleza... Pero me basta que se admita que, suponiendo que fuera absolutamente inalcanzable todo bien mayor, entonces la belleza en sí misma debería considerarse como un bien mayor que la fealdad; si se admite que en ese caso no quedaríamos sin razón alguna para preferir una acción a otra, no nos quedaríamos sin deber alguno, sino que entonces nuestro deber positivo sería hacer más

bello el mundo en la medida en que fuéramos capaces, dado que ninguna cosa mejor que la belleza podría resultar entonces de nuestros esfuerzos.

Nos parece imprescindible detenernos aquí a examinar el sentido y la trascendencia del desacuerdo axiológico entre Moore y el resto de los pensadores utilitaristas que hemos considerado. Para empezar, debemos distinguir claramente dos puntos de vista desde los que cabe juzgar una teoría: el de su coherencia interna y el de su verdad; y advertir que la teoría más coherente no es siempre la más verdadera. Una buena muestra de ello la proporciona la polémica en torno a la cualidad de los placeres: no cabe duda de que Mill da un paso hacia la verdad cuando reconoce placeres superiores e inferiores; pero también es cierto que el ignorar esa diversidad o al reducirla a una diferencia de grado es mucho más coherente con el espíritu hedonista. De manera análoga —y viniendo ya al punto que nos interesa—, no cabe duda de que la posición de Moore representa un desarrollo coherente del principio de utilidad: si es cierto (como también nosotros creemos) que no sólo el placer es bueno y que son posibles objetos valiosos que no sean parte de una conciencia ni tengan otra relación con ella, entonces esos objetos no pueden ser ignorados por el enfoque utilitarista, pues el principio de utilidad alude sin distinción a consecuencias mejores. Con todo, el sentido común se niega a aplaudir algunas de las consecuencias que tiene para la esfera del deber la ampliación de la esfera del valor exigida por Moore; con lo que se plantea una vez más, respecto de las consecuencias rechazadas, el mencionado enfrentamiento entre coherencia y verdad.

Los estudiosos han aludido frecuentemente a la novedad fundamental de la ética de Moore distinguiendo entre utilitarismo hedonista y no-hedonista. Esta división, con ser verdadera, es insuficiente, pues sólo tiene en cuenta una de las dos direcciones en que Moore se aparta de Mill y de Sidgwick. Nos

explicaremos. La verosimilitud que exhibe y el prestigio de que ha gozado el utilitarismo clásico nacen por entero de su coincidencia parcial con la moral del sentido común. En efecto, el utilitarismo clásico es un intento de funcionalizar la noción de benevolencia, noción que, según vimos¹⁷, se encuentra en el centro de toda ética. Pero la idea de benevolencia presupone la de felicidad; y es un demérito del utilitarismo decimonónico el haber entendido ésta en solos términos de placer. Por su parte, la crítica del hedonismo llevada a cabo por Moore permite un perfeccionamiento decisivo de la idea de la felicidad y, en consecuencia, de la teoría del deber. Pero, desde un punto de vista moral, el hedonismo de Mill o Sidgwick es secundario, casi anecdótico, en comparación con su interés exclusivo por la felicidad humana. Por ello mismo, lo que más separa a Moore del utilitarismo anterior (y lo que le priva en parte del asentimiento por parte de la moral ordinaria) no es su meritoria recusación del hedonismo, sino la atención que le merecen, con vistas a dar contenido concreto al principio de utilidad, los bienes no vinculados a la felicidad humana; o, dicho de otro modo, el no haber entendido el principio de utilidad exclusivamente como principio de benevolencia. La Axiología de Moore, con reunir tantos méritos, tiene algunas consecuencias inaceptables para la sensibilidad moral ordinaria: ni reconocemos habitualmente el deber de producir belleza con independencia de si alguien podrá contemplarla, ni pensamos que nadie haya cumplido su deber simplemente por haber atravesado una experiencia estética.

Hemos presentado las consideraciones anteriores como una reflexión sobre la desavenencia posible entre los ideales de coherencia interna y de verdad. Nuestra tesis de que en el utilitarismo se da semejante desavenencia —por cuanto algunos de sus desarrollos lógicos contradicen al sentido común— cuenta con el siguiente supuesto: que las convicciones morales del hombre corriente expresan verdades últimas de la ética. Sobre este punto habremos de volver más adelante.

§16. Queda aún por considerar un problema que afecta únicamente al utilitarismo clásico o, como lo hemos llamado, eudemonista. Se trata de saber si el fin a que se han de enderezar nuestras acciones es el incremento del total de felicidad, o el incremento del promedio de felicidad en el Universo. Nosotros traemos a colación esta disyuntiva porque de hecho se ha planteado en el seno del utilitarismo¹⁰; pero no creemos que desde un punto de vista utilitarista la cuestión ofrezca dudas. Es más, la cuestión parece, de entrada, no tener sentido siquiera, pues toda acción que incremente el total de felicidad (haciendo feliz a un individuo, por ejemplo) aumenta también el promedio de felicidad de la comunidad de que se trate, y viceversa. Sin embargo, pensándolo mejor advertimos que esto es verdad sólo en el supuesto de que las acciones consideradas no modifiquen la población de la comunidad; pues, en caso contrario (se trate de procreación o asesinato), es claro que el proyecto de aumentar la felicidad media no tiene por qué coincidir con el de aumentar el total de felicidad: a alguien puede divertir el inocular desdichados, con lo que, sobre incrementar la cantidad de felicidad en el Universo y amenguar la de infelicidad, reduce el número de personas entre las que se reparte la dicha. Pero incluso en los casos en que nuestras acciones tienen por consecuencia el aumento o la disminución de la población, el utilitarista leal a sus principios no vacilará, sino que perseguirá siempre la mayor suma total de felicidad, independientemente de cómo se distribuya ésta. Así, entre un Universo A poblado por cien habitantes felices y un Universo B poblado por doscientos habitantes exactamente igual de felices que los de A, preferirá el segundo, y ello por la simple razón de que hay en él más felicidad que en el primero. Igualmente, volviendo al primer tipo de casos -esto es, aquellos en que las alternativas disponibles no implican modificación en el número de interesados-, el utilitarista no tendría ningún motivo para preferir un Universo en el que la felicidad estuviera repartida homogéneamente, a uno donde la misma cantidad de felicidad se

hallara concentrada en unos sectores y ausente en otros. Es de suponer que en realidad sí hay razones para preferir un reparto igualitario, pero lo que aquí importa destacar es que el principio de utilidad es indiferente frente a estas razones.

§17. (f) Hemos de considerar un último elemento de la fórmula del principio de utilidad: el concepto de acción alternativa. Es claro que la pregunta por la acción correcta sólo la plantea quien cree que son varias las acciones posibles en la situación en que se halla. De hecho, siempre nos hallamos en ese caso, pues la posibilidad de realizar una acción va siempre acompañada de su omisión posible. Y en aquellos casos en que vivimos una acción propia como dándose ineluctablemente, somos víctimas de un espejismo. No obra propiamente quien se deja llevar por la ira, ni tampoco quien es tiranizado por otro. El primero está fuera de sí, con lo que sus presuntas acciones no proceden de su libertad. El segundo no es más que un instrumento manejado por el tirano; sólo respecto a las acciones de éste cabe plantearse el problema de la corrección. La teoría utilitarista del deber, como cualquier otra, presupone la libertad del agente.

Notas:

1. Cf. §6.
2. Cf. *The Right and the Good*, pp.7-15; *Foundations of Ethics*, pp.12-43.
3. Cf. en el §6 lo relativo al escepticismo del deber en que desemboca el utilitarismo consecuente.
4. Y a menos que se dé por buena una cierta concepción (nada evidente, por cierto) de la benevolencia; pero esto se verá más adelante (cf. §38).
5. Cf. Robert Spaemann, "Ueber die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik" (in: *Philosophisches Jahrbuch*, 88 Jahrgang, Freiburg/München, 1981, pp.70-89). "Es de la esencia de la fundamentación reflexiva de las normas el proceder teleológicamente" (p.71).
6. Cf. John Stuart Mill and Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, edited by Alan Ryan (Penguin Classics, 1987), p.290-1.
7. Cf. "An outline of a system of utilitarian ethics", in: J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: for and against* (Cambridge University Press, 1973).
8. Cf. John Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Oxford University Press, 1983), p.98.
9. Cf. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, I,1: "La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos soberanos, el dolor y el placer. Sólo a ellos compete señalar qué debemos hacer, así como determinar qué haremos" (ex: John Stuart Mill and Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, p.65).
10. Cf. *Utilitarianism*, cap.II.
11. Cf. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London, MacMillan, 1962?), I,ix,4.
12. Cf. *ibid.*: III,xiv,3.
13. Cf. *ibid.*: III,xiv,4s.
14. Lo cual no impide que sea deseable que estas entidades sean tenidas por buenas. Se trataría entonces de un error teórico que sería, al tiempo, un acierto práctico (*ibid.*: III,xiv,2).
15. Cf. *ibid.*: I,vii,2; II,i,1. Aunque la resolución de diferencias cualitativas en cuantitativas la presenta Sidgwick primero en el marco del sistema egoísta -al que no se adhiere-, en IV,i,2 la declara válida también desde el punto de vista

utilitarista.

16. Cf. *ibid.*: I,ix,4.

17. Cf. §12.

18. Cf. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, pp.415s.; J. J. C. Smart, "An outline of a system of utilitarian ethics", pp.27s.

Capítulo Tercero

¿Qué hace verosímil al utilitarismo?

§18. No cabe duda de que la posición utilitarista cuenta con numerosos atractivos; de otro modo no se explican su amplia aceptación y su prolongada vigencia. Objeto de este capítulo es exponer brevemente los aspectos de esa teoría que le dan un aspecto favorable.

(a) El primer atractivo es de orden arquitectónico. Frente a la complejidad de otras teorías, el utilitarismo cuenta con la presunta ventaja de poseer un único principio supremo, con lo que se pliega admirablemente al imperativo de simplicidad formulado por Occam. Ahora bien, la simplicidad lógica de una teoría sólo puede considerarse una ventaja en el supuesto de que esa teoría dé razón de tantos fenómenos como las teorías alternativas que son más complejas. Por ello, el complemento indispensable de la oferta utilitarista de ser la teoría más simple es la promesa de derivar del principio de utilidad, de manera puramente analítica, toda la teoría del deber. Y no sólo promete el utilitarismo explicar tanto como cualquier otra teoría, sino que incluso se jacta de resolver dificultades a las que no escapan las posiciones que defienden la existencia de varios principios de la obligación moral. En particular, el utilitarismo ofrece una solución transparente para los casos en que entran en conflicto varias obligaciones, como cuando el decir la verdad trae consigo revelar un secreto. La solución utilitarista para estos casos consiste en desenmascarar el supuesto conflicto: como el utilitarista sólo acepta un deber generalísimo (el de producir tanto bien como sea posible), la posibilidad de un conflicto de deberes le parece un círculo cuadrado. En el caso propuesto, "basta" con calcular qué acción trae mejores consecuencias: si decir la verdad o mentir.

(b) Las consideraciones anteriores nos han acercado a un segundo atractivo del utilitarismo. Frente al culto ciego a la norma, frente al seguimiento irracional de los preceptos tradicionales, el utilitarismo se presenta como una posición particularmente crítica e ilustrada que hace comparecer a todo pretendido deber ante el tribunal de la razón. Frente a la arbitrariedad del *actus intrinsece malus*, la humanidad emancipada pide cuentas por toda decisión:

"Fiat iustitia, ruat caelum" sólo se puede justificar por la razón de que haciendo justicia el Universo gana más de lo que pierde al caerse los cielos.¹

El rechazo del culto a la norma que el utilitarismo achaca al deontologismo va acompañado del reproche de dureza de corazón. Parece ser que el deontólogo, que sostiene la corrección universal de ciertas conductas con independencia de sus resultados efectivos, acatará las normas que prohíben esas conductas incluso en los casos en que ello arrastre consecuencias desastrosas para los demás. El absolutista del deber no mentirá para salvar la vida de un hombre, ni condenará al inocente, como Pilatos, para salvar a un pueblo entero. Frente a este modo de proceder, el utilitarista parece animado por un talante marcadamente humanitario. Lo que a él le importa es la felicidad de la mayoría, y para alcanzar ese fin está dispuesto a todo: ni retrocede ante la necesidad de emplear medios condenados por los criterios tradicionales, ni se ahorra, llegado el caso, el propio sacrificio personal. Y que no pretenda el partidario de la ética deontologista valerse, a su vez, de razones humanitarias para negarse a sacrificar una vida en aras de la humanidad; eso no es más que sensiblería de quien, en el fondo, no ama lo bastante al género humano.

(c) Por otra parte, el utilitarismo se halla en consonancia con ciertos principios políticos que hoy gozan del favor general.

En efecto, al reconstruir la evolución política de las sociedades modernas, advertimos una clara tendencia a la escisión de las vidas pública y privada. En nombre de la tolerancia hácese de la vida privada el reducto donde cada individuo es Rey que no ha de dar cuenta a nadie de nada. La función esencial del Estado moderno es crear las condiciones para la convivencia de sus ciudadanos, de suerte que todos tengan oportunidad de vivir de acuerdo con sus preferencias o convicciones. Cuáles sean estas últimas, eso es cosa que queda al arbitrio de cada cual; la intimidad es el límite absoluto de las instituciones públicas. Pues bien, la gran plausibilidad del utilitarismo como método de decisión social nace justamente de que su presupuesto fundamental, la aspiración universal a la felicidad, es fácilmente aceptable y no es subsidiario de una concepción determinada de la vida feliz².

§19. Quisiéramos sugerir, de manera puramente tentativa, otras dos fuentes del prestigio de que ha gozado el utilitarismo. (a) Una es la niebla que se cierne en torno a la idea de valor. Sabemos que para el utilitarismo no hay más principio de la moralidad que el que ordena maximizar el valor conjunto del Universo. Por ello, la forma natural de refutar el utilitarismo (si es que esto es posible) consiste en señalar una obligación que se derive, total o parcialmente, de otro principio. Ahora bien, esto lo dificulta la vaguedad de que adolecen las categorías axiológicas en el presente estado de nuestro conocimiento; pues el carácter indefinido de esos conceptos siempre permite al utilitarista declarar que el aspecto de la realidad en que basa la objeción cae bajo la idea de valor. Un ejemplo ayudará a entender a qué nos referimos. A menudo se ha objetado al utilitarismo su incapacidad para reconstruir las obligaciones derivadas de la idea de justicia: la acción justa, se dice, no es siempre la que causa un mundo mejor. Pues bien, a este tipo de objeciones escapa el utilitarismo mediante la siguiente industria: declarar valiosos los resultados de la justicia que, como el *sum cuique*, en realidad no son reducibles

a relaciones de valor³. Este proceder ilegítimo se ve favorecido por la laxitud con que se utiliza algunos términos en el lenguaje ordinario: el hombre corriente dice que es bueno que se haga justicia, y el utilitarista toma la voz subrayada en el sentido más literal y deduce que el ejercicio de la justicia es correcto en vista de sus buenos resultados.

(b) Otra causa del desconocimiento de las insuficiencias del utilitarismo ha sido, a nuestro juicio, la excesiva atención prestada a los pormenores de la teoría, en perjuicio del examen de sus rasgos generales. La literatura filosófica contemporánea incluye millares de páginas dedicadas a tratar de reconciliar las intuiciones de la moral ordinaria con las del utilitarismo; a trasladar a la ética los métodos de decisión desarrollados en el marco de la teoría económica; a sustituir sobre la aplicación moral de la teoría matemática de juegos. Lo que empezó siendo satisfacción por la simplicidad formal del utilitarismo ha terminado siendo fascinación por los aspectos matemáticos de ciertos problemas y olvido de las cuestiones de principio, siendo así que éstas son las decisivas: los árboles no dejan ver el bosque.

§20. En la polémica sobre el utilitarismo se han esgrimido a menudo contra esta teoría argumentos que no le hacen mella. Estas objeciones falaces surten el efecto contrario al deseado, pues la parte rival se libra fácilmente de ellas mostrando que no son pertinentes o que encierran algún malentendido, con lo que parece salir fortalecida de la prueba. Examinamos a continuación algunas de estas objeciones defectuosas, que encontramos por doquier en escritos polémicos.

(a) Objeción: el utilitarismo, que aspira a ser la teoría verdadera de la obligación moral, no es capaz de informarnos sobre la realidad de ni una sola de nuestras obligaciones concretas.

Respuesta: Es cierto que las complicaciones a que se enfrenta el cálculo utilitarista impiden que lleguemos a identificar nuestras obligaciones concretas. Pero esta circunstancia no prueba, por sí sola, la inanidad del utilitarismo. Por supuesto que sería mucho más agradable y tranquilizante disponer de una teoría del deber que no desembocara en el escepticismo; pero la verdad es la verdad, pese a quien pese, y el utilitarista, como filósofo, está más interesado en perseguir racionalmente la verdad que en practicar el wishful thinking.

Por otra parte, sería injusto hacer responsable al utilitarismo de su incapacidad para llevar a cabo el cálculo que propone, pues las dificultades a que éste se enfrenta no son de orden moral, sino técnico. Además, no resulta descabellado, a la vista de los espectaculares logros de la técnica en los últimos decenios, prever un futuro acaso no muy lejano en el que la humanidad sea capaz de calcular y evaluar las consecuencias totales de cada acción. Al fin y al cabo, se trata de una tarea ingente, es cierto, pero no infinita; sabemos por nuestros conocimientos físicos que el Universo alcanzará algún día el equilibrio térmico que aniquile toda vida. El utilitarismo, por tanto, es hoy escepticismo del deber; pero no tiene por qué serlo crónicamente.

(b) Objeción: el utilitarismo trae consigo la consecuencia inaceptable de que el fin justifica los medios.

Respuesta: El viejo dicho de que el fin justifica los medios no es apto para la argumentación filosófica en tanto no se formule con mayor precisión. Todas las posiciones éticas, sin excepción, reconocen que en muchos casos el fin sí justifica los medios. Lo que separa al utilitarismo de sus críticos es la convicción de que es legítimo utilizar todos los medios disponibles en aras de la mejora global del Universo. Y lo que en verdad quieren decir los que esgrimen ese viejo principio contra el utilitarismo es que ciertas acciones no se pueden "cometer" en

ninguna circunstancia, es decir, por muy buenas que sean las consecuencias que se derivaran de la transgresión. Ahora bien, esto último no quiere decir sino que hay, además de la mejora global del Universo, otros aspectos de la realidad que son moralmente relevantes, es decir, que existen otros principios de la obligación moral distintos del de utilidad. Llegamos de este modo a ver que el desacuerdo en torno al problema de la legitimidad de ciertos medios no es sino una nueva expresión de la desavenencia acerca de si el principio de utilidad es o no es el principio de la moralidad; de forma que al afirmar que el fin no justifica los medios no hemos formulado aún una objeción al utilitarismo, sino que únicamente hemos caracterizado las dos posiciones rivales; no hemos decido la discusión, sino que hemos mostrado la necesidad de iniciarla.

(c) Objeción: al utilitarismo no pueden serle indiferentes los valores morales portados por la conducta cuya corrección se disputa, toda vez que éstos son los valores supremos. Pero como la bondad moral es inconmensurable con cualquier otro tipo de valor, en ciertos casos huelga el cálculo de utilidades: es nuestro deber pagar cualquier precio antes que realizar un disvalor moral (pecar). Si se nos propone, por ejemplo, inmolar a un inocente para con ello salvar la vida de varias personas, nuestro deber es no hacerlo, pues el beneficio logrado mediante esa acción apenas cuenta frente al disvalor moral que el agente carga sobre si. El utilitarismo desemboca así en el deontologismo al que pretendía sustituir.

Respuesta: Ciertamente que para determinar la corrección o incorrección de una acción el utilitarismo propone estimar el valor de todos sus efectos, incluidos los efectos en causar los cuales la acción consiste. Pero pretender que se tenga en cuenta el valor moral de la acción es pedir lo excusado, pues semejante proceder encierra un absurdo lógico. Consideremos nuevamente el caso de quien puede salvar varias vidas humanas matando a un inocente. La persona que se encuentra ante el dilema de si es o

no legítimo proceder así no puede tener en cuenta el valor moral de su propia acción, pues éste sólo se presenta cuando una acción es realizada por deber. Ahora bien, para obrar por deber es menester tener por debida la acción del caso. Luego la determinación del contenido concreto de nuestras obligaciones es lógicamente anterior e independiente de todo valor moral. En el ejemplo considerado, el agente ha de intentar primero determinar cuál es su deber objetivo y luego ponerlo por obra; si lo hace, entonces su acción será moralmente valiosa. Lo que no puede hacer es tener en cuenta el valor moral de la acción para determinar su corrección, pues -según se acaba de mostrar- el juicio de valor moral presupone el conocimiento de la corrección de la acción de que se trate; y este conocimiento es lo que *ex hypothesi* le falta al agente.

(d) Objeción: el utilitarismo desconoce la naturaleza del fin que se propone. El principio de utilidad sanciona las acciones encaminadas al mejor saldo posible de felicidad colectiva, por donde ignora que la felicidad del hombre no es producible. La vida feliz sólo es posible mediante la participación en ciertos bienes cuya producción interesada es impensable: ¿quién puede fabricar una experiencia estética o religiosa profunda?, ¿cómo producir un amor?

Respuesta: Ciertamente que los bienes son producibles con facilidad inversamente proporcional a la altura del valor que encarnan; y es verdad también que nuestra felicidad depende, sobre todo, de nuestra relación con los valores más altos. Pero nada de ello impide que el fin utilitarista sea perfectamente razonable desde un punto de vista moral. La felicidad no consiste en el bienestar material (que es lo más a que puede aspirar el utilitarismo), pero no cabe duda de que ese bienestar es una condición indispensable de la vida feliz. En particular, la lucha contra el dolor físico propicia considerablemente la felicidad de los hombres y representa, sin duda, un paradigma de conducta moral.

(e) Objeción: el utilitarismo se refuta a sí mismo, pues su práctica tiene malas consecuencias. Consideremos algunas. La vida moral de cada hombre puede describirse como un tira y afloja entre sus malos deseos y sus convicciones morales. Ahora bien, en una sociedad supuestamente ilustrada (esto es, utilitarista) se debilitaría considerablemente la resistencia a las malas inclinaciones, por depravadas que fueran las acciones que éstas sugieren; siendo la razón de ello que nadie puede afirmar con certeza que la acción más monstruosa no tenga, a la larga, buenas consecuencias. Y no hay pensar en oponerse a semejante aumento de la criminalidad reforzando las leyes penales; antes bien, éstas desaparecerían, pues punible es sólo una acción incorrecta, y de ninguna sabemos si cumple esta condición. Y la desaparición del sistema penal propiciaría a su vez el incremento de la criminalidad.

Respuesta: Este argumento encierra una petición de principio con la que ya nos hemos encontrado anteriormente. Al calificar ciertas acciones o inclinaciones de depravadas, perversas o simplemente malas, se presupone la falsedad del utilitarismo, mientras que la hipótesis concedía la verdad de esta teoría con vistas a reducirla al absurdo. Y cuando se afirma que la desaparición de los tribunales de justicia se traduciría en un incremento de la criminalidad, se olvida de nuevo que, de ser cierto el utilitarismo (y éste es el punto en discusión), ignoramos qué acciones sean crímenes. Además, cuando la técnica humana se haya desarrollado de suerte que seamos capaces de predecir la totalidad de las consecuencias de nuestra conducta, conoceremos por vez primera nuestros deberes, rehabilitaremos la conciencia moral individual y el ejercicio de la justicia.

(f). Objeción: mostrar que el utilitarismo es contraproducente equivaldría sin duda a reducirlo al absurdo, pues es sabido que esa teoría persigue los mejores resultados posibles. Pues bien, podemos imaginar casos en los que, de hecho, la práctica del utilitarismo surte efectos contrarios a los deseados. Supóngase

una sociedad utilitarista que posee un altísimo nivel tecnológico y que no ignora algo que, por lo demás, todos sabemos: la enorme importancia que tiene para cualquier sujeto la aprobación o el rechazo públicos de su conducta. Con toda seguridad, esa sociedad desearía sacar provecho de esta menesterosidad de los hombres, es decir, administraría sabiamente los elogios y las censuras públicas según un criterio de utilidad. Ahora bien, justamente en una sociedad de esas características el elogio y la censura serían ineficaces, pues el destinatario penetraría en todos los casos la intención de esos juicios de valor, es decir, advertiría que no dan testimonio de admiración o repulsa por su persona. Además, una sociedad de las características descritas padecería males a los que escaparía una sociedad en que predominara una ética deontologista. Un utilitarista siempre estaría expuesto a la extorsión, mientras que casi nadie exigiría bajo amenazas a una "persona de principios" que éste realizara algo que, según esos principios, fuera inmoral.

Respuesta: Lo que demuestra la objeción no es exactamente que el utilitarismo sea contraproducente, sino que no puede ser transparente. En una sociedad utilitarista perfecta, los tecnócratas que conocen el futuro e imparten elogios y censuras habrían de ocultar sus convicciones utilitaristas al común de los mortales; los gobernantes habrían de justificar deontológicamente las medidas que tomaran según criterios de utilidad; los gobernados, caso de ser utilitaristas, habrían de celarlo para evitar extorsiones, etc. Pero todo ello no afecta a la supuesta verdad del utilitarismo.

Cabría reforzar el argumento contra el utilitarismo en los siguientes términos: dejando a un lado el problema de si conviene o no que los demás conozcan mis convicciones morales, puede ocurrir que, de hecho, se intente obligar a un utilitarista a (e.g.) matar a un inocente bajo amenaza de matar a otras cinco personas. ¿Cuál es, en tal caso, el deber del amenazado? Una de dos: o se niega porque cree que en ningún caso se debe matar a un

inocente, y entonces ya no es utilitarista; o cede a la amenaza por razones utilitaristas. Pero al ceder a la extorsión aumenta considerablemente la probabilidad de volver a ser extorsionado, pues quienes le han amenazado saben que han dado con una persona accesible a sus amenazas. Esto puede dar lugar a una situación paradójica: el utilitarista cede a la primera extorsión para evitar un mal mayor, pero termina siendo víctima habitual de extorsionistas y cometiendo más de cinco asesinatos.

Bien mirado, esto sólo es una objeción al utilitarismo si suponemos falsamente (como hemos hecho) que las dos únicas alternativas son no ceder a la extorsión, por motivos deontologistas, y ceder por motivos utilitaristas. La respuesta adecuada, desde un punto de vista utilitarista, a la pregunta por el deber de quien sufre la extorsión descrita es que no ha de ceder a ella, precisamente porque ello traería malas consecuencias.

Notas:

1. Cf. Principia Ethica, §89.

2. Bernard Williams alude a esta dimensión del utilitarismo caracterizando a éste como "a minimum commitment morality". Cf. "A critique of Utilitarianism", en: J. J. C. Smart and Bernard Williams: Utilitarianism: for and against, 136s.; B. Williams, Morality. An Introduction to Ethics (Cambridge University Press, 1973), pp.97s.

3. Cf. nuestros §§33-36.

Capítulo Cuarto

Recusación del utilitarismo

§21. No podemos secundar la impugnación utilitarista de las intuiciones del sentido común. Cuanto más detenidamente consideramos qué sea cumplir una promesa, decir la verdad o hacer justicia, tanto más nos convencemos de que existen deberes patentes de los que el utilitarismo no puede dar razón. Ahora bien, existen otro tipo de consideraciones que, por sí solas, también son suficientes para refutar el utilitarismo. Se trata de argumentos referidos al sentido mismo del utilitarismo que tienden a mostrar que el proyecto utilitarista no sólo es de una dificultad abrumadora, sino que en realidad es absurdo. Y si el cálculo utilitarista es contrasentido, está claro que nadie está obligado a plegarse a él.

Pero antes de iniciar la exposición de estos nuevos argumentos (§§ 21 a 23), queremos precisar su alcance y significado. Insistimos en que son suficientes para impugnar el utilitarismo. Sin embargo, en el curso de nuestra investigación les corresponde únicamente un lugar secundario en comparación con el que ocupa la refutación intuicionista del utilitarismo, es decir, la que nace de la contemplación directa de la esencia de los tipos de acciones aludidos en las normas morales. La razón de esto es doble. Por una parte, los argumentos que a continuación exponemos sirven para rechazar las pretensiones utilitaristas, pero no se traducen en la construcción positiva de una teoría moral. Por otra, son pan para hoy y hambre para mañana: rechazan una teoría que se presenta como alternativa a la moralidad común (ciertamente una teoría de gran importancia histórica), pero, a diferencia de los argumentos intuicionistas, son incapaces de adelantarse a futuros intentos, acaso más coherentes, de enmendarle la plana a esa moralidad.

Según la ética utilitarista, es nuestro deber llevar a cabo, entre las acciones a nuestro alcance, aquella que (probablemente) tenga las mejores consecuencias en conjunto. Ya hemos visto que es abrumadoramente difícil llevar a cabo el cálculo que permita conocer qué acción es en cada caso la debida. Pero no se trata ahora de la dificultad de este cálculo, sino de su sentido e implicaciones. Da la impresión de que la utilidad de cada línea de conducta posible sólo la puede concebir el utilitarismo como balance de los beneficios y costes totales a que da lugar esa conducta. Esto implica que el valor de esos beneficios es acumulable¹, que también lo es el disvalor de los costes, y que unos y otros se encuentran en una misma escala de compensaciones. Salta a la vista, pues, que el cálculo de utilidades está concebido a semejanza de un sistema de contabilidad financiera; la única diferencia estriba en el volumen de la empresa que en uno y otro caso se pretende administrar. Ahora bien, la aplicación de semejantes métodos contables tiene sentido allí donde todos los beneficios y costes son expresables en una unidad común: el dinero. Por ello mismo, el que el cálculo utilitarista tenga sentido o no lo tenga (independientemente de su dificultad) depende de si los resultados de nuestras acciones, a pesar de su diversidad, son lo suficientemente homogéneos desde el punto de vista del valor como para ser conmensurables. Pues bien, basta echar un vistazo al ámbito del valor para comprender que la Axiología de Ábaco presupuesta por el utilitarismo no se corresponde en absoluto con la realidad. Es cierto que los valores se dividen en positivos y negativos, y tiene sentido que intentemos que nuestra conducta tenga buenas consecuencias. Pero es disparatado que intentemos resumir en un balance único de valor las consecuencias totales de las alternativas posibles, pues esto implica sumar objetos radicalmente diferentes. Del mismo modo que no cabe sumar decibelios, lances amorosos y kilómetros cuadrados, no tiene sentido buscar denominador común al valor de una obra de arte, al de la creación artística, al de la contemplación del arte, al del placer culinario, al de la

libertad de un hombre, al de la experiencia religiosa, etc.

Es claro que el alegato basado en la inconmensurabilidad de los valores exhibe un máximo de eficacia cuando se dirige al utilitarismo ideal, pues éste reconoce relevancia moral a una gama de valores más amplia y más diversa. El utilitarismo clásico, en cambio, parece verse menos afectado por este tipo de argumentación, pues, al proponer como fin de la moralidad la felicidad de los hombres, parece localizar una medida común a todo valor moralmente relevante: las experiencias que forman parte de una vida feliz exhiben supuestamente dimensiones cuantificables (duración e intensidad) que hacen posible el cálculo utilitarista. Digamos a Sidgwick:

Entenderemos, pues, que por el principio de la mayor felicidad se alude al mayor superávit posible del placer sobre el dolor, concibiéndose el dolor como compensado por una cantidad igual de placer, de suerte que esas dos cantidades opuestas se anulan mutuamente a los efectos del cálculo ético. Y, por supuesto, al igual que antes [al exponer el método del egoísmo hedonista], se parte del supuesto de que todos los placeres incluidos en nuestro cálculo son susceptibles de ser comparados cuantitativamente entre sí y con todos los dolores; que todo sentimiento semejante tiene una cierta intensidad cuantitativa, positiva o negativa (o acaso nula), respecto a su deseabilidad, y que esta cantidad puede conocerse en alguna medida -de suerte que, al menos aproximadamente, cada uno puede ser ponderado en escalas ideales en términos de cualquier otro.²

¿Escapa realmente el utilitarismo hedonista al reproche de querer sumar inconmensurables? Creemos que no. Para empezar, es

más que dudoso que el solo concepto de placer baste para reconstruir la idea de felicidad de suerte que ésta se constituya en objetivo único e indiscutible de una persona razonable. En la medida en que no envidiamos la euforia de un borracho -al menos no aceptaríamos que nuestra vida se convirtiera en una sucesión de estados semejantes- estamos reclamando criterios objetivos para la identificación de las experiencias placenteras que sí pueden considerarse parte de una vida verdaderamente deseable. Esto implica que existen diferentes clases de placeres y que éstos no pueden ser conmensurables -de lo contrario, no nos negaríamos en redondo a la perspectiva de una euforia ininterrumpida producida por el alcohol, sino que pondríamos como condición que semejante vida fuera muy prolongada.

Pero no sólo los placeres son inconmensurables, esto es, irreducibles todos ellos a una medida común: ni siquiera es cierta la ficción de que los placeres, tomados individualmente, presenten dimensiones cuantificables. Es decir, la situación no se describe con justicia si se dice: "el cálculo hedonista pretende sumar cantidades heterogéneas"; el verdadero problema es que aquí no hay cantidades por ninguna parte. Como ha mostrado Bergson de manera admirable³, en la conciencia todo es cualidad, incluido lo que se conoce habitualmente como intensidad. (Más adelante, en la Parte Segunda, nos referiremos a varios fenómenos engañosos que han favorecido la falsa creencia en la cuantificabilidad numérica de los placeres.)

§22. A las críticas basadas en la inconmensurabilidad de los bienes de diverso valor ha intentado escapar algún autor declarando que el utilitarismo puede pasarse sin un cálculo cuantitativo como el descrito por Sidgwick. Aparentemente, para decidir si una acción es la correcta no es indispensable conocer el valor exacto de las alternativas, sino que bastaría un criterio ordinal. Se trataría de considerar las consecuencias totales de las alternativas y decidir cuál es preferible. Estamos seguros, por ejemplo, de que una acción política que se traduzca

en que todos los afectados sean felices es preferible a una que promueva únicamente la felicidad de unos pocos; y para alcanzar esa certeza no es menester que estimemos el valor total de cada una de esas dos situaciones.

Pero el recurso al criterio puramente ordinal no basta, pues éste sólo es de aplicación en situaciones extraordinariamente simples u homogéneas (por ejemplo, si se discute la conveniencia de crear o conservar un cierto bien, o no hacerlo en absoluto; o cuando la alternativa es: o un cierto número de personas felices, o un número mayor de personas igualmente felices). Pero es claro que el Universo no es precisamente simple ni homogéneo. Algunas de nuestras acciones (piénsese en la procreación) tienen consecuencias de la más diversa índole que se extienden indefinidamente en el tiempo. Supóngase que fuéramos capaces de ordenar las consecuencias de una acción en dos series, según que aumenten o disminuyan la felicidad universal. ¿Seríamos capaces de decidir, sin ayuda de criterios cuantitativos, si el balance total es positivo y si es más o menos positivo que el de las acciones alternativas? Creemos que no, pues la atribución de felicidad no es cuestión de todo o nada: posee infinitos matices y proporciones temporales. La ficción de un criterio puramente ordinal que nos permitiera juzgar de la preferibilidad de un proceso universal, presupone, para su aplicación, la ficción de un criterio estrictamente cuantitativo.

§23. Para poder realizar el cálculo de placeres -y también para asegurar su imparcialidad- el experto utilitarista ha de adoptar una perspectiva exterior a las experiencias de placer y dolor. Esto le permite "diseñar" con la mirada estas vivencias, identificar en ellas dimensiones cuantificables numéricamente y capaces de ser recogidas en una función matemática. Pero esta perspectiva exterior tergiversa inevitablemente los datos considerados. "Lo comido por lo servido" tiene sentido únicamente en la esfera económica, donde un ingreso compensa un gasto y un servicio salda una deuda. En cambio, cuando Sidgwick escribe que

un placer y un dolor que sean de la misma dimensión se anulan a los efectos del cálculo hedonista, es claro que ha perdido de vista la naturaleza del dolor y del placer, y sobre todo su significado desde un punto de vista moral. No es raro que esto ocurra, pues estas vivencias sólo se pueden conocer desde dentro: sufriendo o disfrutando. Sólo esta perspectiva nos revela que el dolor es lo irreparable, y que el placer es siempre un don para el que no tenemos méritos. Acaso no haya una denuncia más dramática y elocuente de la consideración puramente externa del dolor que la encarnada en la persona de Iván Karamazov*, a quien la perspectiva de la Gloria eterna no consuela de la ruindad de un mundo en que criaturas inocentes son torturadas con ensañamiento. Ni la dicha futura de las víctimas ni el infierno de los malhechores cambian nada. En nuestra opinión, no es preciso asentir al rechazo del mundo y a la rebelión contra Dios suscritos por ese personaje para reconocer que lo Irreparable es una categoría ética y axiológica fundamental. "Todo tiene arreglo" es una máxima profundamente inhumana.

Y si no es posible sumar y restar placeres y dolores de un sujeto, menos aún se aplicará esa Axiología de mercaderes cuando queden implicadas varias personas. Citamos a continuación unas palabras del profesor Spaemann que suscribimos plenamente:

La subjetividad, la negatividad, el dolor de diferentes sujetos no se acumulan. Es justamente la esencia de la experiencia íntima [Erläuben] el que se enfrente, como una unidad cerrada en sí misma, a la totalidad del mundo de las cosas acumulables. Quien sufre puede que sufra más que otro. Pero el dolor de dos que sufren no es "más" que el de uno sólo. Los objetos se acumulan, los sujetos -y sus dolores- sólo se acumulan en la medida en para otros sujetos o entre sí tienen siempre asimismo un lado objetivo. Pero en lo que les hace ser reales, en su ser sujetos, están más allá de toda contabilidad.²

§24. Tras considerar en los tres párrafos precedentes algunos argumentos enderezados a mostrar que el utilitarismo es una teoría absurda, dedicaremos lo que resta de este capítulo al desarrollo de lo que hemos llamado refutación intuicionista del utilitarismo. Ello propiciará algunas reflexiones sobre el sentido y el método de la teoría de la obligación moral, así como una precisión importante sobre el punto que se discute.

Nuestra elucidación del sentido posible del principio de utilidad pone de manifiesto que existe amplio desacuerdo entre cualquier forma de utilitarismo y las convicciones morales del hombre corriente. A la negación utilitarista de que seamos capaces de determinar el contenido de nuestros deberes concretos se enfrenta la certeza inconcusa con que creemos conocer muchas de nuestras obligaciones particulares, certeza refrendada por la condena social o el remordimiento de conciencia, en unos casos, y en otros por el elogio y la íntima satisfacción del deber cumplido. Evidentemente, la convicción natural de que somos capaces de conocer nuestro deber forma bloque con la creencia en que no es preciso para ello conocer la totalidad de las consecuencias de nuestras acciones, sino sólo las más inmediatas, esto es: las que definen la naturaleza de la acción en cuestión. Y es que lo que le importa al sentido común moral es justamente esto último: la naturaleza o índole de las acciones, el tipo universal al que pertenecen. Tomemos un ejemplo. Cuando queremos disuadir a alguien de su propósito de defraudar al fisco, exclamamos "¡Pero eso es robar!", a lo que normalmente sucede una discusión en la que se trata de determinar si el fraude fiscal es o no un tipo de robo; pues ninguno de los interlocutores ignora que robar está feo en general. De igual manera, las discusiones en torno a la legitimidad de la interrupción del embarazo se suelen centrar en la cuestión de si el feto debe ser considerado persona o no; pues ninguna de las partes pone en duda (al menos abiertamente) que aniquilar a una persona es universalmente incorrecto.

Tenemos, pues, que para la conciencia moral ordinaria la corrección es portada, en primer lugar, por tipos universales de acciones, y por consiguiente también por las acciones concretas que ejemplifican cada tipo universal. Esto contradice frontalmente al utilitarismo, según el cual la corrección se dice únicamente de actos concretos. Ciertamente que el utilitarismo de normas reclama se tenga en cuenta el tipo universal de la acción en disputa, pero esto no le reconcilia con el sentido común, pues lo reclama por razones consecuencialistas: no se interesa realmente por la índole de las acciones, sino por el valor de los efectos que surtiría la observancia generalizada de las normas que las prescriben. Por otra parte y en vista del carácter puramente hipotético del postulado empírico que da vida al utilitarismo de normas⁴, el recurso a esa teoría nos induce a recelar en el utilitarista el deseo inconfesado de aproximarse a la posición del sentido común.

La profunda discrepancia entre el utilitarismo y la conciencia moral ordinaria hace que el intento de tematizar filosóficamente el conocimiento moral propio de la última resulta en una teoría muy divergente de la presidida por el principio de utilidad. Moore, ya se dijo, sostenía que la ética Práctica se apoya en juicios de dos órdenes: causales y axiológicos. De nuestro examen de la conciencia moral ordinaria se desprende, en cambio, que la verdad de un juicio como "estoy obligado a cumplir esta promesa" depende de la verdad del juicio universal que afirma "es obligatorio (o correcto) cumplir lo prometido". Pero, como la verdad de este segundo juicio no la remite la conciencia ordinaria a la verdad de otros juicios, diremos que ese enunciado universal expresa lo que antes hemos denominado una intuición⁷. Y en lo sucesivo llamaremos intuicionismo a la teoría que da formulación filosófica a las convicciones del hombre corriente acerca del deber, y hablaremos de la polémica del utilitarismo con el intuicionismo como forma alternativa de aludir al desacuerdo de la primera de esas teorías con el sentir común.

Afirmar que la verdad de una norma (es decir, de un juicio que afirma o niega la corrección de un cierto tipo de conducta) se conoce intuitivamente, es tanto como sostener que la verdad de una norma sólo podemos comprobarla dirigiendo la mirada al tipo de acción de que se trate. Que cumplir lo prometido es obligatorio, por ejemplo, es cosa que sólo podemos descubrir reflexionando sobre la naturaleza del acto de prometer. Y si consideramos el modo como nos cercioramos de la objetividad del resto de las normas que aceptamos, advertiremos que en todos los casos se repite esta situación: no podemos justificar nuestra aprobación o rechazo de un tipo de acción moral sino señalando justamente a las realidades implicadas en el tipo de conducta de que se trate. De esto se sigue que el acto por el que nos hacemos conscientes de un deber²⁵ es siempre un acto fundado, a saber, en un acto previo en el que tomamos conocimiento de la índole de las realidades afectadas. Pues bien, según el intuicionismo, el acto fundante no siempre es de la misma especie, por no ser homogéneas las realidades a que aluden las normas morales: puede tratarse de un acto estimativo, por el que reconocemos la bondad de una situación objetiva que podemos traer al ser (ésta es la verdad parcial que está a la base del utilitarismo), pero puede ser igualmente una intuición intelectual, por ejemplo la que nos entrega la esencia del prometer. Por ello, el intuicionismo moral no sólo rechaza la necesidad de conocer la totalidad de las consecuencias de nuestra conducta para saber si ésta es debida; niega así mismo que toda obligación sea subsumible al deber de maximizar beneficios (único que el utilitarismo reconoce). Es decir, el intuicionismo afirma que existe una pluralidad de principios de la obligación moral que son irreducibles entre sí y se conocen intuitivamente.

§25. La concepción del conocimiento moral que se acaba de bosquejar tiene consecuencias de largo alcance para la parte de la teoría de la obligación moral a la que Moore llama ética Práctica. La imagen que de ella nos hacemos se separa mucho de la propuesta por el utilitarismo, especialmente por lo que hace al

método y al sentido de esta parte de la ética.

Vayamos primero con el método. La concepción intuicionista prohíbe por principio la posibilidad de una deducción de nuestros deberes. Las normas morales ordenan realizar ciertos tipos de acciones referidas a ciertos objetos (valores, promesas, etc.). Por ello podemos afirmar que los deberes no pululan en el aire, sino que echan raíces en la realidad; y que es considerando esta realidad como venimos a conocerlos. El único principio a partir del cual sería pensable realizar la deducción de nuestros deberes sería un rasgo común que poseyeran todas las realidades afectadas por las acciones a que se refieren las normas morales. (El utilitarismo supone un intento semejante.) Mas no somos capaces de dar con semejante rasgo común, y esto nos lleva a decir con Ross: "En principio no hay razón para anticipar que todo acto que sea nuestro deber lo sea por una y la misma razón". Pero hay más: aun cuando fuéramos capaces de encontrar un rasgo común a todos los objetos aludidos en las normas morales, no tendríamos derecho a considerarlo el fundamento de la obligación moral, pues nada impide que posteriormente se presente una obligación completamente heterogénea con las hasta entonces consideradas. En consecuencia, la relación de normas morales que ha de proveernos la teoría de la obligación moral no puede ser elaborada de manera deductiva, sino forzosamente inductiva: hemos de considerar detenidamente cada una de las clases de acciones que sean candidatos a sujetos de normas, y sólo este método nos permitirá juzgar de su verdad.

El que la teoría de la obligación moral haya de proceder forzosamente de manera rapsódica tiene por consecuencia una cierta limitación de los resultados que ella ofrezca: pues si bien puede llegar a ofrecer una lista de deberes y a organizarlos bajo varias rúbricas generales o principios, nunca podrá saber si esa lista es exhaustiva, si ha localizado todos los principios del deber.



Esto nos obliga a replantearnos cuál sea el sentido de la teoría de la obligación moral. El utilitarismo pretendía ofrecer un principio único del que derivar la totalidad de las acciones correctas; el intuicionismo al que nos adherimos, en cambio, se ve incapacitado por sus propios principios metódicos para acabar tamaña empresa. ¿Hemos de considerar esto como signo de debilidad de la posición intuicionista? Creemos que no. Las teorías científicas no surgen por azar, sino para satisfacer necesidades objetivas, sean de naturaleza especulativa o práctica. Es la realidad misma la que suministra a la Filosofía los problemas y la que da la pauta en todo momento durante la búsqueda de las respuestas. Una teoría que procediera a capricho, proponiéndose a sí misma preguntas arbitrarias, sin curarse del estado del mundo y de nuestro conocimiento, dejaría eo ipso de ser una teoría. Por ello, no ha de causarnos desazón el no poder contestar todas las preguntas: pues no todas ellas son pertinentes.

El que la ética no pueda proveer una legislación moral exhaustiva no tiene por consecuencia que el hombre quede abandonado en la región inhóspita de sus obligaciones. A nadie inquieta el no disponer de una teoría de los colores que nos ofrezca una relación completa de los objetos amarillos, pues sabemos que basta mirar las cosas a la luz del día para descubrir qué color tienen; de igual modo el desiderátum de una legislación moral completa no responde a una necesidad real, pues basta casi siempre considerar detenidamente la naturaleza de una acción para conocer su calidad moral. En esta medida, el intuicionismo no declara la inanidad de la ética, sino que proclama la capacidad de cada individuo para conocer intuitivamente lo que se debe hacer.

Numerosas teorías éticas han pretendido enseñar al hombre cuáles son sus deberes. A la base de semejante pretensión se halla la desconfianza en el conocimiento moral común. El intuicionismo, en cambio, proclama la verdad indiscutible de nuestras intuiciones morales más habituales y con ello muestra

que muchas teorías éticas -y muy en especial el utilitarismo- abrigan un propósito absurdo: darnos a conocer lo que ya sabemos. La misión de la teoría de la obligación moral es liberarnos de la tiranía de tantas falsas teorías como se respiran en nuestra atmósfera intelectual y eliminar los reparos que nos impiden reconocer deberes patentes. Mediante esta liberación espiritual la ética nos ayuda a ser mejores.

§26. Una vez aclarado que utilitarismo e intuicionismo son posiciones excluyentes, se trata de que nos decidamos por una de ellas. En particular, nos interesa el problema de los principios de la obligación moral. Si aceptamos el utilitarismo, ese problema desaparece. En cambio, si el intuicionismo sale verdadero, la investigación no habrá terminado, pues habremos de determinar aún cuáles son los principios que buscamos.

Pero antes de pasar a examinar los méritos de las teorías propuestas, conviene hacer una precisión. Es evidente que dos personas sólo pueden estar en desacuerdo si sus juicios se refieren a la misma cosa. Por ello, al hablar de la polémica entre intuicionismo y utilitarismo damos por supuesto que el predicado "correcto" (en torno al cual gira la discusión) tiene un mismo sentido cuando aparece en los juicios de esas dos teorías. Lógicamente, las objeciones al utilitarismo que irán apareciendo en lo que sigue no alcanzarán a quien, diciéndose utilitarista, entiende por deber otra cosa que lo que entiende el hombre corriente cuando piensa "es mi deber ocuparme de mis ancianos y desvalidos padres". Pero esto no ha de preocuparnos, pues ese sedicente utilitarista no está en desacuerdo con nosotros, sino que, sencillamente, habla de otra cosa.

Esta reflexión nos permite delimitar mejor las posiciones. El filósofo utilitarista forma su noción de lo correcto a partir de su propia experiencia del deber. La noción utilitarista de lo correcto procede del sentido común moral y es, por tanto, idéntica con la noción intuicionista. La diferencia reside en que el

utilitarista, a continuación, pretende corregir al sentido común del siguiente modo: desliga el predicado "correcto" de las acciones que lo exhibían a la mirada ingenua y lo reserva para las formas de conducta que produzcan los mejores resultados. La polémica no gira, por tanto, en torno al sentido del predicado "correcto", sino en torno a su extensión. Y si girara en torno al sentido, entonces no habría polémica alguna.

§27. Convendrá discutir por separado las pretensiones del utilitarismo hedonista y las del utilitarismo ideal, pues esas dos posiciones rectifican de diferente manera los dictámenes de la conciencia moral ordinaria. (1) Para entender de qué modo lo hace el utilitarismo hedonista, será bueno recordar dos observaciones hechas anteriormente. La primera se refiere a la circunstancia de que el utilitarismo de Bentham, Mill o Sidgwick es antes que nada, eudemonista¹⁰. La felicidad del mayor número; éste es para ellos el fin de toda acción moral y el criterio por el que se la reconoce. El que el utilitarismo decimonónico incurriera en el hedonismo axiológico se tradujo, es verdad, en una concepción muy estrecha de la felicidad humana. Pero este hecho no debe hacernos perder de vista el interés fundamental del utilitarismo clásico: éste se entendía a sí mismo como formulación filosófica de la benevolencia universal. Con esto llegamos al segundo punto: el interés benevolente por la felicidad del prójimo no es una particularidad del utilitarismo, sino algo común a toda teoría ética¹¹. Lo que sí es distintivo del utilitarismo clásico es -amén de su peculiar concepción de la felicidad- el carácter excluyente¹² de su interés por la felicidad humana.

La rectificación que el utilitarismo hedonista hace al sentido común tiene, por tanto, el sentido de una restricción: el utilitarismo reconoce sólo uno de los principios morales que acepta el sentir común. Ahora bien, cabe preguntar al utilitarismo clásico por el origen de su conocimiento del deber de benevolencia, único que él reconoce. Esta pregunta resulta

decisiva, pues saca a la luz una verdad que a menudo se pasa en silencio: que también el utilitarismo clásico es intuicionismo del deber. No intuicionismo del deber concreto, ciertamente, pues el conocimiento de éste incluye juicios empíricos; pero sí de los principios generales del deber. Sidgwick fue perfectamente consciente de esta circunstancia¹³. Si Moore la pasó por alto al escribir los *Principia Ethica*, es porque a la sazón tenía al término *right* por definible; es decir, no es que remitiera la verdad del principio de utilidad a la de otros juicios, sino que lo tenía por una verdad analítica. De hecho, una vez abandonada en su ética la creencia en la definibilidad de la corrección (cf. la nota 16 a nuestro Capítulo Primero), Moore ya no limita su intuicionismo al ámbito de lo valioso, sino que busca el refrendo de una intuición para justificar su preferencia del principio de utilidad frente a otros principios morales¹⁴. El caso de Mill es más complejo. Pero el hecho de que este filósofo considere perfectamente racional el principio de utilidad, a pesar de reconocer que no es susceptible de prueba estricta, fuerza a pensar que lo tenía por evidente. Pues si las razones expuestas por Mill en el Capítulo IV del *Utilitarismo* constituyeran la única fuente de su creencia en la plena racionalidad del principio de utilidad, ¿a qué insistir desde el Capítulo I (ad fin.) en que el lector no ha de esperar una prueba en sentido estricto?¹⁵

Tenemos, pues, que el utilitarismo comparte con la conciencia moral ordinaria una de las intuiciones de ésta, pero niega las demás. Eso quiere decir que toda la plausibilidad (que no es poca) del utilitarismo procede de la plausibilidad del sentido común, pues el acto por el que el primero advierte la corrección de propiciar la felicidad universal es idéntico al acto por el que el hombre corriente se hace cargo de ese mismo deber. Ahora bien, si el sentido común es el aval de la proclamación utilitarista del deber de fomentar la felicidad universal, ¿qué sentido tiene que el utilitarismo quiera, acto seguido, corregir al sentido común? Si el utilitarismo acepta una de las

intuiciones de la conciencia moral ordinaria, ¿por qué no las demás, siendo así que se imponen con la misma evidencia?

§2B. Se nos ocurre una única respuesta por parte del utilitarista que desee no perder su identidad: la que se apoya en la posibilidad del conflicto de deberes. Este conflicto se presenta cuando el cumplimiento de un deber trae consigo el incumplimiento de otro deber. Todos creemos, por ejemplo, que es nuestro deber declarar la verdad ante un tribunal de justicia; pero, ¿qué hacer si con ello revelamos un secreto que se nos ha confiado bajo promesa de guardar silencio? O piénsese en el caso de quien sólo puede auxiliar a un necesitado utilizando para ello bienes ajenos, o en el de quien sólo puede visitar a un enfermo al precio de no visitar a otro. Ninguno de estos casos plantea un problema de principio al utilitarismo, pues para éste el conflicto es ilusorio: los deberes no pueden estar enfrentados, pues son todos ellos especificaciones de un solo deber generalísimo. Para saber cuál es nuestro deber "bastaría" saber cuál de las alternativas posibles produce un mayor beneficio. Al intuicionismo, en cambio, los casos mencionados parecen ocasionarle dificultades considerables: si se reitera en su tesis de que es posible conocer con evidencia intuitiva diversos deberes, habrá de afirmar, paradójicamente, que en ocasiones es nuestro deber faltar al deber; además, el intuicionismo no ofrece un criterio para decidir a cuál de las obligaciones en pugna hemos de prestar seguimiento.

Que el intuicionismo puede enfrentarse con éxito a estas objeciones, es cosa que ha sugerido Prichard¹⁴ y que Ross¹⁷ ha mostrado por extenso. Una vez más, la solución propuesta por estos dos filósofos de Oxford se atiene en todo al sentido común, es decir, formula con precisión lo que todos sabemos. A juicio de Prichard y de Ross, no hay contradicción en afirmar a la vez que es nuestro deber no mentir y que en ocasiones es nuestro deber mentir. La razón por la que esos dos juicios no se contradicen es que el término "deber" se utiliza en ellos en sentidos

diferentes. El primer juicio —una de las intuiciones morales negadas por el utilitarismo— enuncia un "deber prima facie", mientras que el segundo se refiere a "deberes reales". Deber real es el que efectivamente nos incumbe: pagar una deuda concreta, ayudar a quien de hecho ha caído en desgracia, etc. Por deber prima facie se entiende la tendencia a ser nuestro deber real que posee una acción concreta en virtud de su pertenencia a un cierto tipo de acciones, en el entendido (a) de que una misma acción puede pertenecer a varios de esos tipos de conducta (como cuando una mentira sirve para salvar la vida de una persona) y, por ello, tender a ser correcta e incorrecta a un tiempo; y (b) de que esa tendencia es más o menos poderosa según el tipo de acción implicado. Así, una mentira que salva la vida de un inocente es prima facie indebida en tanto que mentira y prima facie debida en tanto que salva a un hombre; y no cabe duda de que, en muchos casos, esa mentira es en conjunto nuestro deber real. Según la ética intuicionista, el juicio "no debemos mentir" es absolutamente cierto, pero deja en suspenso cómo hemos de proceder en cada caso concreto, pues eso depende de qué otros deberes prima facie sean secundados o contravenidos por cada mentira concreta, y de la diversa medida en que esos deberes nos obliguen. Es decir, que los deberes prima facie son objetivos, pero anulables por otros deberes prima facie de mayor urgencia¹⁰.

Acaso se desconfíe de la solución propuesta por el intuicionismo al problema del conflicto de deberes en vista de que no se trata de un método de decisión absolutamente exacto. La propuesta intuicionista se basa en el diverso rigor o grado de obligatoriedad que reconoce a los distintos deberes prima facie. Como no es posible asignar un valor numérico a la imperiosidad de cada deber prima facie, es evidente que el intuicionismo no puede aspirar a una precisión absoluta en sus fallos. Pero no está claro que esto pueda esgrimirse como objeción a esta teoría. En la inmensa mayoría de los casos no tenemos dificultad para identificar nuestro deber, pues las acciones que consideramos o no entrañan conflicto de deberes, o, si lo entrañan, se dejan

decidir fácilmente en fuerza a diferencias ostensibles en el rigor de los diversos deberes *prima facie* implicados. En cuanto a las contadas ocasiones en que, a pesar de un examen detenido de las alternativas, no sabemos a qué carta quedarnos (pues no hay manera de evitar el incumplimiento de algún deber importante), no tiene sentido culpar al intuicionismo de que las haya. Se trata más bien de una de las varias dimensiones dramáticas de nuestra existencia. Estos casos no constituyen, en rigor, una objeción al intuicionismo, sino quizá a la condición humana o al mundo en su conjunto. Sólo el legalismo a ultranza propio de la ética utilitarista puede llevar a la exigencia absurda de una solución inequívoca para cada caso de conciencia. Y no deja de ser paradójico que la acusación de inexactitud que autores como Sidgwick hacen a la moral del sentido común proceda de posiciones que, como se ha dicho, no son capaces de informarnos sobre uno solo de nuestros deberes concretos.

§29. (2) Vayamos con el utilitarismo ideal. Aquí la situación es más complicada, pues la rectificación que el utilitarismo de Moore hace al intuicionismo no tiene únicamente el sentido de una restricción, sino también el de una ampliación. Es decir, el utilitarismo de Moore no sólo rechaza muchos de los principios de la obligación moral aceptados por el intuicionismo —como también hace el utilitarismo hedonista—, sino que introduce deberes ignorados por el sentido común¹⁷. No podemos desalojar de sus posiciones al utilitarismo ideal utilizando el mismo argumento que contra el utilitarismo de Mill y de Sidgwick ("si se acepta una de las intuiciones del sentido común, ¿a qué ton negar las demás?"), ya que el utilitarismo ideal, al declarar deber nuestro la producción indiscriminada de bien, se desentiende desde un primer momento del sentir común (aunque coincida en gran medida con él). Pero si ayudará a aclarar la situación que planteemos, también al utilitarismo de Moore, la pregunta por el origen de su conocimiento del supuesto principio fundamental de la moralidad. De nuevo existen dos posibles respuestas: o conocemos intuitivamente que estamos obligados a

mejorar el estado conjunto del Universo, o lo conocemos analíticamente, es decir, a partir de una definición de lo correcto previamente establecida. Ya hemos dado razones para no considerar esta segunda posibilidad²⁰. Así que la desavenencia de Moore con el sentido común puede describirse, inicialmente, como un enfrentamiento de intuiciones. ¿Cómo atajar esta discrepancia? Ciertamente, aquí nada es demostrable, pues tratase de principios últimos —y si remitiéramos estos principios a otros juicios anteriores, el problema se trasladaría a estos últimos. No hay, pues, sino localizar lo más exactamente posible la divergencia entre esas dos posiciones y juzgar por nosotros mismos. Es decir, hemos de identificar las acciones cuya corrección disputan utilitarismo e intuicionismo, captar lo mejor posible su índole y, entonces, juzgar si, en vista de esta su índole, les corresponde la corrección o no.

Hemos dicho que el utilitarismo ideal restringe y amplía el intuicionismo del sentido común. De esa restricción nos vamos a ocupar en párrafos posteriores²¹. Con la ampliación nos hemos encontrado anteriormente²²: Moore afirma que es razonable —es más, que es nuestro deber— producir bienes incluso si éstos no han de ser conocidos o disfrutados por una conciencia. Si esto es verdad o no, es cosa que sólo se puede decidir considerando con la mayor atención posible la índole del tipo de acciones en discusión. Por nuestra parte, no ponemos en duda que el valor de un bien es independiente de toda subjetividad; y no entramos ni salimos en si es razonable crear belleza sin vistas a su posible contemplación, es decir, si esto tiene sentido; pero no podemos por menos de declarar que no vemos por ninguna parte la obligación de producir objetos de esas características. Por ello, lejos de decir con Moore "si la belleza, al igual que todo valor, es objetiva (no relativa a una subjetividad ni a ninguna otra cosa), entonces es nuestro deber traerla al ser aunque no la conozca nadie", diremos: como es obvio que la producción de belleza sólo es debida cuando ésta propicia la felicidad de los hombres, y como estamos convencidos de la objetividad del valor

de la belleza, se sigue que es falso el principio que ordena como fin de la moralidad la producción indiscriminada de bienes.

Notas:

1. La exposición presente prescinde del principio de las unidades orgánicas. Pero está claro que, de ser válido ese principio, las dificultades del cálculo utilitarista se multiplicarían -pues la construcción del mejor mundo posible se asemejaría a una tarea artística, con lo que pierde sentido la esperanza en que la técnica subvendra algún día a las necesidades del utilitarismo.

2. Cf. *The Methods of Ethics*, IV,i,2.

3. Cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1985), cap.I.

4. Cf. Fiodor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* (Cátedra, Madrid, 1987), II,v,4.

5. Cf. Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1989), p.229.

6. Cf. §9.

7. Cf. §6.

8. Es decir, de la verdad de una norma; pues el conocimiento de un deber concreto tiene más supuestos, como veremos en un capítulo posterior.

9. *The Right and the Good*, p.24.

10. Cf. §15.

11. Cf. §12.

12. Cf. §12.

13. Cf. *The Methods of Ethics*, xx.

14. En el Capítulo V de su ética, examina Moore, entre otras objeciones al principio de utilidad, la que sostiene que existen normas morales que no admiten excepción y que, por tanto, han de secundarse incluso en los casos en que ello tenga consecuencias desastrosas. El modo como Moore se desembaraça de esta objeción es ilustrativo de la presencia del intuicionismo en toda versión coherente del pensamiento utilitarista: "Hasta donde alcanzo a ver, no hay absolutamente ninguna manera de refutarla [la objeción expuesta] excepto apelando a la evidencia [self-evidence] del principio que dice que, si supiéramos que el efecto de una acción determinada sería realmente hacer el mundo en su conjunto peor de lo que hubiera sido si hubiéramos obrado de otro modo, ciertamente sería incorrecto que hiciéramos esa acción" (cf. G.E.Moore, *Ethics*, pp.180s.).

15. Nuestra opinión de que la famosa y disputada "prueba" del

Capítulo IV no es el único apoyo con que cuenta el principio de utilidad, sino un complemento de la certeza intuitiva, se ve confirmada por las siguientes palabras del Capítulo I del Utilitarismo: "Existe un sentido más amplio de la palabra prueba, según el cual esta cuestión es tan susceptible de prueba como cualquier otra de las cuestiones disputadas de la Filosofía. El objeto es accesible al conocimiento de la facultad racional; y no es el caso que esa facultad se ocupe de él únicamente mediante intuición" (el subrayado es nuestro).

16. Cf. H. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", en *Moral Obligation* (Oxford University Press, 1949), pp.9s., n.1.

17. W. D. Ross, *The Right and the Good*, cap.II; *Foundations of Ethics*, pp.83-86.

18. Ross piensa que todos los deberes prima facie son anulables. En esto no estamos de acuerdo con él, como se verá más adelante.

19. Cf. §13.

20. Cf. §§4s.

21. Cf. §§30ss.

22. Cf. §15.

Capítulo Quinto

Los principios generales del deber

§30. Afirmábamos que la enmienda que el utilitarismo pretende hacer al sentido común tiene el carácter de una restricción: el utilitarismo no reconoce sino un único deber fundamental, el de procurar la mayor felicidad del mayor número. Mas ¿cuáles son las intuiciones o axiomas de la moralidad común ignorados por el utilitarismo? Responder a esta pregunta es lo mismo que satisfacer el principal problema que nos habíamos propuesto: determinar cuáles son los principios de la obligación moral. Procederemos de la siguiente manera: recorreremos las diversas obligaciones morales de que somos conscientes e intentaremos justificarlas desde una perspectiva utilitarista; donde esto no sea posible, será preciso reconocer la validez de principios del deber otros que el de utilidad.

No es otro el camino seguido por H.A.Prichard y W.D.Ross en la primera mitad de nuestro siglo. Estos autores aportaron un ejemplo particularmente iluminador: el de la obligación de cumplir una promesa. Resultará útil que nos detengamos a contemplar por nosotros mismos la naturaleza del prometer.

Cuando prometo algo creo en la persona que recibe la promesa un derecho antes inexistente. Comoquiera que el otro costado de ese derecho es mi obligación de cumplir lo prometido, habremos de reconocer que también ésta la he creado yo mediante mi promesa. Y dado que el acto de prometer no es en sí mismo bueno ni malo, se impone la conclusión de que la obligación de cumplir lo prometido no echa raíces en el terreno del valor, ni es, por tanto, explicable desde una perspectiva utilitarista.

No faltarán explicaciones alternativas del deber en cuestión

que traten de reducirlo al principio de utilidad. Sin embargo, sólo lo lograrán al precio de perder de vista el sentido evidente del acto de prometer. Se alegrará que lo prometido es siempre un beneficio -pues, en caso contrario se trataría, no de una promesa, sino de una amenaza- y que la obligación de cumplir lo prometido es una forma especial del deber general de traer al ser tanto bien como sea posible. Esta es, sin embargo, una explicación insuficiente, pues no da cuenta del hecho de que quedemos obligados a producir un cierto beneficio precisamente para la persona que ha recibido la promesa, y no para cualquier otra. Como mostramos en nuestra explicitación del sentido del principio de utilidad², el utilitarismo juzga nuestra conducta exclusivamente en función de su mayor o menor carácter benéfico; quién sea el beneficiario de esa conducta, es cosa irrelevante desde ese punto de vista. Ahora bien, el sentido común no se reconcilia con este parecer; antes bien, estamos ciertos de que en numerosas ocasiones nuestro deber de cumplir una promesa es más urgente que el de realizar un beneficio algo mayor para una persona a la que no hemos dado nuestra palabra.

Acaso se replique que al prometer hacer algo creamos en el que recibe la promesa la expectativa de que efectivamente lo haremos; esta persona contará con ello a partir de entonces, razón por la que estamos particularmente obligados hacia ella: pues, de no cumplir lo prometido, no sólo dejaremos de realizar un bien posible, sino que habremos causado un mal al frustrar la expectativa generada y acaso los proyectos fundados en ella. Esta explicación se derrumba, sin embargo, frente al hecho palmario de que estamos obligados a cumplir la promesa incluso si nos consta que la persona que la ha recibido no ha creído ni por un momento en nuestra palabra y, por tanto, no ha llegado a abrigar esperanza alguna.

Se ha alegado asimismo desde la posición utilitarista que el incumplimiento de las promesas debilita la confianza mutua entre los hombres, causando con ello un grave perjuicio a la

convivencia; y que ésta es la razón por la que estamos obligados a cumplir lo prometido. Dos réplicas a este argumento parecen pertinentes. En primer lugar, no es fácil estimar el efecto que tiene sobre el conjunto del tejido social el incumplimiento de lo prometido. En todo caso, parece razonable suponer que el crecimiento o decremento de la observancia de ese deber responde a una ley interna de oscilación impuesta por la naturaleza misma del caso. Nos explicaremos: es cierto que cuanto más dominante sea la tendencia a cumplir las promesas, tanto mayor desarrollo experimentarán las prácticas e instituciones sociales basadas en el crédito. Pero también: tanto más fácil y tentador será abusar de esa tendencia en provecho propio. Es decir, el crecimiento de la observancia de las normas de fidelidad tiende de manera natural a provocar o incitar la inobservancia de esas mismas normas. Ahora bien, si esta ley de oscilación es verdadera, entonces no es posible afirmar sin más que toda observancia del deber de fidelidad tiene buenas consecuencias (pues acaso haga crecer la confianza hasta el punto de hacer fácil, y por ende tentadora, la idea de defraudarla), ni tampoco condenar sin más toda inobservancia de ese mismo deber (pues acaso sea el "precio" de la fidelidad generalizada).

Pero puede ofrecerse, en segundo lugar, un argumento mucho más fuerte contra el intento utilitarista de justificar el deber de cumplir lo prometido. Se trata de reproducir lo que pasa por la cabeza del hombre corriente cuando se sabe obligado a cumplir lo que ha prometido. ¿Habrá quien pretenda seriamente que ese hombre tiene en cuenta "los efectos totales de su modo de proceder sobre los usos y las instituciones que conforman el tejido social"? El hombre corriente no es tan redicho, gracias sean dadas. No lo es, al menos, el hombre sencillo y honesto, ni lo es el niño; no sólo no asoma por sus conciencias la compleja y dudosa representación sociológica mencionada: al percatarse de su deber de satisfacer una promesa otorgada ni siquiera están referidos predominantemente al futuro, sino que tienen a la vista el hecho de haber prometido, por un lado, y por otro la certeza

intuitiva de que lo prometido es deuda. Sería posible prolongar la serie de los intentos utilitaristas de dar cuenta del deber de cumplir lo prometido; y creemos que sería posible mostrar la inanidad de todos ellos⁴. Sin embargo, hay un modo más rápido de zanjar esta cuestión, que consiste en señalar ejemplos de promesas cuyo cumplimiento no se traduzca en ningún bien apreciable. En efecto, las promesas pueden tener como contenido actos perfectamente inútiles, lo que veda por principio todo intento de explicación utilitarista. ¿Qué pensaríamos, por ejemplo, de quien promete a un hombre viudo llevar flores a la tumba de su esposa, pero que, cierto como está de que el viudo no podrá comprobar si cumple su palabra, decide no hacerlo? Parece evidente que este hombre ha faltado a su deber; deber, que, por otra parte, no puede justificarse apelando al criterio de utilidad.

Pero si la corrección de la acción mediante la cual cumplimos una promesa no proviene necesariamente de la bondad de sus consecuencias, ¿de dónde, entonces? ¿Acaso del contenido concreto de cada promesa? Evidentemente no, pues que hayamos prometido obliga en todos los casos, es decir, con independencia de qué hayamos prometido⁵. No queda sino una posibilidad: que el cumplimiento de una promesa sea correcto en tanto que tal; es decir, que lo que hace correctas a tales acciones sea lo que todas ellas tienen en común: el ser cumplimientos de promesas.

§31. El examen de la naturaleza del deber de cumplir lo prometido nos ha llevado a rechazar la hipótesis de un único fundamento para todas nuestras obligaciones. Esto es tanto como decir que, si bien todas las normas comparten una misma forma externa (todas ellas ordenan una clase de acción), las acciones en ellas prescritas no son todas de una misma clase. ¿De cuántas, entonces? Ya hemos visto que no hay método seguro para contestar esta pregunta. Pero, en compensación, disponemos de la extraordinaria clasificación propuesta por Ross de las acciones prescritas en las normas morales (o, como él dice, de los

"deberes prima facie"). Ross, fiel a los principios del intuicionismo, insiste repetidamente en el carácter tentativo de esta clasificación y no garantiza que sea exhaustiva; pero no cabe duda de que en ella están recogidos muchos de los más importantes deberes que normalmente reconocemos; ni cabe duda tampoco de que el examen de los motivos que inspiran esta peculiar división es sumamente iluminadora.

Ross distingue seis clases de deberes prima facie:

- (1) deberes de fidelidad y de reparación;
- (2) deberes de gratitud;
- (3) deberes de justicia;
- (4) deberes de beneficencia;
- (5) deberes de la propia perfección;
- (6) "no perjudicar a los demás".

Estos seis deberes prima facie se ordenan en dos grandes familias. Por un lado están los deberes de realizar algún tipo de bien o de evitar un mal, es decir: los deberes de justicia, los de beneficencia, los de la propia perfección y, por último, los que se agrupan bajo la rúbrica "no perjudicar a los demás". Se entiende de suyo que éstos son los deberes en los que ha puesto el acento el utilitarismo. Por otro lado están los deberes de fidelidad, reparación y gratitud. Estos deberes escapan por principio a la red explicativa del utilitarismo. Ross los denomina, para destacarlos de los anteriores, "deberes de obligación especial".

Tras el anodino aspecto de la relación de deberes prima facie propuesta por Ross alientan dos intuiciones certerísimas que, si no nos equivocamos, invalidan de una vez por todas las pretensiones del utilitarismo. (a) La primera se manifiesta en la necesidad recién mencionada de distinguir los deberes que ordenan producir bienes —los llamaremos "deberes de utilidad"— de los que hemos denominado "deberes de obligación especial". (b) La segunda se da a conocer en la imposibilidad de reunir a todos los deberes de producción de bienes bajo el solo concepto de "beneficencia":

incluso los deberes presuntamente utilitaristas están sujetos a restricciones ajenas al principio de utilidad, circunstancia ésta que impone profusa diferenciación en los deberes del segundo grupo. Examinaremos a continuación estos dos puntos.

(a) Nuestra discusión del deber *prima facie* de cumplir lo prometido nos ha familiarizado con los deberes de obligación especial. Estos no son formas especiales del deber de maximizar lo bueno; descansan, más bien, en ciertas relaciones especiales entre el agente y los individuos hacia los que está obligado. Esas relaciones tienen su origen en actos pretéritos del agente o de la otra persona implicada. Los deberes de fidelidad son los que nacen de una promesa, sea ésta implícita o explícita, y ya han sido analizados antes. Los deberes de reparación tienen en común con los de fidelidad el nacer de actos previos de la persona que queda obligada: a nadie se oculta que es mi deber reparar los perjuicios que haya ocasionado a otros. Los deberes de gratitud, en cambio, tienen su origen en actos previos de la persona hacia la que quedamos obligados.

Como puso de manifiesto nuestro examen del deber de cumplir lo prometido, los deberes de obligación especial sólo son susceptibles de una explicación utilitarista al precio de tergiversarlos. Cuando el examen de estos deberes respeta su verdadera esencia, alcanza conclusiones incompatibles con el espíritu utilitarista. En particular, pone de manifiesto la dimensión personal del deber. El que yo haya infligido un perjuicio a otro, por ejemplo, me obliga precisamente a mí a compensarle justamente a él, hasta el punto (y esto es decisivo) de que en muchos casos he de preferir cumplir este deber a producir un bien mayor para otra persona a la que no me ligue ninguna relación capaz de fundar un deber de obligación especial.

§32. (b) Consideremos ahora los deberes que ordenan la producción de algún bien (deberes de utilidad). Dado que Ross reconoce tres bienes "simples" (virtud, conocimiento y placer)

más uno "complejo" (justicia, entendida como distribución de la felicidad en proporción al mérito), sería de esperar que los títulos generales bajo los que este filósofo clasifica los deberes del primer grupo aludieran justamente a cada una de estas cuatro clases de bienes. O lo que es lo mismo: dado que el término "beneficencia" alude al fomento de la virtud, el conocimiento y el placer, sería de esperar que Ross mencionara únicamente, dentro del capítulo de los deberes de utilidad, los de justicia y beneficencia. Por ello mismo, hemos de empezar indagando los motivos por los que el filósofo británico añade a estos dos tipos de deberes *prima facie* los de la propia perfección y los de no perjudicar a los demás.

El utilitarismo -digámoslo una vez más- reconoce un único fundamento de la obligación moral: nuestra capacidad para producir o conservar situaciones objetivas valiosas. Nuestro deber se reduce, según esta teoría, a aumentar en lo posible el valor conjunto del Universo. Sin embargo, todos nos sabemos sujetos a numerosas obligaciones que no se satisfacen con solo producir bien; no sólo se trata de traer bienes al ser; también cuenta quién vaya a disfrutarlos. Esta dimensión personal de nuestras obligaciones (que es, por cierto, un motivo recurrente en la crítica de Ross al utilitarismo) se manifiesta de manera particularmente clara en el caso del placer. Ciertas especies de éste son, no cabe duda, buenas; sin embargo, de ello no se sigue la obligación indiscriminada de producir placer, como demuestra el hecho de que, al menos en circunstancias normales, no nos sintamos obligados a producir placer para nosotros mismos. Pero de este hecho el utilitarismo no puede dar cuenta: el principio único del que pretende derivar todas las normas morales se ve desbordado por las frecuentes referencias personales contenidas en el sentido mismo de nuestros deberes. Contra lo que sostiene el utilitarismo respecto del placer, no sólo nuestra capacidad para producirlo es moralmente relevante; también lo es la diferencia entre uno mismo y los demás. Esto es lo que mueve a Ross a distinguir los deberes *prima facie* de beneficencia

(consistentes en fomentar la virtud, el placer y el conocimiento en los demás) de los de la propia perfección (los que ordenan crecer uno mismo en virtud y conocimiento).

Pero existe un segundo motivo por el que los deberes de beneficencia no pueden absorber a los de la propia perfección. No cabe de duda de que el crecimiento interior es una tarea cuya realización está en nuestras manos en una medida en que no lo está, en cambio, la perfección personal de los otros. Ciertamente podemos abonar la virtud del prójimo mediante el ejemplo o la persuasión; y que es posible orientarle y auxiliarse en su búsqueda de la verdad, si es que nos encontramos más cerca de ella. Pero no podemos ahorrarle a nadie la volición del bien ni la comprensión de la verdad; ni es absolutamente imprescindible nuestro concurso para que los demás alcancen esos fines. Justamente esta relación intransferible de cada hombre respecto a su querer y su atender es la causa de que seamos responsables de nuestra propia perfección interior en mayor medida que de la perfección ajena. En consecuencia, las normas morales referidas a los deberes *prima facie* de la propia perfección ordenan más imperiosamente que las que se refieren, entre los deberes de beneficencia, a los de fomentar la virtud y el conocimiento en otros. Ahora bien, cuando dos normas morales exhiben distinto grado de urgencia o rigor, podemos estar seguros de que están implicados en ellas principios del deber diversos.

En relación con los deberes *prima facie* de beneficencia es conveniente mencionar y aclarar el siguiente pasaje de Ross:

En realidad, la teoría del "utilitarismo ideal", si por brevedad puedo referirme de este modo a la teoría del profesor Moore, parece simplificar indebidamente nuestras relaciones con nuestros congéneres. Dice, en efecto, que la única relación moralmente relevante que mis prójimos guardan conmigo es la de ser beneficiarios

posibles de mi acción. Ciertamente guardan conmigo esta relación, y que esta relación es moralmente relevante. Pero también pueden guardar conmigo la relación del que recibe una promesa al que la hace, de fiador a deudor, de mujer a marido, de hijo a padre, de amigo a amigo, de paisano a paisano, y otras parecidas?

La crítica de Ross al utilitarismo —aquí lo mismo que al poner en duda que estemos obligados a proporcionarnos placer a nosotros mismos— se dirige contra la pretensión del principio de utilidad de ser principio exclusivo de la moralidad. Existen numerosas dimensiones de la realidad —algunas de las cuales son mencionadas por Ross— que revisten decisiva relevancia moral y fundan sendos deberes *prima facie* que el utilitarismo ignora. Pero, siendo así, ¿cómo es que los deberes *prima facie* fundados en esas dimensiones de la realidad no aparecen (con excepción del deber de cumplir lo prometido) en la tabla de deberes *prima facie* propuesta por Ross? Esta es una cuestión de mucho interés. Creemos que la respuesta adecuada es la siguiente. A la mayor parte de las relaciones personales moralmente relevantes no les corresponde entrada propia en la tabla de los deberes *prima facie* porque no se trata de principios independientes del deber. Relaciones como la de parentesco refuerzan y concretan ciertos deberes de beneficencia; ahora bien, no cabe duda de que el parentesco, por sí sólo, sin la mediación de la idea de la felicidad de las personas que guardan conmigo esa relación, no funda deber alguno. Es decir, esas relaciones no son por sí solas fuentes del deber, sino que representan principios subordinados o intermedios que ayudan a estructurar y dar forma concreta a la beneficencia, la cual sí es un deber fundamental e independiente. Por ello, los deberes *prima facie* fundados en las relaciones mencionadas por Ross pueden considerarse, en su mayor parte, incluidos en el capítulo de deberes de beneficencia. Resuelta esta cuestión, dejaremos para más adelante considerar si no habrá alguna idea de deber que esté presupuesta por todos los demás deberes, de suerte

que se la pueda considerar a ella sola principio general del deber, el cual resultaría luego diversificado por diferentes principios subordinados o intermedios.

Hemos de aclarar todavía los deberes reunidos por Ross bajo la rúbrica *not injuring others*. Al afirmarse que hemos de fomentar el bien se afirma implícitamente que hemos de combatir el mal. Puede parecer, por ello, que huelga añadir a los deberes de beneficencia el de no perjudicar a los demás. Sin embargo, numerosos ejemplos tomados de nuestra experiencia moral -a la que en todo momento concedemos prioridad sobre cualquier teoría- documentarán la necesidad de distinguir el deber de beneficencia del de evitar perjudicar a otros. Estamos obligados, por ejemplo, a socorrer a un prójimo necesitado; pero si esto sólo se puede lograr al precio de infligir a un tercero el mismo daño que a aquél le ahorramos, estamos obligados a omitir tal acción. No podemos, por ejemplo, matar a un hombre para salvar la vida de otro, ni deleitar a nuestros invitados con una sonata que impide dormir a los vecinos. Estos ejemplos dejan fuera de duda que el deber de no perjudicar a los demás es más riguroso que el de beneficencia -y por tanto distinto de él-, de suerte que si ambos vinieran a entrar en conflicto, deberíamos reconocer prioridad al primero. Este hecho evidente no es explicable, sin embargo, desde una perspectiva utilitarista, pues, frente a los casos de conflicto de deberes, a esta teoría no le queda más criterio que el de comparar la cantidad de bien producido al atenerse a cada una de las dos exigencias. Pero comoquiera que en los ejemplos propuestos ambas conductas se traducen en un mismo resultado (un hombre ha de morir mientras que otro se salva; unos se deleitan al precio de que otros sufran), hemos de declarar al utilitarismo, una vez más, una teoría insuficiente de la obligación moral. Y a la inversa: si el rigor de una obligación moral no es directamente proporcional al valor producido -como ponen de manifiesto nuestros ejemplos, en los que *ex hypothesi* el valor producido por la acción y por su omisión es el mismo-, entonces han de existir otros factores que den cuenta de la

particular imperiosidad con que algunas normas prescriben acciones; es decir, han de existir varios fundamentos de la obligación moral, contra lo que quiere el utilitarismo.

§33. Las consideraciones precedentes acerca del deber prima facie de no perjudicar a los demás nos introducen en una esfera más amplia: la de la justicia. La idea de la justicia siempre ha sido fuente de numerosas y enérgicas críticas al utilitarismo. La razón de ello es que la teoría de la justicia trazada desde esa perspectiva contradice frontalmente convicciones éticas que cualquier espíritu desprejuiciado tiene por irrenunciables. En ocasiones, incluso los propios pensadores utilitaristas han sentido escrúpulos ante las implicaciones de una teoría de la justicia que se atenga al solo principio de utilidad. Sumamente elocuente a este respecto es el "desliz" cometido por Sidgwick al considerar el problema (inusitado en el marco del utilitarismo) de cuál sea la mejor forma de distribuir una misma cantidad de felicidad entre un cierto número de personas. Sidgwick propone recurrir al principio de la igualdad de todos los interesados. Con ello se hace cargo de uno de los aspectos más importantes de la idea de la justicia; pero semejante solución constituye una desviación decisiva del principio de utilidad, pues éste aspira, según vimos, a constituirse en principio único de la moralidad.*

Convendrá desglosar las diversas ideas comprendidas en el complejo significado del término "justicia". Con esta palabra se alude, entre otras, a las siguientes cosas:

- (a) el reconocimiento de la igualdad de derechos y oportunidades frente a la escasez de ciertos bienes;
- (b) la protección de derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad o a la propiedad;
- (c) la reparación, en lo posible, de daños ocasionados a otras personas;
- (d) la concesión de premios y la administración de castigos a los autores de acciones correctas e incorrectas, respectivamente;
- (e) el reparto de felicidad en proporción a la bondad de cada

persona.

El haber desglosado algunas de las nociones -ojalá las principales- comprendidas en la idea de justicia facilitará nuestra evaluación de la presentación que hace Ross de este deber. Dado que, según vimos, la división propuesta por Ross de los deberes *prima facie* está trazada con intención polémica frente al utilitarismo, se trata ahora de comprobar si Ross ha aprovechado suficientemente las posibilidades argumentativas que le brindan las distintas nociones de justicia. Pudiera parecer de entrada que la respuesta habrá de ser forzosamente negativa, pues el concepto de justicia estipulado por Ross recoge únicamente la última de las cinco dimensiones de la justicia que hemos distinguido, según se echa de ver en el siguiente texto:

Algunos [deberes] se basan en el hecho o la posibilidad de una distribución de placer o felicidad (o de los medios para ella) que no está en consonancia con los méritos de las personas implicadas; en tales casos surge el deber de invertir o evitar semejante distribución. Estos son los deberes de justicia*.

El que Ross entienda la justicia de una forma tan estrecha se traducirá -según esta primera impresión- en la desatención de los argumentos contra el utilitarismo que nacen de las otras cuatro dimensiones de la justicia. Pero, vistas las cosas más de cerca, advertimos que no se le puede achacar a Ross el haber ignorado estas otras dimensiones. Dos tipos de consideraciones nos convencerán de ello.

(1) En primer lugar, advertimos que la temida ausencia de parte de las críticas que cabe hacer a la concepción utilitarista de la justicia no llega a producirse; lo que ocurre es que esas críticas afloran en otros parajes de la teoría del deber propuesta por Ross distintos de la interpretación del deber de

justicia. Así, al aludir a ciertos derechos fundamentales de las personas -es decir, al punto (b)- nos estamos refiriendo a una realidad puesta de resalto por Ross: los deberes de no perjudicar a los demás. Y al afirmar que es justicia compensar a quien hemos perjudicado -punto (c)- no hacemos sino reiterarnos en que existe un deber objetivo de reparación, deber que Ross cuenta, según vimos, entre los de obligación especial.

(2) No hay, en cambio, un tratamiento explícito por parte de Ross de los puntos (a) y (d), que se refieren a la igualdad frente a la escasez y al premio y castigo de acciones correctas e incorrectas, respectivamente. Pero también esta deficiencia es, en realidad, aparente. El reconocimiento de la igualdad de derechos no tiene por qué considerarse un aspecto independiente del deber de justicia, sino que se ha de entender como uno de los deberes fundamentales aludidos en el punto (b), punto que sí es considerado por Ross. Y también es posible mostrar, según creemos, que no hay razón para echar de menos en el texto de Ross el tratamiento del punto (d). Es verdad que la administración de la justicia parece referirse en ocasiones a la corrección de las acciones. Los códigos legales describen tipos de acciones y establecen cuáles son correctas y cuáles no. La legislación penal, en particular, establece castigos que han de ser infligidos a los transgresores de la ley. Sería, sin embargo, un sistema legal muy primitivo (y esto quiere decir: muy injusto) el que tuviera en cuenta únicamente la dimensión "externa" de las acciones, ignorando en cambio los procesos cognoscitivos y motivacionales que las animan. Cuando un juez impone una pena, lo hace siempre en uno de estos supuestos: o el inculcado ha obrado a sabiendas de la incorrección de su conducta, o ha incurrido al menos en ignorancia culpable. Por el contrario, condenar a quien ha infringido una norma que él no podía conocer (por ejemplo, porque aún no se ha hecho pública su vigencia) sería una injusticia manifiesta. Dicho de otro modo: la justicia penal presupone siempre la idea de la corrección, pero no sólo esa idea; se refiere necesariamente asimismo a la bondad moral de las



acciones. Por ello, no hay razones verdaderas para ocuparse del punto (d) en el marco de una discusión ética.

§34. Recapitulemos lo hasta ahora ganado. Preguntábamos si Ross ha tenido presentes los diversos sentidos en que se puede entender la justicia a la hora de criticar el utilitarismo. Inicialmente, supusimos que estos sentidos eran cinco. Luego se ha puesto de manifiesto que pueden reducirse a estos tres:

- (b) protección de los derechos fundamentales de la persona,
- (c) reparación de daños ocasionados a otros, y
- (e) reparto de la felicidad en proporción al mérito.

Hemos mostrado asimismo que Ross sí atiende a todas estas tres dimensiones de la justicia; sólo que no siempre bajo el encabezamiento de su deber *prima facie* de justicia, pues él define éste de manera muy estrecha —a saber, por referencia exclusiva al punto (e). Del punto (b) se ocupa al tratar del deber *prima facie* de no perjudicar a otros. Del punto (c), al considerar el deber *prima facie* de reparación.

Nada hay, pues, que objetar a Ross por lo que hace a la extensión de su tratamiento del deber de justicia: lo aborda de manera dispersa pero suficientemente abarcadora. Ahora bien, no queda la cuestión zanjada con esto: queda por discutir si esta exposición de la justicia es satisfactoria, no sólo en extensión, sino también en profundidad; y, en relación con esto, examinar si Ross ha explotado al máximo las posibilidades polémicas (frente al utilitarismo, se entiende) que ofrece el concepto de justicia. Veremos que esta segunda prueba no la supera Ross tan airoosamente.

En lo que sigue no nos vamos a ocupar de la justicia como reparación, sino sólo de la justicia en el sentido del reparto de la felicidad en proporción al mérito moral (es decir, de lo que Ross denomina el deber *prima facie* de justicia), y de los derechos humanos —es decir: nos vamos a ocupar de los decisivos aspectos (b) y (e), según la división propuesta en el párrafo

anterior.

Comenzamos por constatar algunas irregularidades en el tratamiento del deber *prima facie* de justicia. Este es, ya se dijo, el deber de promover un reparto de la felicidad (y de los medios para ella) proporcional al mérito moral de cada persona. Dejando ahora a un lado las numerosas dificultades que encierran las ideas de la felicidad y de los medios pertinentes para alcanzarla, advertimos que tampoco la idea de la bondad o maldad moral es inequívoca. Con ella podemos aludir a dos cosas distintas: al valor moral de una vida humana en su conjunto (es decir, hasta el momento de fallar el juicio), o bien al valor moral de una acción o conducta particular. La primera de estas ideas está implicada en el pensamiento cristiano del Juicio Final. A la segunda se refieren comúnmente los dictámenes de los tribunales de justicia. Aunque no conviene establecer una distinción tajante entre estas dos maneras de entender el mérito moral, pues la bondad de las acciones morales nace a menudo de la presencia inspiradora de ciertas cualidades permanentes del ser de la persona, no cabe duda de que el valor de una acción moral no se confunde con el valor conjunto de una biografía moral. Esto nos justifica para dividir la consideración del deber de justicia de acuerdo con la distinción de los dos sentidos en que se entiende el mérito moral. Este proceder es corroborado por la presencia en la conciencia moral ordinaria de esa misma diferencia: a veces celebramos íntimamente lo que un hombre es o ha llegado a ser en sentido moral, sin que nuestra aprobación tenga por objeto un acto particular de esa persona. (1) El deber *prima facie* de justicia lo entiende Ross como la obligación de propiciar un reparto de felicidad proporcional a la bondad moral de una vida en su conjunto:

Lo que percibimos que es bueno es una situación en la cual la suma de placer disfrutado por cada persona a lo largo de su vida entera es proporcional a su virtud, tomada asimismo en su

totalidad.¹⁰

Ross advierte certeramente que los tribunales de justicia no pueden proponerse semejante fin, pues ello requeriría un conocimiento exhaustivo de la felicidad gozada y de la bondad exhibida por los encartados a lo largo de su vida. A falta de ese conocimiento por parte de los tribunales, parece razonable concluir que el deber de justicia retributiva es competencia de cada individuo particular en tanto que conocedor de la catadura moral de las personas más allegadas, así como de la felicidad alcanzada en sus vidas. Sorprendentemente, Ross no se detiene a examinar la justicia retributiva en este ámbito personal. Pero de su insistencia en que existe un deber *prima facie* de justicia y de su rechazo de la posibilidad de darle satisfacción por vía judicial, se concluye que él admite implícitamente que cabe cumplir ese deber, en alguna medida al menos, en el ámbito privado; pues un deber que nadie puede cumplir no es un deber.

(ii) También es deficiente el tratamiento que ofrece Ross del deber de justicia retributiva referido a acciones particulares. De nuevo pasa Ross en silencio la competencia privada; como si no estuviéramos obligados a premiar (con nuestro agradecimiento o felicitación, por ejemplo) la excelencia moral de las acciones de nuestros prójimos y a castigar (con la protesta o la reconvención, al menos) los actos reprobables. En cuanto a la competencia estatal (es decir, legislativa y judicial), la posición de Ross se resume en esta afirmación:

lo que el Estado ha de tener en cuenta, por tanto, no son las acciones moralmente malas, sino los actos incorrectos, y debe hacerse cargo de ellos de tal modo que disminuya la probabilidad de que se repitan.¹¹

Si nosotros, por nuestra parte, rechazamos el análisis de Ross también en este punto, es porque, según hemos defendido

anteriormente, la justicia retributiva no puede limitarse a la corrección de los actos.¹²

§35. Las consideraciones precedentes nos fuerzan a tachar de insuficiente el tratamiento del deber de justicia (en su aspecto retributivo) ofrecido por Ross. Pero existe otro género de objeciones aún más fuertes a la interpretación que este pensador hace de la justicia retributiva. Nos referimos a una ausencia que vicia la concepción toda del deber preconizada por Ross y que se deja sentir especialmente —pero no sólo— en su presentación del deber social de castigar al culpable. Este es, para Ross, la resultante de tres obligaciones distintas: el deber *prima facie* de infligir daños a quien lesione los derechos de los demás; el deber *prima facie* de procurar el bienestar general y el deber *prima facie* de cumplir la promesa a la sociedad que encierra la promulgación de toda ley¹³. La distinción de estos tres factores parece enteramente pertinente, y equivale al rechazo explícito de la concepción utilitarista de la justicia, que sólo tiene en cuenta el factor del bienestar social a la hora de castigar a un criminal... o a un inocente¹⁴. Pero es evidente que Ross yerra al sopesar la naturaleza e importancia de cada uno de estos factores, pues si bien afirma que

si un hombre ha respetado los derechos de los otros, hay una objeción fuerte y característica a que el Estado le inflija un castigo con vistas al bien de la comunidad o incluso a su propio bien,

concede reiteradamente que

los intereses de la sociedad pueden en ocasiones estar tan profundamente involucrados como para justificar el derecho a castigar a un hombre inocente "para que no perezca toda la nación".¹⁵

Este parecer de Ross —que nosotros no compartimos en absoluto— no

es un rasgo accesorio o lateral de su concepción de la justicia, sino que depende lógicamente de la forma en que este pensador entiende la justicia retributiva y la justicia en el sentido de los derechos fundamentales. A su vez, éstas se hallan íntimamente vinculadas: lo que venimos llamando derechos fundamentales (que incluyen el deber de no dañar a los demás) funda y restringe a un tiempo, según veremos, el ejercicio de la justicia retributiva.

Aunque Ross se distancie expresamente de las interpretaciones utilitaristas del deber de justicia, no acierta a reconocer su verdadera naturaleza. En realidad, ese distanciamiento es sólo parcial, pues Ross entiende el deber de justicia como una especie del deber más general de producir situaciones objetivas valiosas; la diferencia específica del deber de justicia vendría dada por la peculiar y compleja índole del bien de que se trata: la distribución de la felicidad en proporción a la virtud. Pero ofrecer semejante explicación del deber de justicia es tergiversar ese deber. En realidad, el deber de premiar la virtud y castigar la iniquidad es un deber original e inderivable de ningún otro. Que se trata de un verdadero deber es cosa que advertimos al considerar qué sea una acción meritoria y qué una acción depravada, qué un premio y qué un castigo. Por contra, traer a colación los beneficios que se siguen de la práctica de la justicia sólo sirve para oscurecer esta noción. Nos explicaremos. No negaremos que una situación en la que el justo es feliz y el malo desdichado sea preferible a una situación en la que se dé el reparto inverso de felicidad. Ni negaremos tampoco que la práctica de la justicia tenga, en ocasiones o acaso siempre, consecuencias ciertamente deseables; por ejemplo, el efecto disuasivo que un castigo pueda tener en el reo, o también en otras personas, por vía de ejemplaridad. Y no olvidamos tampoco que el castigo lleva a veces a la reflexión y ésta al arrepentimiento. Pero, por mucha importancia que se conceda a todos estos efectos positivos de la justicia, no son ellos el fundamento de la obligación de castigar: ésta nace únicamente del hecho de que alguien haya cometido una cierta

falta. Y si bien es enteramente legítimo atender a consideraciones de utilidad a la hora de determinar la índole y la cuantía de un castigo, este tipo de consideraciones no pueden, por sí solas, fundar el deber de justicia punitiva. Un castigo justo puede ser correctivo o ejemplar; pero el serlo no justifica ningún castigo. Para ser justo, ha de ser merecido.

Será útil abundar un poco más en la idea de castigo, pues la reflexión sobre este concepto hace perder el equilibrio —una vez más— al utilitarismo. No tiene duda que un castigo ha de suponer un perjuicio para quien lo sufre (de lo contrario no se llamaría castigo, sino premio). Castigar es, pues, en todos los casos, traer al ser una realidad disvaliosa. Ahora bien, cuando el castigo es merecido y nosotros tenemos potestad para juzgar¹⁴, es nuestro deber infligirlo. Dicho de otra manera: es nuestro deber añadir a un suceso disvalioso (la falta cometida) un nuevo disvalor (el perjuicio infligido). Se echa de ver sin más que ésta es una situación sumamente paradójica para quien abogue por el utilitarismo o por cualquier otra teoría que haga depender el deber de la bondad de sus consecuencias.

§36. Volvamos ahora a la inaceptable tesis de que el interés social puede justificar el ajusticiamiento de un inocente. Frente a este parecer de Ross, es imprescindible declarar sin ambages que quitar la vida a un inocente es en todos los casos una acción reprobable. Como se ha dicho, las consideraciones de utilidad acaso sean pertinentes a la hora de determinar la cuantía de una pena; pero pretender decidir según criterios utilitaristas si se ha de castigar a un hombre inocente, eso es una inmoralidad contra la que se rebela el sentido común moral. Éste no se presta a semejantes componendas: la justicia —para decirlo con Rawls¹⁷— es innegociable. Esto lo ha sabido la humanidad desde siempre¹⁸. En un impresionante pasaje del Génesis anuncia Yahveh a Abraham su intención de destruir Sodoma en castigo de sus pecados. Abraham se atreve a inquirir: "¿Es que vas a perder al justo con el malvado? Quizá haya cincuenta justos en la ciudad. ¿Suprimirás

realmente y no perdonarás al lugar en consideración a los cincuenta justos que existen en su interior? ¡Lejos de ti el hacer una cosa como ésa, matando al justo con el malvado y que el malvado y el justo tengan la misma suerte! ¡Lejos de ti! ¿El juez de toda la tierra no hará justicia?" Yahveh aclara entonces que no destruirá Sodoma si encuentra en ella cincuenta justos. En el bellísimo diálogo que sigue porfia Abraham en su interpelación, suponiendo sucesivamente que fueran cuarenta y cinco, cuarenta, treinta, veinte o siquiera diez los justos de Sodoma. Una y otra vez recibe Abraham la misma respuesta: Yahveh no hará morir justos por pecadores. Abraham no osa seguir importunando a Yahveh, pero el resultado del diálogo no ofrece dudas: repugna a la naturaleza del "Juez de toda la tierra" el hacer morir aunque sea a un solo inocente, independientemente de la conveniencia o inconveniencia de las demás consecuencias de esa acción.

En la prohibición terminante de castigar al inocente encontramos un primer caso de uno de los elementos constitutivos de la moralidad: la existencia de vetos absolutos. Reconocer que los hay implica rechazar la tesis de Ross de que todas las obligaciones generales de que somos conscientes tienen el carácter condicional a que alude la expresión "deberes prima facie". (Esta expresión alude, como se dijo, al hecho de que una misma acción puede pertenecer a varios tipos de acciones a los que se refieren sendas normas morales. En vista de esa filiación compleja, la misma acción puede ser prima facie correcta -en tanto que declaración veraz, por ejemplo- y prima facie incorrecta -por cuanto revela un secreto, digamos-; y esa acción será nuestro deber -es decir, correcta a secas- según que el deber de veracidad sea en la situación del caso más o menos riguroso que el de fidelidad. Pero la expresión "deber prima facie" implica también, en segundo lugar, que no hay ningún deber general que jamás sea anulable como lo es el deber de veracidad en ciertos casos. Esta segunda dimensión de los deberes prima facie es la única que criticamos en lo que sigue.)

Acaso se objete que es gracias a que Ross considera condicionales todos los deberes expresados en las normas morales y a que les reconoce desigual urgencia, por lo que puede escapar a las dificultades que plantea la posibilidad de un conflicto de deberes¹⁷; y que quien proclame deberes absolutos (esto es, no anulables por otro tipo de consideraciones particularmente urgentes) se verá desarmado frente a esas mismas dificultades. Es pensable —siempre según esta objeción— una situación en la que el cumplimiento de un deber absoluto implique la inobservancia de otro deber también absoluto, y viceversa. ¿Haremos de reconocer grados de obligatoriedad también para los deberes absolutos, y así escapar a esta dificultad? Esto sería disparatado.

Haremos tres observaciones en réplica a esta objeción. (i) Ha de tenerse presente, en primer lugar, que la posición que sustentamos no es la que dice que todos nuestros deberes son absolutos. Antes bien, sostenemos que sólo unos pocos lo son —por ejemplo, no castigar al inocente o no torturar. Por ello mismo, en la mayoría de los casos en que se da un conflicto de deberes, será un conflicto entre deberes condicionales o *prima facie* que se podrá resolver atendiendo a la mayor o menor urgencia de los deberes implicados. (ii) En segundo lugar, ha de advertirse que tanto el deber de no castigar a un inocente como los demás deberes absolutos a los que haremos referencia en lo sucesivo ordenan omitir ciertas acciones —de aquí que hayamos hablado precisamente de vetos absolutos. Ahora bien, mientras es fácil imaginar situaciones de conflicto entre diversos deberes condicionales (o bien entre un deber absoluto y uno o varios condicionales), no está claro cómo podrían excluirse mutuamente dos omisiones, y da por ello la impresión de que es imposible el conflicto de deberes absolutos. (iii) Pero como acaso se replique que los principios metódicos del intuicionismo por el que abogamos²⁰ nos prohíben anticipar que nunca daremos con una obligación absoluta y positiva²¹, queremos añadir esta última consideración: en el fondo, la posibilidad de un conflicto de deberes absolutos no nos parece tan amenazadora para la

plausibilidad de la posición que sostenemos como cree la parte rival. ¿No hemos aceptado anteriormente la posibilidad de casos verdaderamente trágicos, en los que todas las alternativas son males? Pues ahora estaríamos dispuestos a aceptar igualmente, caso de que la realidad nos lo impusiera, que pueden darse situaciones sin salida moral.

Proclamar deberes absolutos es asestarle un golpe mortal al utilitarismo. Mientras éste afirma que la corrección de las acciones depende en todos los casos de la bondad de sus respectivas consecuencias totales, la existencia cierta de límites intransgredibles por nuestra voluntad impone que hablemos de tipos de acciones que son correctas o incorrectas por su misma naturaleza, es decir: con independencia de sus consecuencias ulteriores.

Dos cosas han de advertirse claramente. La primera es que el reconocimiento de lo que la tradición denomina *actus intrinsicè malus* no sólo socava los fundamentos del utilitarismo, entendido como exigencia de sopesar las consecuencias totales de nuestra conducta, sino que también refuta todo proyecto ético que, consciente de las dificultades del cálculo utilitarista, propone como principio moral la estimación de algunas de las consecuencias ulteriores de cada acción. Y no es que neguemos relevancia moral a cuantas prospecciones sean practicables, sino que, a la vista de vetos absolutos patentes, negamos que tales prospecciones sean pertinentes en todos los casos. Todo esto tiene, en segundo lugar, consecuencias de largo alcance para la teoría del conocimiento moral. El utilitarismo consecuente de G.E. Moore desemboca, como vimos, en el escepticismo práctico. Ross, por su parte, defendió la absoluta certeza de nuestro conocimiento de los principios generales del deber, pero negó que exista un conocimiento exacto de cuál sea nuestro deber en cada caso concreto. Nosotros, al negar que la totalidad de esos principios tenga el carácter de los deberes *prima facie*, quedamos en condiciones de señalar algunos casos al menos en los que

nuestro deber es absolutamente claro. Si se nos propusiera, por ejemplo, realizar experimentos médicos que hagan peligrar la vida de un solo hombre, habríamos de negarnos aunque tuviéramos pruebas evidentes de que colaborando lograríamos avances científicos que se traducirían en beneficios enormes para la humanidad. No se puede sacrificar a un inocente bajo ningún concepto, ni siquiera si estuviera en juego la existencia de toda la humanidad.

La reflexión sobre este último supuesto saca a la luz una última deficiencia del utilitarismo. En casos tan extremos como el propuesto, acaso la persona de cuya vida depende todo esté obligada a sacrificarse por los demás, pero ¡cosa notable! sería un crimen horrendo que los demás la inmolaran por cuenta propia. La situación es, generalizando, la siguiente: existen dos acciones alternativas que se traducen en idénticos resultados, y, sin embargo, la una es debida y la otra constituye un crimen. Dado que la única diferencia entre las dos acciones está en su origen -esto es, en quién toma la decisión-, es forzoso sostener que ése es el factor del que pende la corrección o incorrección de cada una de ellas. Mas ¿cómo explicará el utilitarismo una cosa así?

§37. Para terminar nuestro examen de la esfera del deber en general, queremos desarrollar una idea que ya fue mencionada anteriormente. Se trata de intentar ofrecer una nueva división del campo de nuestras obligaciones generales. Nuestro punto de partida es la convicción intuicionista de que todo deber nace de la peculiar constitución de algún aspecto de la realidad que puede ser afectado por nuestra conducta. Por ello, la parcelación del campo del deber habrá de efectuarse en conformidad con una división de las realidades capaces de fundar deberes. A falta de una Ontología y en vista del carácter forzosamente inductivo del método a seguir, no reclamaremos para nuestra clasificación carácter exhaustivo. Aspiramos únicamente a trazar las divisorias más generales entre los deberes a que accedemos en la reflexión,

y a acentuar algunos aspectos de esta esfera que fueron insuficientemente atendidos por Ross.

La primera distinción a hacer atiende a la diferente función estructural que conviene a las realidades moralmente relevantes. Unas tienen el carácter de fuentes materiales del deber y proveen las direcciones fundamentales del obrar moral. Otras, en cambio, cumplen la función de precisar esa dirección general, de sustanciarla en obligaciones concretas. Entre las realidades del primer tipo, la fundamental y paradigmática es el ser humano —o quizá algún aspecto suyo, como su menesterosidad constitutiva o su dignidad. Ahora bien, la nuestra no es una obligación universal e indiscriminada de socorrer y respetar a nuestros congéneres, como quiere el utilitarismo. Como se puso de manifiesto al estudiar lo que Ross denomina "deberes de obligación especial", existen numerosas circunstancias —realidades del segundo tipo— que refuerzan nuestra obligación hacia ciertos sectores de la realidad. Esto contribuye decisivamente a proveer una estructura concreta a la benevolencia fundamental a que todos nos debemos: no cabe duda de que me debo en mayor medida a mi familia, a mis amigos o a quien he perjudicado en algo, que a las personas a las que no estoy vinculado por alguna de estas razones. Como dice el profesor Spaemann²², en quien nos inspiramos al escribir estos párrafos, estos y otros factores determinan para cada persona una jerarquía de la responsabilidad, un *ordo amoris* en el marco de la benevolencia universal. A continuación, examinamos por separado el principio fundamental y los principios intermedios.

§38. (a) Acaso sorprenda que, tras exponer una plétora de argumentos contra el utilitarismo, terminemos concediendo primacía al principio de benevolencia, único principio profesado por la concepción ética rechazada. Sin embargo, la paradoja es sólo aparente. En primer lugar, ya hemos señalado en varias ocasiones que el hacer hincapié en la benevolencia no es una nota distintiva de ninguna posición ética, sino más bien lo que todas

las posiciones tienen en común, pues la benevolencia es constitutiva para la conciencia moral. Una segunda diferencia que también hemos mencionado en diversas ocasiones la constituye el que, a nuestro parecer, la benevolencia no sea el único principio de la moralidad: existen además los principios que hemos denominado intermedios. Pero, incluso si nos limitamos a la consideración de la benevolencia advertimos, en tercer lugar, que la entendemos de manera muy diferente a como lo hace el utilitarismo. Por benevolencia entendemos el amor o respeto a la realidad en su conjunto, en tanto ésta es moralmente relevante. No cabe duda de que el ser humano descuella sobre todas las realidades del panorama moral; pero ni es él el único objeto de la benevolencia, ni ha de entenderse el humanitarismo como lo hace el pensamiento utilitarista. Comencemos por esto último.

El amor al hombre que anima al utilitarista le lleva a proponerse como fin de todos sus esfuerzos la mayor felicidad colectiva. A sus ojos, el intuicionista del deber es un hombre de corazón empedernido, capaz de condenar a la desgracia a la humanidad entera antes que apartarse un ápice del estricto cumplimiento de un deber abstracto y frío. Frente a esta caricatura del intuicionismo es necesario hacer valer que, en realidad, para esta concepción ética no todo deber es un deber absoluto; y que el verdadero amor a la humanidad se refleja, no sólo en el firme propósito de procurar el bien del mayor número posible, sino también e irrenunciablemente en el respeto de ciertos límites que son ignorados por la consideración puramente cuantitativa del problema. A estos límites nos hemos referido en los párrafos dedicados a la justicia. Unos fundan deberes *prima facie*, en el sentido de deberes condicionales. El incumplimiento de esos deberes (la privación de la libertad física impuesta a una persona, por ejemplo) ha de ser justificado, es decir, es algo que nunca va de suyo. Y si tenemos estos deberes por condicionales es precisamente porque son concebibles casos en los que queden abolidos por otras consideraciones de mayor peso. Otros límites, en cambio, son intransgredibles, fundan deberes

absolutos: en ningún caso podemos practicar la tortura, o castigar a un inocente.

Que los límites a los que hemos hecho referencia (tanto los abolibles como los inabolibles) son objeto de la benevolencia bien entendida, es cosa que se echa de ver al localizar su fundamento. Hablamos de los deberes que tenemos hacia otros hombres y, correlativamente, de los derechos que ellos pueden legítimamente esgrimir. Pero sería un error pensar que estos derechos son el fundamento de esos deberes. Diremos más bien, aprovechando la enseñanza extraída de nuestro examen del deber de cumplir lo prometido que esos deberes y estos derechos son costados de una misma realidad. Y pondremos el verdadero fundamento de los derechos fundamentales en la naturaleza humana, es decir, en lo que el hombre -todo hombre- es. Esto mismo parece pensar Segismundo cuando, encerrado en la torre, reclama del cielo la libertad que nunca ha conocido y a la que cree tener derecho. Al compararse sucesivamente con un ave, un bruto, un pez y un río, advierte que tiene, respectivamente, más alma, mejor instinto, más albedrío y más vida que éstos; y funda su reclamación precisamente en esta circunstancia. Es decir, nos informa de lo que él es para hacer ver cuáles son sus derechos; es en su constitución esencial humana donde radica su derecho a la libertad. Parecidamente, la obligación de no leer correspondencia ajena o de no espiar conversaciones privadas se basa en la constitución esencial de la persona como ser que tiene derecho a la intimidad²³.

Al argumentar de este modo reiteramos nuestra adhesión a la concepción intuicionista del deber. Según ésta, el carácter debido de una acción se conoce al contemplar la naturaleza del segmento de la realidad mencionado en la norma que ordena esa acción. Digámoslo una vez más: al contemplar la esencia del prometer caigo en que lo prometido es deuda. Parecidamente, al advertir la condición humana de un prójimo reparo inmediatamente en el carácter debido de ciertas acciones que puedo emprender -o,

dicho correlativamente, en que él posee ciertos derechos a los que se suele llamar fundamentales. Ahora bien, si la objetividad de esos derechos y deberes se me presenta de manera patente, ¿cómo restringir el humanitarismo a la maximización indiscriminada de la felicidad, desatendiendo en cambio el respeto debido a cada individuo? La benevolencia bien entendida es, antes bien, la que respalda el deseo de felicidad de cada prójimo sin por ello olvidar las exigencias que provienen de la dignidad humana.

La felicidad y la dignidad de los hombres son, pues, los objetos primordiales de la benevolencia, pero no los únicos. También hay un respeto debido a los animales, a la propiedad, a la autoridad legítima, a la verdad, etc. -lo hay incluso cuando las acciones inspiradas por ese respeto se traducen en efectos de poco momento para la felicidad de las personas implicadas. La mentira, por ejemplo, supone una lesión del respeto debido a la realidad en general -más en particular, al estado de cosas aludido- y a la persona que resulta engañada. Pero la falta de respeto a la realidad puede adoptar muchas formas diferentes. Incluye, por ejemplo, toda utilización en interés exclusivamente propio de ciertos segmentos de la realidad que, por su naturaleza, exigen vivamente respeto. Hay quien engaña aun diciendo la verdad: por ejemplo, un profesor que utilice la brillante exposición de un problema filosófico para suscitar admiración hacia su persona. O piénsese en el caso de quien narra una historia verídica de sufrimiento humano para hacerse interesante. Ese profesor y ese narrador dicen la verdad, pero la utilizan y, en esa medida, la lesionan. Una teoría científica o el dolor humano -pero también: el lenguaje, el poder, el cuerpo humano, etc.- son cosas demasiado serias para que nos adornemos con ellas. Por otra parte, en la medida en que todas las cosas participan de esa "seriedad" -unas más, otras menos-, todas ellas tienen cierta relevancia moral, es decir, pueden fundar obligaciones. A este hecho alude un autor contemporáneo con estas palabras:

El argumento precedente en favor de una concepción no funcionalista del concepto de dignidad parece, sin embargo, probar demasiado. Desemboca, en último término, en la atribución de valor en sí a todo cuanto existe. Y la frase de Kant "obra de modo que nunca trates a la humanidad, ni en tu persona ni en la de ningún otro, meramente como medio, sino siempre a la vez como fin" parece transformarse en ésta: "obra de modo que no trates nada en el mundo meramente como medio y no a la vez como fin". Pues bien, de hecho me parece que esta transformación no es falsa.²⁴

§39. (b) Entre los principios intermedios que ahorman el deber general de benevolencia hasta darle un aspecto concreto para cada uno de nosotros, se cuentan los deberes *prima facie* de obligación especial mencionados por Ross: los de fidelidad, reparación y agradecimiento, más todos los que proceden de relaciones personales como el parentesco o el paisanaje. Pero en la relación de Ross se echan en falta al menos dos principios intermedios que están relacionados entre sí y que revisten enorme importancia para la estructuración del deber concreto.

El primero de estos principios es la simple proximidad física. La etimología, que no siempre es la mejor guía en distinciones filosóficas, no nos engaña en este punto: no es casual que se denomine "prójimo" al ser humano cuando se le considera desde el punto de vista de la benevolencia. La relevancia de la mera cercanía espacial para la conformación del deber es una de las enseñanzas decisivas de la parábola del Buen Samaritano. Lo llamativo de la situación descrita por Lucas es el carácter casual del encuentro. Frente al carácter deliberado de promesas, perjuicios o favores, frente al carácter sobrevenido pero permanente de los vínculos familiares o nacionales, he aquí una

circunstancia que, a pesar de ser enteramente contingente y transitoria, hace cristalizar el deber general de benevolencia en una obligación concreta.

Intimamente relacionados con los deberes que nacen de la proximidad espacial se encuentran los numerosos casos en que quedamos obligados con una persona en vista de nuestra participación involuntaria en algún suceso. Por ejemplo, cuando un frenazo del autobús en que viajamos nos hace perder el equilibrio y pisar a otra persona, quedamos obligados a disculparnos o mostrarnos solícitos con el perjudicado, a pesar de no ser responsables de lo sucedido. No queda obligado, en cambio, un simple espectador de lo ocurrido. Es decir, el que un suceso casual ocurra "a través de mí" es un hecho moralmente relevante.

Recapitulamos a continuación lo dicho acerca de la clasificación de los principios generales del deber. La primera divisoria corre entre (A) el principio de benevolencia y (B) los principios intermedios del deber. (A) El principio de benevolencia puede referirse (a) al hombre o (b) a otras realidades o aspectos de la realidad, como la propiedad, la legítima autoridad, la verdad, la vida animal, etc. (a) La benevolencia que se endereza al ser humano se traduce (i) en beneficencia y (ii) en respeto a los derechos humanos fundamentales. (B) Los principios intermedios que concretan la responsabilidad moral de cada persona nacen de realidades que son o (a) necesarias, como la relación de uno consigo mismo; o (b) contingentes pero queridas por uno mismo, como las promesas otorgadas y los perjuicios infligidos; o (c) contingentes pero queridas por otros, como los favores recibidos; o (d) contingentes y casuales, como la mera proximidad espacial y la involucración puramente física en un suceso.

Acaso se eche de menos en nuestra clasificación el deber de justicia retributiva (los derechos humanos, en cambio, sí son

mencionados). Sin embargo, su ausencia no es casual. Sabemos que ese deber se refiere a la distribución de felicidad (premios y castigos) en función de la bondad moral. Pero como la bondad de una acción nace de su ser realizada por deber, es claro que la elucidación de éste ha de preceder a los fallos de la justicia y encontrarse en otro nivel: sólo quien tiene ante los ojos la esfera del deber está en condiciones de enjuiciar la calidad moral de las acciones.

Notas:

1. Nos limitamos conscientemente al utilitarismo clásico, pues ya hemos rechazado la ampliación propuesta por el utilitarismo ideal.

2. Cf. Capítulo Segundo.

3. Cf. W. D. Ross, *The Right and the Good*, p.9.

4. En sus *Foundations of Ethics*, cap.V, Ross discute y rechaza varios de estos intentos.

5. Esta afirmación es compatible con el reconocimiento del hecho de que el rigor del deber de cumplir lo prometido está en función de la naturaleza de lo prometido: harían falta razones de mayor peso para romper la promesa de matrimonio otorgada a una persona que para no llevar al cine a esa misma persona a pesar de habérselo prometido.

6. "El defecto esencial de la teoría del 'utilitarismo ideal' es que ignora el carácter altamente personal del deber, o al menos no le hace plena justicia" (*The Right and the Good*, p.22).

7. *The Right and the Good*, p.19.

8. Cf. *The Methods of Ethics*, pp.416s. El propio Sidgwick parece no ser consciente de en qué medida se aparta en este pasaje del espíritu de la teoría que profesa. Él presenta el criterio de la igualdad de los interesados (en el sentido de la justicia distributiva) como una consecuencia inmediata del axioma benthamiano "everybody to count for one, and nobody for more than one". Comoquiera que este axioma está implícito en el sentido del principio de utilidad tal como Sidgwick lo entiende, a este filósofo le parece que el principio de la igualdad de los interesados se sigue analíticamente del de utilidad. Mas en esto yerra el profesor cantabrigense, pues el mencionado axioma benthamiano y el principio de igualdad distributiva tienen sentidos muy diferentes (de suerte que no cabe concebir a éste como consecuencia de aquél) y son de aplicación en fases muy distintas de la deliberación moral. El axioma de Bentham determina qué importancia comparada se ha de conceder a la felicidad de cada individuo, con lo que provee un elemento indispensable para el cálculo de utilidades (entendido como adición del quantum de felicidad disfrutada por cada uno de los afectados por nuestra conducta. Por su parte, el principio de igualdad al que apela Sidgwick presupone concluido el mencionado cálculo, y ofrece un criterio para un problema distinto: el de cómo distribuir la felicidad alcanzable. Ahora bien, dado que lo decisivo desde la perspectiva utilitarista es únicamente que el total de felicidad sea el mayor posible (cf. §§12 y 16), no tiene sentido escudarse en el axioma de Bentham para introducir un principio tan divergente del espíritu utilitarista como lo es el que dice que todos los afectados tienen derecho a la felicidad.

9. *The Right and the Good*, p.21.
10. *Ibid.*, p.58.
11. *Ibid.*, p.60.
12. Cf. §33.
13. *The Right and the Good*, pp.63s.
14. Véase lo que sigue.
15. *The Right and the Good*, p.61.

16. No podemos detenernos a examinar el sentido de la potestad. Pero quede constancia de nuestra convicción de que a ese concepto le corresponde una realidad plenamente objetiva: sólo a personas cualificadas o autorizadas -de una manera que varía de caso en caso- incumbe juzgar a otras. Ahora bien, también este extremo es inexplicable desde una perspectiva utilitarista, pues para ésta sólo cuenta la bondad de los resultados del ejercicio de la "justicia", siendo indiferente, en cambio, quién la dicte o ejecute.

17. Cf. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1988), p.4: "Being first virtues of human activities, truth and justice are uncompromising".

18. En una obra de Dostoievski que ya hemos mencionado anteriormente, encontramos el siguiente diálogo entre los hermanos Iván y Alexei Karamázov:

- Háblame con franqueza, te invoco, responde: imagínate que tú mismo construyes el edificio del destino humano con el propósito último de hacer feliz al hombre, de proporcionarle, al fin, paz y sosiego; mas para lograrlo te es absolutamente necesario e inevitable torturar sólo a una pequeña criatura, digamos a esa pequeña que se daba golpes en el pecho, de modo que has de cimentar el edificio en esas lágrimas sin vengar; ¿estarías de acuerdo en ser el arquitecto en estas condiciones? ¡Responde y no mientas!

- No, no estaría de acuerdo -contestó Aliosha en voz baja.

- ¿Y puedes tú admitir la idea de que aquellos para quienes construyes el edificio estuvieran dispuestos a aceptar su felicidad a costa de la injustificada sangre de la criaturita sacrificada y que, habiéndolo aceptado, vivieran felices por los siglos de los siglos?

- No, no puedo admitirla...

(Los hermanos Karamázov, II,v,3)

19. Cf. §18. (a).

20. Cf. §25.

21. Es decir, que ordene una acción y no una omisión.

22. Cf. Glück und Wohlwollen, cap. "Ordo amoris", §41-156.

23. Obsérvese de paso que las obligaciones mencionadas subsisten incluso cuando la persona cuya intimidad ha sido violada no se percata de ello. La obligación no nace del perjuicio que se le pueda ocasionar a la persona, ni es, por tanto, reducible a la promoción de la felicidad de los hombres.

24. Cf. Robert Spaemann, "Ueber den Begriff der Menschenwürde", en *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie* (Pieper, München, 1987), pp.77-106.

Capítulo Sexto

Los deberes concretos

§40. En el capítulo precedente nos hemos ocupado de los principios generales del deber, que reciben expresión en las normas morales. Hemos abordado el problema del conocimiento de esos principios y hemos ofrecido una posible clasificación de ellos. Ahora queremos descender a un plano de mayor concreción: el de las obligaciones concretas a que nos sabemos sujetos. Nuestro propósito es doble: por una parte deseamos determinar aquellos factores de que depende el que alguien esté obligado a realizar una cierta acción; por otra, queremos indagar la naturaleza del conocimiento que le permite saberse obligado. Según se irá poniendo de manifiesto a lo largo de nuestra exposición, las soluciones a los problemas del conocimiento y la existencia de las obligaciones guardan entre sí una relación aún más estrecha de lo que pudiera parecer. Encontraremos, además, que no se trata de cuestiones aisladas o laterales dentro de la teoría moral, sino que se encuentran en el mismo centro de un amplio círculo de problemas, algunos de los cuales asomarán a lo largo de nuestra exposición.

Una valiosa ayuda para nuestra empresa la encontramos en la magistral conferencia de Prichard "Duty and Ignorance of Fact"¹, que se ocupa justamente de la cuestión (que nos ocupa). En el umbral mismo de su conferencia, plantea Prichard el problema en los siguientes términos:

Si un hombre tiene la obligación (es decir, el deber) de hacer alguna acción, ¿depende la obligación de ciertas características de la situación en la que él se encuentra, o de ciertas características de su pensamiento acerca de la

situación? (p.18)²

Vemos que Prichard no se limita a plantear una interrogante, sino que señala asimismo las dos únicas soluciones que la naturaleza del caso parece admitir. A la primera de las soluciones llama él, por razones fáciles de entender, "objective view", y a la segunda "subjective view". Nosotros mantenemos esta terminología.

La primera parte del texto de Prichard consiste en una elucidación del sentido de las normas morales. El resultado alcanzado, según veremos, aboga claramente en favor de la "objective view", la cual es refrendada, por otra parte, por numerosos aspectos de nuestra conducta moral habitual.

Nuestro conocimiento moral común encuentra su expresión natural en las normas morales. Por ello, un examen del pensamiento encerrado en éstas nos permitirá desentrañar cuál es nuestra manera habitual de pensar acerca del fundamento de nuestras obligaciones.

Las normas morales ordenan la realización de ciertas acciones, como ayudar a nuestros familiares cuando se hallen en apuros. Pero la norma dice más que eso. "Al enunciar una regla moral - escribe Prichard-, es notorio que hablamos elípticamente en dos sentidos. Así, al afirmar que un hombre debe mantener a sus padres, que están en la indigencia, está claro que no queremos decir que un hombre deba en todos los casos mantener a sus indigentes padres. Pensamos -y esperamos que se entienda que esto es lo que afirmamos- que el deber existe sólo cuando se cumplen dos condiciones. La primera, por supuesto, es que el hombre tenga padres en la indigencia y dispuestos a recibir los medios de sustento; y la segunda es que él sea capaz de mantenerlos. Pues nunca creemos que una acción pueda ser deber de un hombre a menos que sea capaz de hacerla" (pp.20s.). Es decir, que a la creencia en la verdad de las normas morales que es propia del pensamiento moral común subyace la siguiente convicción: que las obligaciones

morales concretas nacen de situaciones complejas en las que nos hallamos inmersos (y que los elementos relevantes de esas situaciones están expresados, en primer lugar, en el enunciado escueto de las normas morales, pero también, en segundo lugar, en el sentido implícito en todas ellas).

Salta a la vista que esta interpretación de nuestro conocimiento moral habitual implica (o acaso: es el enunciado explícito de) la "objective view". Por otra parte, como el propio Prichard señala, numerosos aspectos de nuestro modo habitual de proceder delatan este parecer. Así, un cambio de opinión acerca de algún aspecto de la realidad arrastra a menudo un cambio de opinión acerca del contenido de nuestro deber. Un hombre que considere su deber enviar a su hijo a un determinado colegio, prefiriéndolo a otros varios, cambiará de parecer al descubrir que -contra lo que él creía- ese colegio es el peor entre todos los posibles.

§41. Este último ejemplo nos introduce en una nueva esfera de problemas: la del conocimiento de nuestros deberes concretos. El análisis de esta cuestión pone de manifiesto, a juicio de Prichard, que la verdad de la "objective view" no es tan intocable como en un principio parecía.

Hemos visto que las obligaciones morales nacen de situaciones complejas, ninguno de cuyos elementos bastan por sí solos para generarlas. Pues bien, es evidente que la única manera de descubrir si estamos sujetos a un deber es averiguar si estamos en alguna de las situaciones descritas en las normas morales que tenemos por válidas, es decir, si se dan los tres elementos que constituyen alguna de esas situaciones. Del conocimiento del primero de esos elementos, que es el expresado por el enunciado escueto de una norma como "se ha de ayudar a los familiares necesitados", ya nos hemos ocupado en capítulos anteriores, donde nos hemos adherido a la concepción intuicionista suscrita por Prichard y Ross. Los otros dos elementos indispensables para el

surgimiento de la obligación -a saber: que tengamos familiares necesitados y que podamos prestarles ayuda- no son accesibles, en cambio, a un acto de conocimiento propiamente moral, sino que son objeto de nuestro conocimiento empírico. Y es justamente en este último ámbito de nuestro conocimiento donde se presentan las mayores dificultades; tantas, a juicio de Prichard, que nos conducen a una situación aporética respecto al problema del conocimiento del deber.

Hemos visto que las situaciones en que nos encontramos dan lugar a obligaciones. Ahora bien, en casi todos los instantes de nuestra vida atravesamos situaciones de un grado de complejidad que desborda nuestra facultad cognoscitiva. Es prácticamente seguro, por ejemplo, que en cualquier instante de mi vida hay conciudadanos míos que necesitan ayuda económica o moral, y es claro que muy a menudo estoy en condiciones de proporcionar esa ayuda (y como yo muchos otros hombres). Sin embargo, como no conozco ni puedo conocer la situación económica y el estado de ánimo de todos mis conciudadanos, en muchos casos no conozco ni puedo conocer mi deber.

Por otra parte, también el examen de la segunda condición implícita en el sentido de las normas morales conduce a conclusiones desalentadoras -aunque no tanto como Prichard creyó. En efecto, deber implica poder, pero en muchos casos no resulta nada fácil saber si puedo producir algo que a todas luces se me presenta como deseable³. En primer lugar, nuestro conocimiento de las leyes causales que rigen el universo es muy imperfecto. Ignoramos cómo traer al ser numerosos estados de cosas cuya realidad anhelamos; y dado que desconocemos cuáles son los medios adecuados para alcanzar esos fines, tampoco sabemos si podemos alcanzarlos. Respecto a otros fines sí creemos saber cómo realizarlos -por ejemplo, creo saber cómo trazar una raya en este papel-; sin embargo, la certeza que en esos casos tenemos no está justificada, pues nuestro conocimiento de la causalidad en el mundo lo alcanzamos inductivamente, por lo que en rigor no

sabemos que a nuestros actos vayan a sucederles los efectos esperados.

Los resultados alcanzados por el examen del conocimiento de las dos condiciones implícitas en el sentido de toda norma moral son resumidos por Prichard de este modo: "por las razones que se han dado, el individuo está a veces inseguro de si la primera condición se cumple, y siempre está inseguro de si se cumple la segunda" (pp.23s.). De estos hechos extrae Prichard las siguientes consecuencias:

(1) que no hay absolutamente ninguna ocasión en que conozcamos nuestro deber;

(2) que nunca podemos hacer nuestro deber por deber, ya que el conocimiento de éste nos está vedado;

(3) que actos míos previos que al realizarlos tuve por incorrectos pueden haber satisfecho, en realidad, alguna obligación mía; y

(4) que puedo realizar una acción que es un deber aunque al realizarla yo no sospeche que tendrá el efecto que la constituye en mi deber.

Es evidente que las dos primeras consecuencias las deriva Prichard de nuestra incapacidad para decidir si podemos cumplir nuestro deber; y que las dos últimas se siguen de la insuficiencia de nuestro conocimiento acerca de numerosos aspectos de la situación que en cada momento vivimos. Que ignoramos la verdadera naturaleza de muchos aspectos del mundo que, caso de ser conocidos, fundarían deberes, es cosa indiscutible; razón por la cual aprobamos las consecuencias (3) y (4). Creemos, en cambio, poder mostrar que las proposiciones (1) y (2) son inaceptables y han sido alcanzadas mediante una falsa inferencia.

Prichard no presenta de manera explícita el argumento por el ^{que} concluye que somos incapaces de conocer nuestro deber, sino que

propone un ejemplo en el que hemos de leer las premisas relevantes: "indudablemente -nos dice- no sé ni puedo saber que dar un medicamento a un hombre causará su recuperación; y si de hecho le doy el medicamento y después me encuentro con que se ha recuperado, ni siquiera entonces puedo saber que le he curado" (p.23). Creemos que lo decisivo del argumento de Prichard - conforme al ejemplo que él propone- se reduce a estas dos premisas: (a) todo deber se refiere a la causación de un cierto estado de cosas; (b) nuestro conocimiento de la naturaleza de la relación de causa a efecto es muy imperfecto, de suerte que no tenemos certeza de que, puesta la (presunta) causa, se siga el efecto. Creemos que la primera premisa es evidentemente cierta, pero que la segunda sólo hace justicia a una parte de los casos; hecho este último que nos permite, por un lado, mostrar la falsedad del argumento de Prichard, y por otro localizar el origen de su error. Veámoslo.

Es cierto que muy a menudo nos es imposible averiguar si podemos causar un cierto efecto. Responsable de ello es la oscuridad que reina en torno a estos dos tipos de relaciones: la que guardan mi volición y el movimiento de mi cuerpo por ella ordenado; y la que existe entre cualesquiera dos fenómenos puramente físicos. En efecto, por muy acostumbrados que estemos a que nuestro cuerpo nos obedezca, la primera de las relaciones mencionadas no es lo suficientemente inteligible como para que capturemos necesidad en ella. Como el propio Prichard señala (p.34), bien pudiera ocurrir que, tras ordenar nuestra voluntad un movimiento del cuerpo, descubriéramos que habíamos quedado paralizados. Y, volviendo al ejemplo en que hace pie la argumentación de Prichard, nunca conocemos con certeza que una medicina vaya a causar el efecto deseado, ni en general la necesidad del vínculo causal entre dos fenómenos físicos. Todo esto es verdad. Pero para que la prueba de Prichard sea concluyente ha de ser verdad asimismo que el cumplimiento de todos nuestros deberes consiste en una secuencia causal tan poco inteligible como las que se acaban de mencionar. Y es claro, por

tanto, que si logramos señalar un solo caso en que la relación entre mi volición y la situación objetiva querida sea perfectamente inteligible, habremos refutado la tesis de que el conocimiento de nuestro deber nos está vedado por principio.

¿Dónde buscaremos semejante caso? No, desde luego, entre los deberes que ordenan alcanzar fines en el mundo externo —pues, digámoslo una vez más, no acabamos de penetrar las leyes que rigen éste—, sino en el recinto de nuestra intimidad. Hay, en efecto, numerosas obligaciones referidas a actos que se despliegan enteramente en este ámbito. Sin embargo, las primeras que nos vienen a las mentes parecen dar la razón a Prichard. Piénsese, por ejemplo, en el caso de alguien que se "sabe" obligado a meditar sobre un cierto asunto. Evidentemente, lo primero que ha de hacer es dirigir su atención a ese asunto. Sin embargo, esto no le es siempre posible: un fuerte dolor físico, por ejemplo, puede venir a impedirsele sin que él pueda hacer nada por remediarlo. Vuelve a repetirse, así pues, la situación que encontramos antes: entre nuestra volición y el resultado a que ella se endereza hay un espacio vacío que escapa por principio a nuestra predicción. Ahora bien, la consideración de este caso no nos resulta inútil; antes bien, nos permite determinar el aspecto que habrá de presentar el tipo de deber que andamos buscando: en él no puede haber distancia entre la volición y el fin querido. Dicho de otro modo: ha de tratarse de un deber que, con sólo querer cumplirlo, quede cumplido.

¿Existe este tipo de deberes? La siguiente consideración mostrará inequívocamente que sí. Dirijamos nuestra mirada al vasto campo de nuestras respuestas afectivas*. En él encontramos fenómenos como la alegría, el agradecimiento o la envidia. Resulta evidente que ninguna de estas vivencias está sujeta directamente al dominio de nuestra voluntad. Antes bien, surgen en nosotros de manera espontánea, nos encontramos con ellas sin que, aparentemente, hagamos nada por traerlas a la existencia. Sin embargo, esto no implica que estén completamente fuera del

ámbito de nuestra eficacia. Ciertamente surgen por sí solas, sin que nosotros las llamemos al ser; pero también es verdad que, en tanto que portadoras de valores y disvalores, fundan la obligación de prestarles nuestro asentimiento o de condenarlas enérgicamente. Por supuesto que esta condena —por limitarnos a un caso— tendrá como efecto el debilitamiento (y acaso, a la postre, la desaparición) de la respuesta correspondiente. Pero no se trata ahora de este resultado último, cuyo logro no está enteramente en nuestras manos, sino de la desaprobación misma que es exigida inequívocamente en ciertos casos, por ejemplo cuando mi alegría responde a un mal ajeno, o cuando envidia a un prójimo. Estoy obligado a condenar esa alegría o esa envidia, no cabe duda; pero el deber que aquí comparece exhibe la siguiente propiedad: querer cumplirlo y cumplirlo son una misma cosa, pues entre querer desautorizar una respuesta afectiva disvaliosa propia y desautorizarla hay una diferencia puramente conceptual².

Esta verdad puede resultar oscurecida en vista de la relativa complejidad de las vivencias a que hemos aludido. Pero una inspección cuidadosa de lo dado en ellas permitirá distinguir los diversos aspectos aquí presentes y disipar toda sombra de duda. A la base del fenómeno de la desaprobación se halla nuestro conocimiento íntimo de la respuesta afectiva que ahora rechazamos. Esta se funda a su vez en la representación de un suceso disvalioso en sí mismo pero grato a nuestros ojos —por ejemplo, la mala suerte de otro hombre. En orden cronológico, la secuencia suele ser ésta: en primer lugar, nos enteramos del suceso en cuestión y éste nos produce alegría; a continuación, advertimos el disvalor objetivo del suceso; sigue la clara conciencia del disvalor de nuestra alegría; comparece, acto seguido, la obligación de rechazarla de pleno. Llegamos con esto al momento decisivo, en el que condenamos inequívocamente nuestra alegría. Puede que ella desaparezca de inmediato, y puede también que ella siga fluyendo hacia su objeto. Pero en este último caso habrá experimentado una modificación decisiva: al no estar respaldada por nuestro yo libre, ha recibido una herida de

muerte. No hace falta decir que aquí no acaba todo. A menudo el carácter agradable de que estaba revestido el suceso intenta volver a primer plano y desbancar al dato del disvalor en que se funda la conciencia del deber. Que esto puede dar lugar a un prolongado forcejeo moral, es cosa que sabemos por experiencia. Puede parecer que esto habla en contra de la tesis que defendemos, pues señala a una separación temporal entre el dato del deber y el cumplimiento de lo que él exige. Se trata, sin embargo, de un espejismo abonado por el hecho de que aquí existe un pluralidad de deberes puntuales que se integran, por su parecido, en la unidad más amplia de la pugna moral a que aludimos. El mismo o parecido deber volverá a presentarse tantas veces como la alegría ilegítima vuelva a querer dominar. Y el deber será conocido y cumplido otras tantas veces. Que sólo la última y definitiva desaprobación haga desaparecer la alegría - con lo que no vuelve a presentarse el deber de condenarla- no significa que sólo la última desaprobación cumpla el deber. Cada vez que hemos plantado cara a la alegría ilegítima hemos cumplido con una obligación. Y el que esa alegría vuelva, sin embargo, a manar no significa que no hayamos hecho lo debido, sino que este hecho nos confronta con un nuevo deber.

Ahora bien, si todo esto es cierto, entonces no es verdad que nunca podamos conocer con certeza que estamos sujetos a una obligación. Y algo más: dado que en algunos casos podemos conocer nuestro deber, también podemos obrar por deber. Es decir, que de las cuatro consecuencias que vimos extraer a Prichard páginas atrás, las dos primeras son falsas. Ahora debemos seguir examinando el contenido de "Duty and Ignorance of Fact". Se trata de determinar la importancia de las tesis que hemos rechazado para la argumentación global de Prichard; y de modificar el resultado final de ésta si ello fuera necesario.

§42. Prichard intenta mostrar -y no lo logra, según hemos visto- que al no poder saber a ciencia cierta que seremos capaces de realizar acción alguna, tampoco podemos, en rigor, conocer

ninguno de nuestros deberes. La clave del argumento es que no podemos saber respecto de ninguna de nuestras voliciones individuales que vaya a ser seguida por el efecto deseado. (Ni que decir tiene que este problema no se plantea en el curso normal de nuestra conciencia; en éste encontramos más bien lo siguiente: que nos percatamos de un deber y, a continuación, decidimos secundarlo o nos negamos a ello. Pero la ausencia de este problema en la conciencia habitual no disminuye su importancia, pues Prichard no niega que creamos conocer nuestro deber, sino que realmente lo conozcamos.) Nosotros hemos refutado el argumento de Prichard trayendo a colación los casos en los que no se da solución de continuidad entre la volición y su efecto. Sin embargo, una consideración más exacta del problema pone de manifiesto que es posible reforzar el argumento que desemboca en la afirmación de nuestra incapacidad para conocer nuestras obligaciones concretas. Se trata de una última vuelta de tornillo que el propio Prichard no dio, pero que viene sugerida por la naturaleza de su argumento. Debemos, por tanto, exponer y discutir esta nueva dificultad.

Convendrá reproducir el pasaje decisivo de la argumentación de Prichard. Dice así:

... la respuesta verdadera a cualquier pregunta del tipo "¿puedo hacer esto?" debe ser "no lo sé". Esto está claro, desde luego, en ciertos casos. Evidentemente, nunca sabemos que si nos pusiéramos a enhebrar una aguja la enhebraríamos; o que si nos pusiéramos a trazar en un papel una línea que pase por un punto determinado, lo lograríamos. Pero, en último término, ésta es en todos los casos la única respuesta posible, dado que nunca sabemos que no hayamos quedado paralizados. (p.34)

En el párrafo anterior hemos practicado un análisis del

segmento de nuestra conciencia cuyo término natural es el cumplimiento del deber de "decapitar" una respuesta afectiva viciosa. Nuestro análisis nos permitió distinguir los siguientes elementos: (1) toma de conocimiento de un suceso, (2) alegría con que respondemos, (3) percepción del disvalor objetivo del suceso y, normalmente, también del disvalor de nuestra respuesta afectiva, (4) reconocimiento del deber de rechazar la respuesta viciosa, (5) volición que trae de la mano (6) el efecto querido. Se trata, como hemos visto, de un caso ad hoc que nos permite sortear la objeción basada en una posible parálisis. Sin embargo, como hemos anunciado, existe una versión más poderosa de esa objeción. Consiste en retrotraer un paso la dificultad, localizándola, no entre (5) y (6) -pues esta posibilidad está ya refutada-, sino entre (4) y (5). No se trata ya de si a nuestra volición seguirá el efecto pretendido, sino de si a nuestra conciencia del deber seguirá la volición correspondiente. Pues del mismo modo que la posibilidad de una parálisis nos impide saber a ciencia cierta si nuestro cuerpo secundará las órdenes que le imparta nuestra voluntad, la posibilidad de una interrupción del curso de nuestra conciencia -como la que se da al desmayarnos, al dormirnos y (acaso) al morir- impide que sepamos a ciencia cierta si tendremos tiempo de querer lo debido. Pero si no es posible saber si podremos querer, entonces no hay manera de averiguar si debemos. (Insistimos: no se trata aquí de si esta reflexión se presenta o no en la conciencia habitual, sino de su legitimidad.) Y no ayuda pensar que los deberes son deberes de intentar algo, pues no sabemos si tendremos tiempo de intentarlo.

(Esta nueva variante del argumento probablemente le pasó inadvertida a Prichard. El que él formule la posibilidad de la parálisis en pretérito perfecto -"since we never know that we have not become paralysed"- fuerza a pensar que se refiere a un fenómeno físico del que nos percatamos por sus consecuencias. Si se hubiera referido a una interrupción del curso de la conciencia hubiera debido formular la posibilidad en futuro; pues

es evidente que en el momento de captar una obligación aún no hemos perdido el conocimiento. Además, los ejemplos que Prichard propone a renglón seguido del texto transcrito (p.34) abonan también semejante hipótesis: "incluso cuando se trata de mover los brazos o emitir un ruido no sabemos que, si nos pusiéramos a hacerlo, haríamos cosa alguna, aunque, por supuesto, podemos creer que es muy probable que debamos hacer algo...")

Con esto, parecen cobrar nueva vida las dos conclusiones de Prichard que nosotros rechazamos: (1) que en ningún caso es posible saber que tenemos un deber, y, por tanto, (2) que no cabe obrar por deber. Si la objeción es válida, quiere decirse que nuestra conciencia moral nos dice más de lo que en rigor tiene derecho a decir. Pues continuamente nos presenta acciones como debidas, siendo así que, al estarle vedada la certeza acerca de la posibilidad de la volición correspondiente, ella no puede conocer que sean debidas. Esta segunda variante de la objeción es, no cabe duda, un hueso duro de roer. No disponemos de ninguna refutación absolutamente concluyente de ella, pero creemos que es posible ofrecer algunas consideraciones que contribuirán a debilitar su credibilidad.

En primer lugar, es claro que la objeción que venimos considerando hace pie en el análisis del conjunto de fenómenos de conciencia implicados en el reconocimiento del deber de repudiar una respuesta afectiva viciosa. Ahora bien, es posible que el uso que la objeción hace de ese análisis sea ilegítimo. Es preciso insistir en que el objeto del análisis era distinguir los diversos elementos comprendidos en un fenómeno complejo. Se trataba, por tanto, de un análisis esencial. Sin embargo, la objeción toma la serie de los seis elementos distinguidos como si se tratara, además, de una secuencia cronológica. Con ello, introduce una discontinuidad cualitativa en la conciencia que no viene avalada por nuestra experiencia íntima. Semejante proceder estaba justificado en la primera versión de la objeción; pues allí la discontinuidad presentaba el aspecto de un "corte

metafísico" entre un fenómeno psíquico (volición) y uno físico (movimiento del propio cuerpo). Ahora, en cambio, no está muy claro que pueda procederse de esta manera: pues si bien el reconocimiento del deber y la volición que secunda ese deber son dos cosas muy distintas, es muy dudoso que esos dos fenómenos se den en momentos del tiempo interno contiguos pero mutuamente impermeables. Más bien parece que, como quiso Sócrates, advertir el deber y querer cumplirlo son cosas inseparables; y que en advirtiendo el deber ya lo queremos. Hay que reconocer, sin embargo, que esta cuestión es una de la más intrincadas de la Filosofía Moral. Quede, pues, lo dicho a título de sugerencia.

En segundo lugar, es preciso distinguir dos sentidos del término "deber" que hasta ahora hemos usado indistintamente. Los términos "corrección" y "obligación" son correlativos. El primero se aplica a acciones; el segundo designa algo que le ocurre a una persona. El juicio que dice que toda obligación lo es de realizar una acción correcta es analítico. Pero el dato de la obligación incluye más que el de la corrección: incluye a este último junto con una peculiar referencia a la propia persona. No sólo advierto que una acción es correcta, sino que la vivo referida a mi eficacia en particular: yo estoy obligado a obrar la acción correcta.▲

Este mismo hecho puede ser expresado de otra manera. Podemos decir que el dato de la corrección posee una universalidad de que carece el de la obligación. Cuando veo con evidencia que lo correcto es que cumpla la promesa que he otorgado, capto una relación esencial que no se funda en el hecho de que se trate de mi promesa; la necesidad que exhibe la cópula de ese juicio se traduce sin más en universalidad: todo el que se encuentre en mi caso tiene idéntico deber. Es por ello que podemos captar el dato de la corrección sin captar el de la obligación propia -a saber, en el caso de los deberes ajenos. El dato estricto de la obligación incluye necesariamente, en cambio, una referencia a una persona concreta: yo me sé obligado a cumplir mi promesa.

Por otra parte, la corrección (en el sentido explicado), al no hacer alusión a ningún caso concreto, no alude a la posibilidad de realizar la acción prescrita. Antes bien, señala la deseabilidad de un fin posible de la actividad personal. En cambio, la obligación se refiere al caso concreto y, por ello, implica la posibilidad de la acción.

De la posibilidad de esta distinción extraemos la necesidad de rechazar una consecuencia que Prichard deriva de nuestra supuesta incapacidad para conocer el deber: que no es posible obrar por deber. Esto es cierto si (1) por deber se entiende "obligación" y (2) si es cierto que no podemos conocer ésta. Pero, independientemente de la respuesta que demos a (2), sí podemos obrar por deber si por éste se entiende "corrección". Pues ésta no incluye el dato de la posibilidad (vemos, por ejemplo, la corrección del fin que consiste en poner término a las guerras). De hecho, al obrar por deber no se piensa en la obligación, sino en la corrección.

Por lo demás, la conclusión que saca Prichard de su argumento nos parece excesiva. "En verdad -escribe en la p.24- de la mano de la tesis de que una obligación, si es que hay alguna, depende de ciertas características de la situación, nos vemos llevados a la conclusión extrema de que, aunque puede que tengamos deberes, no podemos saber que los tenemos, sino sólo creerlo; y de ahí que quedemos en la incertidumbre acerca de si nosotros o alguna otra persona ha tenido o tendrá alguna vez un deber." En realidad, el argumento de Prichard no prueba tanto. Caso de ser correctas sus premisas -cosa que no está clara, según hemos visto-, se seguiría, es cierto, que no podemos saber si tenemos ahora este o aquel deber, ya que no sabemos si podremos querer cumplirlo. Que hemos tenido deberes, en cambio, es cosa evidente, pues la continuidad de nuestra conciencia en el pasado viene garantizada por su existencia presente. Por los demás, es una perogrullada afirmar que no sabemos si tendremos deberes; pues no sabemos por

cuánto tiempo viviremos.

Hemos insistido en que la legitimidad del argumento de Prichard no se ve socavada por el hecho de que la pregunta por la posibilidad del cumplimiento de nuestro deber no se presente en la conciencia habitual -al menos en los casos a los que nos hemos reducido: los de censura de respuestas afectivas disvaliosas. Ahora añadimos algo: que esta pregunta, caso de presentarse, contendría su respuesta; pues al ocupar el instante siguiente a aquel en se da el supuesto conocimiento del deber, ocupa el instante que podría haber sido ocupado por la respuesta volitiva.

§43. Hay un segundo motivo por el que Prichard se inclina a la subjective view, a saber, que muchos de nuestros deberes se fundan, según parece, en características de nuestro conocimiento acerca de la situación en que nos hallamos. Un ejemplo aclarará a qué nos referimos.

Una persona regresa de madrugada a su casa. Por temor a molestar a los que duermen, toma precauciones para no hacer ruido. Cuando ya ha caminado algunos metros de puntillas, descubre que los demás no duermen, sino que conversan animadamente. En vista de ello, deja de esforzarse por no hacer ruido.

Si nos preguntan ahora si el protagonista de nuestro ejemplo estaba obligado a intentar no hacer ruido, contestaremos sin vacilar que sí. Y si nos preguntan a continuación si tenía el mismo deber aun después de descubrir que nadie dormía, negaremos con la misma decisión con que antes afirmábamos. Lo esencial de este ejemplo es, por una parte, que un deber que antes existía ha desaparecido, y por otra que la situación en que el agente se encuentra no se ha modificado (los demás velaban cuando él llegó y siguen velando después). Se concluye, por tanto, que el deber de no hacer ruido no nace exclusivamente de la situación (es decir: de que los otros duerman o no). Ahora bien, los deberes no

aparecen ni desaparecen por arte de birlibirloque, sino que de ello ha de responder alguna modificación de su fundamento. Y no es difícil localizar el cambio que ha dado lugar a la desaparición del deber de no hacer ruidos: el trasnochador de nuestro ejemplo se ha enterado de que los demás no dormían. La modificación que buscábamos se halla, así pues, no en los hechos objetivos, sino en el estado de opinión del propio sujeto.

La existencia de numerosos casos semejantes le parece a Prichard un fuerte argumento en favor de la subjective view. El cita tres ejemplos: el deber de frenar antes de entrar en una carretera más importante cuando ignoramos si hay tráfico en esta última; el deber de detener a un coche que se acerca a una bifurcación, una de cuyas ramas ha sufrido un desprendimiento de terreno, si no sabemos cuál de los dos caminos va a elegir; y el de la enfermera que enciende el hogar en la habitación del paciente por si hay una helada a la mañana siguiente. Y a partir de estos ejemplos generaliza Prichard: "la objective view está en conflicto directo con todos los numerosos casos en que creemos sin vacilación que debemos hacer algo que nos parece que tiene la naturaleza de una precaución en interés de algún otro" (p.30).

En qué medida contravengan los mencionados ejemplos la objective view y, con ello, allanen el camino de la concepción rival, es cosa que hemos de determinar mediante un examen atento de lo dado en ellos. Lo común a todos los casos propuestos - a los que, por comodidad, llamaremos "deberes de precaución"- es que se fundan en la particular constitución de un cierto estado mental, a saber, en la ignorancia de un sujeto moral acerca de una cierta situación. Es, en efecto, el hecho de que no sabemos si hay tráfico en la carretera principal, de que ignoramos qué intención abrigue el conductor que se aproxima a la bifurcación, de que no sabemos si helará mañana, etc., lo que da lugar, respectivamente, a las obligaciones de disminuir la velocidad, de detener a ese conductor y advertirle, de encender el hogar.

Pudiera parecer que al traer a colación los ejemplos mencionados Prichard comete un error elemental, a saber, el de confundir dos cuestiones diferentes aunque relacionadas: la de la existencia del deber y la del conocimiento de éste. Lo dado en los presuntos deberes de precaución -se dirá- es lo siguiente: que el sujeto ignora si tiene o no tiene un cierto deber, el cual existe realmente (o bien no existe) con independencia de lo que el sujeto crea. Semejante explicación da la razón a la objective view, puesto que hace depender enteramente la existencia del deber de la situación en que se halle el agente. Así, en el caso de la persona que regresa tarde a casa, lo correcto sería decir que tiene el deber de no hacer ruido únicamente si los demás ya están acostados. Si, como en el ejemplo, descubre que los demás velan después de haber caminado varios metros de puntillas, habremos de describir la situación de este modo: él creía que tenía el deber de no hacer ruido, pero en realidad no lo tenía.

Sin embargo, esta interpretación de los deberes de precaución es inaceptable, pues tergiversa lo dado evidentemente a nuestra conciencia moral. Lo dado en todos los ejemplos propuestos no es que ignoremos si tenemos un deber, sino que, por ignorar algo que no es un deber, estamos sujetos a uno -por ignorar si los demás duermen, por ejemplo, estamos obligados a no hacer ruido. De hecho, cuando salimos de nuestra ignorancia y venimos a conocer que la situación objetiva de que antes dudábamos subsiste realmente (en nuestro ejemplo: que, efectivamente, los otros duermen), pasamos a ser conscientes de un deber que, si bien externamente es idéntico al anterior -guardar silencio-, es distinto de éste, como se conoce por su mayor imperiosidad. Ahora bien, si los deberes de precaución son cualitativamente diferentes de los fundados en la situación efectiva una vez conocida, el intento de reducir aquéllos a éstos es absurdo, aun prescindiendo de la tergiversación a que aludimos al comienzo de este párrafo.

Y una tercera razón por la que se ha de rechazar la

explicación considerada: ésta no acoge en su seno todos los deberes de precaución, sino sólo aquellos en los que la situación objetiva afectada existe en el presente. En efecto, ejemplos como el de la enfermera que enciende el fuego "por si acaso" quedan fuera del alcance de esa teoría, pues, al fundarse en posibilidades futuras, no cabe decir "el agente ignora si realmente tiene un deber, etc."

¿Es verdad, entonces, que la existencia de deberes de precaución supone una fuerte andanada contra la objective view? Creemos que esta conclusión es equivocada, pues si bien acabamos de comprobar la insuficiencia de una explicación alternativa, no faltan argumentos más fuertes en defensa de la objective view.

Hemos visto que los deberes de precaución se fundan en un estado cognoscitivo del agente que está sujeto a ellos. Es su ignorancia, según vimos, lo que da lugar en estos casos a una obligación que le incumbe. Pues bien, pongamos ahora la mirada en lo ignorado en cada caso. Es fácil advertir lo que todos los ejemplos propuestos tienen en común a este respecto: en todos los casos la ignorancia se refiere a una situación objetiva que, de ser real, sería fundamento de una obligación. En efecto, no estamos seguros de si los demás duermen, de si hay tráfico en la carretera principal, de si ese conductor se apresura hacia la destrucción, de si mañana helará; y comoquiera que todas esas situaciones posibles son moralmente relevantes, nuestra falta de certeza se traduce en las respectivas obligaciones ya descritas. Pues bien, este hecho tan sencillo es de la mayor importancia, pues su consecuencia evidente es que la existencia de los deberes de precaución, lejos de socavar la objective view, presupone su verdad. Sólo porque hay deberes fundados en la realidad objetiva, hay deberes fundados en nuestra ignorancia de ella. Nuestra ignorancia, por sí sola, nada funda.

¿Cuál es, entonces, la verdadera importancia del descubrimiento hecho por Prichard de los deberes de precaución?

Por un lado, tenemos que confirman la objective view, al suponer su verdad; por otro, es indudable que esos deberes existen y que se fundan en características de nuestro pensamiento acerca de la realidad. ¿Cómo es posible que estos dos hechos sean verdaderos, siendo así que uno habla en favor de la objective view y otro aboga por la subjective view? La solución ha de discurrir, necesariamente, en esta dirección: que es un error de Prichard el suponer la incompatibilidad de las dos teorías discutidas. Estas no son alternativas, sino complementarias. Existen deberes fundados en la realidad y deberes fundados en nuestro conocimiento de ella.

Sólo resta prevenir una confusión frecuente. Alguien podría quedar perplejo ante la tesis -implicada por nuestra defensa de la objective view- de que quien obra en conciencia puede, sin embargo, no cumplir con su deber. Tal perplejidad nace de una convicción muy extendida: que nada cabe reprochar a quien, conociendo los principios generales del deber, hace todo cuanto está en su mano para conocer también las características moralmente relevantes de la situación en que se encuentra y obra después según su leal saber y entender. Nada más razonable que este alegato en favor de quien hace lo que le dicta su conciencia. Pero cuanto más reflexionamos sobre la tesis de que nuestras obligaciones concretas nacen de las características de la situación, tanto más claramente vemos que son perfectamente posibles, y acaso frecuentes, los casos en que no logramos conocer nuestro deber concreto, toda vez que nuestro conocimiento empírico es sumamente falible. ¿Cómo arbitrar este conflicto entre quien no consiente se hagan reproches al que obra en conciencia, y la objective view, que implica que obrar así no garantiza la corrección de la conducta? No, ciertamente, apelando a la subjective view; pues, aunque ésta esquiva la dificultad que aquí consideramos, nos consta que esa teoría tiene una aplicación muy restringida. Antes bien, la clave del problema está en advertir claramente que aquí se ha incurrido en una confusión. Quien rechaza la tesis de que cabe obrar incorrectamente incluso

cuando se obra en conciencia, alegando que nada hay que objetar a quien hace lo que cree su deber, confunde el punto de vista de la corrección (único aludido por la objective view) con el del valor moral. Quien obra en conciencia obra por deber y, en esa medida, su acción es moralmente valiosa. Mas este juicio de valor es absolutamente independiente de si esa persona acierta o no al indagar las características de la situación en que se halla y, por tanto, al determinar cuál sea el contenido de su deber concreto. Ciertamente que hacer lo que uno tiene por debido es todo lo que se puede exigir de una persona. Pero esta disponibilidad a obrar en conciencia no es garantía de lucidez: la conciencia no es un oráculo.⁷

Notas:

1. Esta y otras conferencias y artículos de Prichard están reunidas en el volumen *Moral Obligation* (Oxford University Press, 1949).
2. Las cifras entre paréntesis corresponden a la paginación del volumen de artículos y conferencias citado en la nota anterior.
3. Aunque Prichard no es explícito en este punto, el contexto permite suponer que sus razones serían, aproximadamente, las que a continuación se exponen.
4. La exposición que sigue se apoya en el magistral Capítulo 25 de la ética de Dietrich von Hildebrand.
5. En cambio, hay una diferencia clara entre apreciar el disvalor en la respuesta y querer condenarla (o, simplemente, condenarla).
6. Esta distinción —señalada por el propio Prichard— no es relevante para la discusión de todos los problemas relativos al deber, razón por la que, tras mencionarla al comienzo de este trabajo, no hemos vuelto a recurrir a ella. Volveremos a encontrarnos con esta distinción en la Parte Segunda, al mostrar la diferencia entre el deber ser real y el ideal.
7. Cf. Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe* (Beck, München 1982), pp.73-84.

PARTE SEGUNDA:

LA ÉTICA DEL VALOR

Capítulo Séptimo

El valor en general

§44. Cuando hablamos del valor nos referimos a fenómenos tan patentes como la bondad de la Madre Teresa de Calcuta, la excelencia de Sócrates, la belleza de un paisaje o un poema, la gracia infinita de una bailarina o de una bandada de pájaros que juega y revolotea.

Ni la patencia de esta clase de fenómenos, ni su extraordinaria abundancia evitan que su tematización filosófica sea una tarea sumamente ardua. Pues, como han señalado los pensadores que más profundamente han visto en estas cosas, trátase aquí de datos últimos, cuya originalidad excusa de antemano todo intento de reducirlos a otros datos que nos sean más familiares. La bondad -se dice- es indefinible. Todo intento de "explicar" un valor a quien no lo aprecia por sí mismo presupone, por ser un empeño absurdo, el desconocimiento de la naturaleza del valor. (Cabe, eso sí, educar el gusto, el paladar o la sensibilidad moral de las personas; pero esta educación se limita a crear las condiciones propicias para el contacto con la bondad, contacto que nunca reemplaza.)

Hay que evitar extraer conclusiones falsas de la indefinibilidad del valor. En primer lugar, el no ser definible no supone una deficiencia en ningún sentido. Antes bien, la existencia de entidades indefinibles está implicada en la idea misma de definición. Esto se echa de ver al reflexionar sobre la manera como describimos la naturaleza de un objeto a quien no lo conoce. Supóngase que deseamos explicar a nuestro interlocutor cómo es un mueble que acabamos de adquirir. Le diremos que se trata de un escritorio hecho de madera de nogal, que es estilo Imperio, que tiene forma rectangular, que es color castaño y

tiene tales dimensiones. Es probable que semejante descripción permita a nuestro oyente formarse una idea del aspecto que presenta nuestra mesa, idea tanto más precisa cuanto más pormenorizada sea la descripción. Pero es perfectamente posible que nuestro interlocutor ignore el significado de alguna de las expresiones de que nos hemos valido; y lo notable del caso radica justamente en que nosotros, que deseamos explicarle las características del mueble, quedamos en muy distinta situación dependiendo de qué sea lo que él no acaba de entender. (a) En efecto, si lo que nuestro interlocutor no entiende es el término "rectangular", entonces nos hallaremos en una situación similar a la inicial: al igual que antes intentábamos suscitar en la mente del que nos escucha la idea del mencionado mueble a partir de otras ideas que no son ideas de muebles (pues ni el estilo Imperio, ni el rectángulo, ni 125 cm, ni el color castaño son muebles), ahora trataremos de aclararle qué sea un rectángulo recurriendo para ello a experiencias tuyas que no son experiencias de rectángulo (sino de superficies, de rectas paralelas, de rectas perpendiculares, etc.).

(b) Pero si lo que nuestro interlocutor ignora es qué color sea el castaño, la situación cambia radicalmente. Ya no podemos apelar a experiencias heterogéneas del sujeto, a partir de las cuales trataríamos de reconstruir la noción de castaño. Es evidente que la única manera de que la otra persona se entere de qué color tiene nuestra mesa nueva es mostrarle un objeto de ese mismo color. No tendría sentido el intento de despertar en nuestro interlocutor la idea de castaño dirigiendo su atención hacia otras ideas distintas. Cabe hacer entender qué es un rectángulo a quien nunca haya visto uno; la experiencia del color, en cambio, es insustituible, no podemos ahorrársela a nadie.

Parece justificado, por tanto, que distingamos los conceptos a los que únicamente accedemos mediante experiencia originaria (los de color, por ejemplo), de aquellos otros conceptos que son

reconstruibles a partir de otras experiencias (como ocurre con el de rectángulo). Ahora bien, esta misma distinción se puede aplicar a las experiencias auxiliares a las que hemos recurrido para explicar nociones reconstruibles. Es decir, podemos preguntar si esas experiencias auxiliares son originarias, o si, por el contrario, son a su vez reducibles. Cuántas veces sea necesario reiterar este proceso hasta aclarar plenamente un concepto (es decir, hasta reducirlo a solas experiencias originarias), eso variará de caso en caso y no se deja determinar de antemano. Pero una cosa está fuera de dudas: es absolutamente imposible que el proceso de aclaración o reducción de un concepto conste de un número infinito de pasos, pues de hecho nos hallamos en posesión del concepto que intentamos aclarar; circunstancia que no habría llegado a producirse si para ello fuera indispensable atravesar y reunir infinitas experiencias irreducibles. Y ahora está claro, por otra parte, qué queremos decir cuando sostenemos la indefinibilidad de las propiedades de valor: nos limitamos a contarlas entre las nociones irreducibles u originarias que están presupuestas en la totalidad de nuestra experiencia.

§45. También es importante evitar este otro error: creer que la irreductibilidad de un objeto se traduce sin más en la prohibición de hablar de él. Consideremos de nuevo el caso de los colores, traído a colación por G. E. Moore para explicar en qué sentido el término *good* es indefinible. Es cierto que no podemos explicar por medio de una definición un matiz cromático. Como hemos visto, al que desee explicar qué entiende él por "naranja" no le queda otro camino que mostrar un objeto de ese color. Pero esto no significa de ninguna manera que no quepa ningún tipo de conocimiento filosóficamente relevante acerca del color naranja, amén del que posee quien utiliza ese término correcta pero irreflexivamente. Quien, encastillándose en la indefinibilidad del color naranja, excluye todo ulterior conocimiento referido a él, olvida que el juicio al que él se aferra -a saber, el que dice que el naranja es indefinible- no está incluido en la sola

intuición de este color, aunque sea verdad que en ella encuentra su cumplimiento. Es decir, cuanto más insista en la indefinibilidad de ese objeto, tanto más elocuentemente demuestra que ella no impide que se fallen juicios verdaderos acerca de ese objeto; juicios de los que, como en el caso del que afirma la indefinibilidad del color naranja, cabe alcanzar evidencia plena. Así, podemos llegar a ver con evidencia que no puede darse ningún caso del mencionado color que no se extienda en el espacio. También puede descubrirse que el color naranja guarda relaciones diversas con los distintos colores, en vista de las cuales cabe "situarlo" entre el rojo y el amarillo, y advertir que se parece más a éstos que, por ejemplo, al azul o al negro. Y puede indagarse asimismo la naturaleza de los actos de los que puede ser objeto el naranja (percepción, recuerdo, etc.), y cuáles, por contra, quedan excluidos de antemano (volición, confianza, etc.).

Estos ejemplos, y muchos otros que podrían ponerse, alejan toda duda acerca de la posibilidad de extender nuestro conocimiento relativo a entidades indefinibles. Pero es importante que reparemos en la naturaleza precisa del conocimiento así alcanzado. ¿Cómo es posible que, apoyándonos en la percepción de un objeto de color naranja, podamos llegar a conocer con evidencia la verdad de los juicios reseñados en el párrafo anterior? Pues no sólo vemos, por ejemplo, que este naranja es extenso, sino también que ha de ser necesariamente así, que no cabe un caso de naranja que se comporte de otro modo. No es de este lugar analizar la naturaleza del conocimiento apriórico, pero tampoco podemos dejar de advertir su presencia en casos como los señalados. Condición de la posibilidad de los juicios mencionados es que el sujeto que conoce su verdad sea capaz de trascender lo puramente singular de cada caso del color naranja para reconocer lo que en él hay de inteligible. Y a la inversa: de la objetividad de estos rasgos inteligibles presentes en todo individuo de la especie naranja dan testimonio los juicios que, fundándose en cualquiera de los casos de esa especie -real o imaginario- enuncian verdades (leyes) válidas para todos

ellos.

Rescatulando, podemos decir que el examen de la naturaleza de una entidad indefinible no tiene por único resultado el enunciado de su indefinibilidad, sino que -en la medida en que seamos capaces de apoderarnos de la esencia o núcleo inteligible de la entidad en cuestión- es posible establecer la verdad de un número en principio indeterminado de juicios aprióricos que aluden a esa entidad. Esta reflexión muestra -así nos lo parece, al menos- la plausibilidad inicial de la Axiología.

§46. Pero acaso se objete que hemos sido víctimas de una confusión, pues el punto de partida de nuestra reflexión era la dificultad de explicitar la naturaleza intrínseca de las cualidades de valor, que en este punto equiparábamos a las cromáticas; y todo lo que hemos logrado ha sido mostrar la posibilidad de juicios verdaderos que, si bien vinculan el color naranja, por ejemplo, a otras entidades, no nos hacen avanzar un milímetro en nuestro conocimiento de la naturaleza de ese color. Pues toda la aprioridad, universalidad y necesidad de las leyes de que nos ufánabamos no remedian que ellas enuncien meras determinaciones extrínsecas de las entidades indefinibles.

Esta objeción a la posibilidad de la Axiología se puede reforzar con el testimonio de G. E. Moore, autor al que nosotros mismos nos referimos en el parágrafo anterior al exponer la indefinibilidad de los valores. En los primeros compases de Principia Ethica, Moore declara que definir una idea es analizarla exhaustivamente, esto es, resolverla en sus partes elementales. Vistas así las cosas, sólo serían definibles las ideas compuestas, y definir las consistiría en desmembrarlas en sus componentes simples, esto es, inanalizables. Ideas como las de amarillo o bueno se cuentan precisamente entre las nociones simples de las que constan nuestras ideas complejas. De las nociones simples vale la siguiente alternativa: o estamos familiarizados con ellas, o no las conocemos en absoluto. Lo que

no cabe es intentar explicitar su naturaleza, pues esto implica el absurdo de querer analizar lo que no tiene partes. De ahí el desplante del filósofo británico:

Si se me pregunta "¿qué es bueno?", mi respuesta es que bueno es bueno, y se acabó.¹

Pero si acerca de lo bueno no hay nada que decir, ¿a qué insistir en una Axiología? ¿No haríamos mejor en acogernos a la consigna con que se cierra el *Tractatus* de Wittgenstein?

A nosotros nos parece que tal objeción está fuera de lugar. Reconocemos que hasta el momento no hemos mostrado la posibilidad de juicios que describan la naturaleza intrínseca de los objetos indefinibles, en particular de las cualidades de valor. Pero no es menos cierto que nos hemos cerciorado de la posibilidad de identificar y enunciar conexiones esenciales entre objetos indefinibles y otras realidades. Si semejante conocimiento extrínseco referido a cualidades de valor merece o no el apelativo de Axiología, nos parece una discusión ociosa. No se trata aquí de enredarnos en discusiones terminológicas, sino de establecer, en primer lugar, si son posibles o no juicios verdaderos referidos a conexiones extrínsecas de valor; y de averiguar, en segundo lugar, si tales juicios son de interés para la Filosofía Moral. Lo primero ya ha sido mostrado anteriormente. Por lo que hace a la relevancia ética del conocimiento axiológico, en el párrafo siguiente bosquejaremos la respuesta ofrecida por los más caracterizados exponentes de la ética de los valores. Pero entiéndase que no se trata de resolver el problema apelando a la autoridad de esos pensadores; antes bien, el objetivo principal de esta Parte Segunda es determinar cuál sea la importancia la Axiología para la ética.

Pero hay otro motivo por el que hemos de rechazar la objeción que pretende reducir a la Axiología al silencio alegando el carácter indefinible de las cualidades de valor. Estamos en

condiciones de mostrar que, en realidad, si son posibles juicios evidentes que expliciten la naturaleza intrínseca de las cualidades de valor. Y como existe la presunción vehemente de que las conexiones expresadas por esos juicios no son indiferentes desde el punto de vista moral, no podemos por menos de ocuparnos de ellos en este trabajo. A más de un lector le parecerá inverosímil la afirmación de que cabe identificar conexiones necesarias en la naturaleza intrínseca de las cualidades de valor, pues estas conexiones se darán entre partes esenciales de esas cualidades; ¿y no se ha dicho que éstas son simples e indefinibles? Con todo, creemos que es posible superar esta dificultad. Pero, como ello implica el uso de algunos conceptos que aún no han sido introducidos, habrá que aplazar esta tarea².

§47. El protagonismo de la noción de valor en la filosofía de Max Scheler es indiscutible. Según este pensador, todo conocimiento enraiza en la experiencia. Por ello, preguntar por la naturaleza y legitimidad del conocimiento ético equivale a inquirir cuáles son los datos en que él se apoya. Pues bien, los datos fundamentales de la ética son, a juicio de Scheler, los datos de valor que comparecen a la experiencia fenomenológica³. En la noción de valor está la llave que nos permite acceder a los demás fenómenos de la vida moral. Existe, para empezar, una doble implicación entre los conceptos de valor y deber: todo deber se funda en un valor⁴; y para toda región de valores es posible establecer a priori relaciones objetivas de preferibilidad que dan lugar a deberes⁵. Pero también el análisis de la bondad moral y de la estructura esencial de sus portadores descubre un terreno que sólo se deja entender desde el punto de vista axiológico. Scheler afirma que una acción es buena si realiza el valor que el sujeto tiene por superior⁶; y su descripción psicológica de la acción moral y de la virtud pone el corazón de estas vivencias en el dato fenomenológico de la actitud interior (Gesinnung), que - como tendremos ocasión de ver - está definida por su orientación axiológica.

También la Filosofía Moral de Nicolai Hartmann gira en torno a esta misma noción fundamental. En la Introducción a su ética enuncia este filósofo las dos cuestiones capitales de esta disciplina científica. La primera dice: ¿qué debemos hacer? La urgencia de este problema se pone de manifiesto al reflexionar sobre la inmensa responsabilidad que supone el poder intervenir libremente en el acontecer del Universo, y al advertir que la cuestión mencionada nos interpela en todos los momentos de nuestra existencia. La segunda cuestión fundamental de la ética es la pregunta por el valor: ¿qué es valioso en la vida y en el mundo en general? A juicio de Hartmann, esta segunda cuestión es la decisiva, pues sólo habiéndola contestado podemos abordar el problema del deber⁷. Como ocurriera con Scheler, el valor desempeña el papel decisivo no sólo en la discusión de los contenidos del deber, sino también en la descripción psicológica de las vivencias morales⁸. Nociones como las de intención, propósito o fin no se dejan entender sino a la luz del valor; ni cabe pensar que un sujeto persiga un fin a menos que lo considere valioso⁹. Y también la tematización de la virtud está mediada por conceptos axiológicos: encontramos aquí al valor moral fundado en el valor extramoral de los objetos a que las virtudes se refieren¹⁰.

Mencionaremos por último el caso de Dietrich von Hildebrand. Con ello quedan presentados los tres exponentes de la ética fenomenológica de los valores a los que nos referiremos en lo sucesivo. También Hildebrand puso la noción de valor a la base de la ética de normas¹¹. Pero no fue la idea de deber, sino la de valor moral propio, la que con mayor ahinco persiguió este filósofo. Sus exploraciones del terreno de la bondad moral le llevaron a distinguir en éste tres parcelas principales: la de la acción, la de las respuestas afectivas y volitivas y la de la virtud¹². No obstante la diversidad esencial de estas esferas, todas ellas tienen en común, a juicio de Hildebrand, el estar animadas por lo que él denomina "respuesta al valor". De la calidad de esta respuesta (que lo es siempre a un valor

moralmente relevante) depende la bondad moral en las tres esferas mencionadas.

Nuestro fugaz recorrido por el pensamiento moral de estos tres filósofos confirma que la convicción fundamental que inspira la ética de los valores es ésta: que el estudio de las conexiones necesarias entre el valor, la realidad y el espíritu humano, por una parte, y las que se dan entre los diversos aspectos de las cualidades de valor, por otra, arroja luz decisiva para la aclaración del problema del deber, la elucidación de las dimensiones éticas de la vida conativa y afectiva, y la reflexión sobre el valor moral y la felicidad de las personas.

Propósito del presente capítulo y del siguiente es la indagación de algunos de los nexos esenciales que rigen la esfera del valor, así como de su fecundidad explicativa respecto de los fenómenos de la vida moral. Este examen de los presupuestos esenciales de la ética del valor representa una tarea verdaderamente intrincada. Los diversos problemas y sus respectivos aspectos apenas se dejan tratar aisladamente, de suerte que no es fácil atinar con el orden más adecuado para la exposición. Por ello, acaso lo más conveniente sea describir primero a grandes trazos, en los párrafos que siguen, la esfera del valor. Dos serán las ventajas de este modo de proceder. Por una parte nos permite localizar las preguntas y tareas más urgentes, que iremos acometiendo en lo sucesivo. Será entonces cuando se ponga de manifiesto la segunda ventaja: al disponer de una visión de conjunto del campo del valor, no nos veremos obligados a partir de cero al estudiar cada uno de sus aspectos, sino que encontraremos puntos de apoyo en lo que ya sabemos de los otros. Todo lo dicho tendrá lugar en el marco de los Capítulos Séptimo y Octavo. En los tres restantes abordaremos el problema del valor moral y sus portadores, mientras que en el Capítulo Duodécimo, último del trabajo, expondremos nuestras conclusiones acerca de la ética del valor.

§48. A pesar de la profusa riqueza que encontramos en la esfera del valor, ésta no ofrece en modo alguno un aspecto caótico o desordenado. Antes bien, los valores se agrupan ante nuestra mirada de manera muy similar a como lo hacen los colores, a saber, en función de las relaciones de semejanza o disparidad que entre sí guardan. Del mismo modo que la percepción externa encuentra objetos de color rojo, azul o amarillo, tenemos la impresión de que cuanto el mundo alberga se ordena en categorías como bello, cobarde, cómico, placentero, etc. Ni en el caso de las cualidades cromáticas ni en el de las cualidades de valor podemos hablar de un orden arbitrario o impuesto desde fuera. Sería erróneo, por ejemplo, dar en pensar que es sólo el lenguaje, con su provisión de términos que nombran esas cualidades, lo que nos permite distinguir unas de otras. Por el contrario, es la semejanza o diversidad que exhiben varios objetos lo que nos mueve a agruparlos en diversas clases y a dar un único nombre a cada miembro de ellas. De hecho, los términos de valor que aparecen en el lenguaje habitual (bello, ruin, agradable, etc.) son todos universales: no aluden a nada individual, sino a una índole general de la que puede participar un número en principio ilimitado de seres reales.

En la medida en que uno de estos seres participa de una de estas índoles generales, decimos que ese objeto es bueno o valioso, o que porta o encarna un valor. Por ello, convendrá que distingamos, por un lado, al ser que porta un valor (un cuadro de Rafael, por ejemplo) del valor por él portado (su primorosa belleza); y ha de evitarse, por otro, confundir el valor concreto de un ser individual (la belleza del cuadro de Rafael) con el valor universal de que ese ser participa (la Belleza como cualidad que ese cuadro comparte con muchas otras obras de arte).

No sólo los valores concretos (esto es, los exhibidos por seres particulares) poseen rasgos comunes que permiten mentarlos conjuntamente y darles un mismo nombre; también las especies mismas de valor guardan ciertas relaciones de semejanza y

diversidad que justifica que las agrupemos en grandes familias de valor y que distingamos estas familias entre sí. Así, toda la diversidad que exhiben los valores ostentados por un fresco y por una cantata, digamos, no impide que estos valores se parezcan entre sí más de lo que cualquiera de ellos se asemeja al valor portado por un acto de generosa renuncia. éste, a su vez, está más emparentado con el valor de la humildad que con el carácter agradable de un vino excelente, etc. Y son precisamente estas diferencias y similitudes las que nos llevan a emplear términos tan generales como valor estético, valor hedónico, valor ético, etc., que aluden justamente a los rasgos comunes a los miembros de las grandes familias de valor. éstas parecen constituir las supremas divisiones materiales de la esfera del valor o la bondad, que sería lo común a todas ellas.

Conviene hacer aquí una precisión que viene sugerida por algunos de los ejemplos que hemos mencionado. Las cualidades de valor pueden ser tanto positivas (valores propiamente dichos) como negativas (disvalores). La generosidad, por ejemplo, es una virtud y merece elogio, mientras que la mezquindad y la lascivia son disvaliosas y reprobables. La distinción de lo valioso y lo disvalioso alude a la primera y más formal de las divisiones de la idea del valor. Frente a ésta, las diversas familias de valor constituyen diferencias materiales de esa esfera. Esa distinción se aplica a la idea misma de valor y se transmite a todas sus sucesivas matizaciones hasta las especies ínfimas y, finalmente, a los valores concretos que las ejemplifican; de suerte que toda cualidad de valor ha de ser, necesariamente, positiva o negativa. Es posible encontrar objetos en los que no seamos capaces de reconocer cualidades de valor de ninguna clase; no cabe, en cambio, que reconozcamos en ellos un valor que no sea positivo ni negativo.

Dijimos anteriormente que los valores se diferencian a partir de la idea general de lo bueno de manera semejante a como lo hacen los diversos matices cromáticos respecto al color en

general. Esta analogía, que hace justicia a la diversidad material de los valores, es sin embargo insuficiente para dar una idea de la estructura conjunta del mundo del valor. La razón de ello es que los valores -a diferencia de las cualidades cromáticas- guardan entre sí relaciones jerárquicas, y ello en virtud de la altura o dignidad que es peculiar a cada uno de ellos. Estas relaciones jerárquicas se dan, en primer lugar, entre las diversas familias de valor, pero también las encontramos dentro de cada una de ellas. Así, decimos que los valores hedónicos sensibles son inferiores a los estéticos, y éstos, a su vez, a los valores de lo justo. Pero también es cierto que entre las obras pictóricas, pongamos por caso, encontramos diversidad de alturas: unas nos parecen sublimes, otras sólo meritorias, etc.

También encontramos diferencias de altura entre los disvalores. La jerarquía que éstos forman es, en buena medida¹³, la imagen invertida de la que se da entre los valores positivos. Si entre éstos los valores morales son los más altos, los disvalores de esa misma familia son los peores entre los valores negativos.

§49. Existen leyes de esencia que, por fundarse en la distinción entre valor y disvalor, atraviesan la esfera axiológica y la rigen toda entera, de suerte que a ellas se atienen todas sus formas especiales e individuos. Tales son los axiomas que aluden a la relación entre los valores y su efectiva existencia. éstos sientan, por una parte, el carácter valioso de la existencia de los valores positivos y de la inexistencia de los negativos, y afirman, por otra, el carácter disvalioso de las situaciones objetivas opuestas. Es bueno, por ejemplo, que triunfe la justicia, o que se apague el odio; malo, en cambio, que domine el egoísmo en las relaciones humanas o que se pierda una joya literaria. Todos estos ejemplos lo son de valores existenciales: es la realidad o ausencia de ciertos valores o disvalores (y, derivativamente, de los procesos que determinan

esa realidad o ausencia) lo que se presenta encarnando un nuevo valor o disvalor. Pero el valor en sí mismo considerado es un objeto que no está marcado por un índice de existencia. El valor ético, digamos el que brilla en la generosidad, es un objeto que podemos aprehender y del que caben juicios verdaderos con independencia del grado en que esté realizado en el mundo real¹⁴.

En los valores fúndase la idea del deber ser en sentido ideal. No sólo es bueno que triunfe la justicia, sino que así debe ser. Pero no es el valor a secas lo que funda el deber ser ideal, sino más concretamente la posibilidad de la venida al ser de un valor positivo o de la extinción o inexistencia de un disvalor. El deber ser se funda, pues, en valores existenciales positivos. Mas no por ello contiene o expresa un deber concreto que alguien deba cumplir. Antes bien, fallamos los juicios que sientan el deber ser ideal de un valor teniendo a la vista únicamente ese valor y la idea de su efectiva existencia; es decir, haciendo abstracción de la medida en que el valor en cuestión esté realizado y aun de si alguien está en condiciones de realizarlo.

En el deber ser ideal se funda el deber ser que comparece en las obligaciones concretas, en las normas, imperativos, etc. Este deber real incluye la referencia a una voluntad concreta capaz de obrar lo debido. Lo ordenado por el deber real es siempre la realización de un valor (del que parte un deber ser ideal) aún no realizado.

Al afirmar que todo deber se funda en un valor nos orientábamos por el caso más sencillo: aquel en que es un único valor lo que está en juego. Pero se dan también casos en los que se ha de elegir entre dos valores, y ello porque no es posible realizar ambos. En esta situación se encuentra, por ejemplo, quien puede procurarse un valor de lo agradable al precio de cometer una injusticia. En casos semejantes, es la altura diversa de los valores que el sujeto puede realizar lo que determina el contenido concreto de su deber. La voluntad que se atiene a la

jerarquía objetiva que ella advierte en la esfera del valor es, por ello mismo, una buena voluntad. Ahora bien, tendremos ocasión de cerciorarnos de que de las premisas que dicen que la jerarquía de los valores es el factor decisivo en la determinación del contenido del deber y que una voluntad que se adhiera a esa jerarquía es buena, no se sigue que la bondad en la esfera volitiva esté mediada por la representación del deber, ni tampoco que sólo la voluntad pueda ser moralmente buena.

§50. En los dos últimos párrafos hemos ofrecido un primer bosquejo del campo del valor. Ante nuestra mirada han comparecido en rápida sucesión los accidentes más señalados de este terreno: su diversidad material (familias de valor) y formal (valores frente a disvalores); la diferencia entre el valor concreto y su portador, y la que hay entre el valor concreto y el valor ideal; la estructura jerárquica; la peculiaridad de los valores existenciales; la relación entre el valor y el deber en sentido ideal y real. Nuestro propósito es ir analizando con algún pormenor todos estos rasgos esenciales de los valores, de suerte que vayan ganando en definición los trazos de nuestro primer bosquejo. Confiamos en que este proceder sea de utilidad con vistas a nuestro objetivo último: la aclaración de las relaciones entre Axiología y ética.

(a) Comencemos por examinar la diversidad material que exhibe la esfera del valor. La cuestión concreta de que queremos ocuparnos se puede formular muy claramente: se trata de saber si hay tal diversidad. Mas no por clara dejará esta pregunta de sorprender. En efecto, al hablar anteriormente de diversas especies de valor no hacíamos sino dar expresión a una intuición habitual y ampliamente compartida: todos tenemos la impresión de que no es lo mismo el valor estético que el ético, por ejemplo. Sin embargo, nuestro contacto con los filósofos que se han ocupado de los valores nos hace conocer que algunos de ellos han concebido el valor como una cualidad que no se diferencia en varias especies. En rigor, tres son las opiniones que se han

mantenido a este respecto. (i) La primera, que se acaba de mencionar, es la que concibe la bondad como una cualidad indiferenciada, esto es, incapaz de ulterior especificación. Creemos que ésta es la concepción de Platón, la de Moore y también la de Ross. (ii) La segunda teoría es la que entiende el valor como un género que se divide en varias especies (lo moralmente bueno, lo bello, lo agradable, etc.), las cuales se escinden a su vez en multitud de subespecies y matices. A juicio de quienes defienden esta forma de ver las cosas, esta diferenciación se da en el dominio mismo del valor ideal; no es preciso, por tanto, descender al ámbito de lo real para conocerla. Así han pensado, sin duda, Scheler, Hartmann y Hildebrand. (iii) Distinta de estas dos teorías es la defendida por V. Kraft. Este autor habla de "especies de valor", por donde se conoce que no le ha pasado inadvertida su diferencia fenoménica. Pero, al revés que Scheler y los demás fenomenólogos del valor, Kraft niega expresamente la concepción del valor como un género en el que haya que distinguir varias especies, y pone la raíz de la aparente diferenciación de lo bueno en el enlace fenoménico del carácter valioso, que es invariable, con contenidos descriptivos (objetivos o subjetivos) que sí son diversos¹².

Tenemos, pues, tres respuestas distintas a la pregunta de si hay varias especies de valor. Como cualquiera de esas respuestas contradice a las otras dos, es claro que sólo una de ellas puede ser verdadera. Queremos, justamente, identificar la respuesta correcta. Pero antes de acometer esta tarea será bueno que advirtamos contra la posible confusión del problema que abordaremos aquí con otro del que por ahora no queremos ocuparnos. Nos explicaremos. Una cosa es dirimir si lo bueno se dice siempre en el mismo sentido (como pensaba Platón), o si, por el contrario, se predica en sentido meramente análogo (como creía Aristóteles). Otra cosa muy distinta e independiente de la primera es la polémica en torno a si lo bueno es una cualidad indiferenciada en sus casos (como no sea gradualmente), o si bien

es un género en el que cabe distinguir especies. Pues bien, nuestra intención es discutir sólo este segundo problema; si bien la discusión nos llevará a hacer algunas consideraciones sobre el primero¹⁴.

§51. Hemos atribuido a Moore y a Platón la concepción (i), según la cual la bondad es una cualidad indivisa. Convendrá que exponamos las razones de semejante imputación, que acaso parezca aventurada. En el caso de Moore, la aclaración de este punto reviste el mayor interés, pues en él convergen varias de las líneas maestras del pensamiento ético de este filósofo. En efecto, de la supuesta indiferenciación de la verdad penden - según iremos viendo- tesis tan características del pensamiento de Moore como la que sienta la indefinibilidad del valor o la que afirma que es nuestro deber producir bienes incluso cuando nos consta que no van a ser disfrutados por nadie.

En el texto que a continuación reproducimos está contenida implícitamente, aunque algo oculta, la opinión de Moore acerca del punto en discusión:

Sin duda, la ética se ocupa de la cuestión de qué es la buena conducta; pero al ocuparse de esto no comenzará por el principio a menos que esté dispuesta a decirnos qué es bueno y qué es conducta. Pues "buena conducta" es una noción compleja; no toda conducta es buena, puesto que la hay mala, ciertamente, y puede haberla indiferente. Y por otra parte, otras cosas aparte de la conducta pueden ser buenas; y si lo son, entonces "bueno" denota alguna propiedad que es común a ellas y a la conducta; y si entre todas las cosas buenas examinamos únicamente la buena conducta, estaremos en peligro de confundir esta propiedad con alguna propiedad que no sea compartida por aquellas otras cosas; y, de este

modo, habremos cometido un error acerca de la ética en este sentido limitado: pues no sabremos realmente qué es buena conducta. De hecho, es un error que han cometido muchos escritores por limitar su explicación a la conducta. De ahí que trate de evitarlo considerando en primer lugar qué es bueno en general; en la esperanza de que, si puedo alcanzar alguna certeza a este respecto, será mucho más fácil zanjar la cuestión de la buena conducta; pues todos sabemos bastante bien qué es "conducta"¹⁷.

En este texto propone Moore una cierta estrategia para evitar incurrir en confusiones al dilucidar qué sea la buena conducta. Por nuestra parte, creemos posible mostrar que la propuesta de Moore sólo tiene sentido sobre el telón de fondo de una cierta concepción del valor.

El interés del filósofo británico se centra en la aclaración del término *good*, que adjetiva a *conduct*. Ahora bien, siempre que tratamos de aclarar el sentido de un término cuyo referente aparece combinado con otros objetos corremos el peligro de incurrir en una confusión. Supóngase que queremos aclarar el sentido de "rojo", y que para explicar a qué nos referimos cuando utilizamos esa palabra mostramos a nuestro interlocutor un triángulo rojo. Puede que él comprenda ahora qué quiere decir "rojo", pero también puede que él crea erróneamente que esa palabra significa "triángulo" o "figura geométrica", y ello porque al objeto que le hemos mostrado le convienen todos esos predicados. Para conjurar este peligro, mostraremos a continuación a nuestro interlocutor un cuadrado rojo. Es claro que ya no podrá confundir rojo con triángulo, pues el cuadrado que tiene a la vista no es triangular y, sin embargo, es rojo. Pero puede que dé en pensar que "rojo" quiere decir "figura geométrica". Para sortear este segundo *quid pro quo* será útil que le señalemos una nube roja o cualquier otro objeto que sea rojo

pero no tenga figura geométrica.

Si meditamos sobre el proceso seguido para evitar las dos confusiones mencionadas, advertiremos que en ambos casos el mecanismo es el mismo. Las dos veces nos hemos elevado en generalidad: para evitar la confusión de rojo con triángulo hemos hecho ver que rojo no sólo se dice de triángulos; para prevenir la confusión de rojo con figura geométrica hemos hecho notar que no sólo las figuras geométricas pueden ser rojas. De ahí podemos extraer la siguiente enseñanza: dados un predicado que se quiere aclarar y una clase de objetos a los que él conviene, el peligro de confusión disminuye a medida que gana en generalidad la clase de los objetos a los que conviene el predicado. La razón de ello es obvia: como lo que se gana en generalidad se pierde en características comunes a los objetos a los que se aplica el predicado, cada vez hay menos propiedades que nos pueden extraviar haciéndose pasar por los referentes del término en cuestión.

Que esta estrategia de Moore contra la confusión es eficaz en el caso del predicado "rojo", es cosa que no ofrece dudas. Ahora bien, en qué medida se pueda emplear el mismo método al aclarar otras nociones, eso depende de la medida en que éstas compartan con "rojo" un mismo régimen lógico. Concretamente, cuando nos detenemos a considerar el caso de la buena conducta, advertimos que la aplicación del método descrito sólo tiene sentido si se presupone una cierta concepción de la naturaleza de la bondad. En efecto, si podemos valernos de cualesquiera objetos rojos para explicar qué quiere decir "rojo" en el contexto "triángulo rojo", es porque todos ellos exhiben un mismo color, es decir, porque la diferencia entre un triángulo rojo y un cuadrado rojo, digamos, reside únicamente en la forma de estas figuras. Análogamente, el que Moore aconseje considerar otras cosas que la buena conducta para aclarar el sentido de "bueno" en la combinación "buena conducta", delata inequívocamente su convicción de que el término "bueno" significa exactamente lo mismo cuando adjetiva a



"conducta" y cuando se refiere a otras cosas buenas (objetos bellos, experiencias placenteras, etc.) Dicho de otro modo, Moore concibió la bondad como una propiedad que no se diferencia en varias especies. Si hubiera creído, por el contrario, que la bondad moral es específicamente distinta de cualquier otra forma de bondad, no se le hubiera pasado por la cabeza aclarar su esencia en un contexto más amplio (más general) que el de la conducta. En efecto, si Moore creyera que el significado del término good en la combinación good conduct es distinto del que posee en cualquier otra combinación, sería absurdo que nos previniera contra la tentación de examinar únicamente la buena conducta. ¡Esto equivaldría a proscribir el único procedimiento razonable!

§52. Habrá quien, aun concediendo que la concepción de la bondad como idea indiferenciada se desprende del pasaje que hemos transcrito, considere desproporcionado juzgar por un solo texto la posición de Moore acerca de cuestión tan transcendente como la de si existen varias especies de valor. Semejante reticencia no puede tenerse por injustificada. Quien leyendo los Principia Ethica no haya alcanzado por sí mismo las mismas conclusiones que nosotros defendemos, ése pensará que un solo pasaje no basta para impugnar la impresión causada por la lectura de toda la obra. Y la demanda de pruebas más concluyentes es tanto más razonable cuanto que Moore nunca se pronuncia expresamente acerca de la diferenciación del valor¹⁶. El principal mérito de nuestra interpretación del pensamiento de Moore es que permite formar un todo coherente a partir de las diversas piezas que nos ofrecen los Principia Ethica. En efecto, la tesis de la uniformidad (o indiferenciación) arroja una luz que nos permite penetrar incluso los aspectos que antes nos parecían sorprendentes u opacos. Ahora entendemos, por ejemplo, que Moore, a pesar de haber declarado desde un principio que es misión de la ética explicar qué sea la buena conducta, apenas se ocupe del valor moral. En realidad, no podía ser de otro modo: puesto que él pensaba que la bondad no conoce diferencias específicas, huelga un estudio del valor en

sus aplicaciones concretas. Con otras palabras: todo lo que se dice del valor a secas se dice con igual verdad del valor moral, pues no hay ninguna diferencia entre uno y otro. De ahí la (hasta ahora) misteriosa definición de la ética como *the general inquiry into what is good*.

En el párrafo 29 de este trabajo discutimos la tesis de Moore según la cual es un deber producir bienes (objetos bellos, por ejemplo) incluso si nos consta que no han de aprovechar para la felicidad de nadie. Esta afirmación nos sorprendió tanto que no vacilamos en argumentar *sensu contrario*: como es seguro que la producción de belleza sólo es un deber cuando ella proporciona felicidad a los hombres, ha de ser falsa la opinión de Moore según la cual todo bien realizable funda una obligación. Ahora, en cambio, tras conocer la idea que Moore se hace de la bondad, nuestra actitud hacia la tesis que sienta la obligación indiscriminada de producir bienes se modifica un tanto: la negaremos con idéntico empeño, pero al menos ya no nos causa sorpresa. La razón de esto último es clara: si Moore cree que la bondad es una propiedad que no conoce diferencias específicas, es decir, que todos los objetos buenos participan directamente de la bondad en general, entonces no puede sorprender que este filósofo no conozca la diferencia entre los valores que son moralmente relevantes y los que no lo son (pues reconocer esa diferencia equivaldría a conceder una diferencia específica en el género del valor, es decir, reconocer lo que niega). Que también en este punto es posible argumentar *sensu contrario* ("como es evidente que no todos los valores son moralmente relevantes, es preciso reconocer varias especies de valor"), es cosa en la que abundaremos en lo sucesivo.

§53. Cuanto acabamos de decir está encaminado a hacer verosímil la tesis de que Moore concibió el valor como cualidad indiferenciada. Pero acaso nada allane tanto el camino de esta interpretación de los *Principia Ethica* como la certeza de que Moore no ha sido el único filósofo que ha concebido el valor del

modo que nosotros le atribuimos. El mismo Platón parece haber defendido esta posición en lugares tan señalados como *Banquete*, 210a-212a, o el libro VII de la *República*. En el primero de ellos se habla de la belleza en sí, mientras que el segundo se ocupa de la idea de lo bueno; pero es opinión generalizada que ambas expresiones aluden a lo mismo.

Consideremos el primero de los textos mencionados. En él están recogidas las enseñanzas que Diotima imparte a Sócrates acerca del método apropiado para alcanzar, en alas del impulso amoroso, la contemplación de la belleza en sí ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$). Se trata de un ascenso gradual hasta esa idea, dentro del cual Diotima distingue varias estaciones. El iniciado ha de comenzar enamorándose de un sólo cuerpo para después, al advertir que la belleza que en él aprecia es hermana de la que reside en muchos otros cuerpos, pasar a amar todos los cuerpos bellos. Mas luego echará de ver que la belleza del alma es mayor que la del cuerpo y se preñará de aquélla. De ahí pasará a amar la belleza de las normas de conducta y de las leyes, y después accederá a la de las ciencias. Abocará al "ancho mar de la belleza", y será el trato fecundo con éste lo que le eleve, por último, a la contemplación de la belleza misma, pura y sin mezcla.

No es tarea fácil interpretar las maravillosas palabras de Diotima. Nos parece, sin embargo, plausible sostener que contienen una confirmación implícita de nuestra hipótesis.

Hay acuerdo en que la palabra "belleza" está tomada aquí en el sentido de valor en general. Lo que necesitamos saber es qué relación hay entre las diversas bellezas que el iniciado en los misterios del amor va encontrando. Dos respuestas se presentan como posibles, a saber, las que expresan las posiciones que hemos atribuido, respectivamente, a Moore y a Scheler: o las bellezas de los cuerpos, las almas, las costumbres, etc., son grados de lo mismo, o son esencialmente diversas.

Creemos que la clave para decidir esta cuestión la da la insistencia de Diotima en que el proceso descrito es el método correcto para la iniciación amorosa. Parece razonable pensar que el método correcto es -en esto como en todo- el que se amolda a la naturaleza de las cosas. Ahora bien, lo que define el movimiento que el iniciador imprime a su pupilo es el carácter ascendente y el carácter paulatino o gradual -es decir: las características que (si no nos equivocamos) estructuran el universo del valor según Platón.

Podemos, además, intentar una especie de reducción al absurdo preguntándonos qué se sigue de adoptar la interpretación que tenemos por falsa (a saber, que Platón, al igual que la moderna Axiología alemana, distinguió varias especies de valor). Este supuesto daría lugar a incompatibilidades; pues si el valor en general se ramificara en varias especies, ¿por qué no comenzar el proceso descrito por Diotima por cualquier objeto valioso, y no necesariamente por los cuerpos bellos? Más aún: siendo así que todos los hombres tienen acceso a diversos ámbitos de valor, ¿por qué no comenzar por los más elevados, situándonos con ello, de entrada, más cerca de la belleza en sí?

La opinión de Max Scheler viene a refrendar nuestra interpretación de la Axiología platónica. Según nos dice Scheler, el filósofo griego contrapuso dos clases de objetos ideales. A la primera pertenecen los números y las figuras geométricas, que existen únicamente en la esfera ideal y no sufren diferenciación alguna. Los sonidos y los colores, por contra, pertenecerían a la segunda clase de objetos ideales, que existen también en la esfera real y se dividen en numerosos matices específicos. Pues bien, todo el problema radica en situar la bondad en una de esas dos categorías. Scheler expone las dos posibles soluciones que de este planteamiento resultan en los siguientes términos:

¿Son "distinguido", "generoso", "justo", etc.,

distintos ya como cualidades de valor, como lo son los matices de rojo en tanto que contenidos de intuición; o son sólo "ejemplos" de lo "bueno" uno, cuyas diferencias residen únicamente en los actos volitivos, acciones, personas, etc., que portan esas cualidades y son entonces generosos, justos o distinguidos?*

La primera posibilidad es la defendida por el propio Scheler, la segunda la que él atribuye a Platón.

Mencionaremos, por último, que existe un conjunto de fenómenos procedentes de distintos ámbitos que parece dar pábulo a la concepción del valor que hemos atribuido a Platón y a Moore. Así, el peculiar uso de los términos de valor que encontramos en la lengua griega (y que parece ser reflejo de la concepción de valor como idea indivisa) se corresponde con ciertos giros de nuestro propio idioma. Afirmamos, por ejemplo, que está muy feo mentir; a quien hace algo reprobable le afeamos su conducta; elogiamos la calidad moral de otro hombre llamándole una bellísima persona.

Semejantes desplazamientos semánticos parecen fundarse en diversos hechos objetivos. Existe, en primer lugar, un indudable parecido objetivo entre las "diversas" cualidades de valor. La santidad, la belleza y la bondad parecen tener mucho en común. Sólo que esta similitud, por sí misma, no es forzoso interpretarla como prueba de la indiferenciación de la esencia "valor"; pues siempre podría alegarse desde la posición contraria que no es extraño que comprobemos que hay mucho de común en esas especies de valor, ya que son, justamente, especies de lo mismo. Más interesante, en cambio, es la observación de que a menudo resulta muy difícil filiar un valor bajo una única especie de bondad. Así, la valentía parece participar de las esferas estética y moral. ¿No socava este hecho nuestra fe en cualidades de valor específicamente distintas? ¿No habla a favor de la concepción unitaria del valor?

Un último grupo de hechos que dan que pensar lo encontramos en el lado del sujeto. Da la impresión de que los progresos del alma referidos a una esfera de valores traen consigo avances paralelos en otras esferas. Hildebrand, por ejemplo, afirma que la contemplación de la belleza nos eleva distanciándonos de todo lo mezquino también en la esfera moral (cf. Hildebrand, *Aesthetik* 1, pp.19 y 89 ad fin.) ¿Significa esto que en el mundo del valor todo es, en sustancia, uno y lo mismo?

§54. Tampoco es Moore el único filósofo contemporáneo que ha pensado el valor como una esencia uniforme que no admite diferencias ulteriores. Con razón se refiere J. N. Findlay a esta forma de ver las cosas como "la posición típica del análisis anglosajón" y la contrapone a la de Nicolai Hartmann²⁴. Esto es claro, desde luego, respecto a todas las formas del hedonismo. El caso de Ross, en cambio, es más complicado, pues este filósofo reconoce (al igual que el utilitarismo ideal y a diferencia del utilitarismo hedonista) varias clases de cosas buenas. Con todo, creemos poder mostrar que Ross tuvo a la bondad por una cualidad idéntica e indivisible.

En el Capítulo III de *The Right and the Good* distingue Ross varios usos de la palabra "bueno", y en primer lugar el uso atributivo del uso predicativo. El primero da a entender que un objeto es bueno en su especie; así, hablamos de un buen cuadro, de un buen albañil, etc. El uso predicativo del término aparece, en cambio, cuando se afirma a secas que algo es bueno; así cuando un hedonista sostiene que el placer es bueno. Ross se centra en el uso predicativo de la palabra "bueno", distingue varios sentidos del término así entendido y muestra convincentemente que todos se orientan en torno a uno de ellos: el de lo intrínsecamente bueno, es decir, lo que es bueno y lo seguiría siendo aun si ninguna otra cosa existiese. La aclaración del concepto de lo intrínsecamente bueno es, a juicio de Ross, la cuestión decisiva de la Axiología. Más adelante tendremos ocasión

de discutir este parecer. Lo que ahora nos interesa es saber si existen varias especies de lo intrínsecamente bueno o si, por el contrario, estamos frente a una esencia uniforme. La cuestión no queda zanjada con señalar que Ross distingue varias clases de cosas que son buenas -virtud, conocimiento, placer y justicia-, pues aquí no se pregunta por las cosas buenas, sino si hay diversas clases de bondad. Este problema no es abordado directamente en *The Right and the Good*; pero precisamente la ausencia de un tratamiento explícito del problema, junto con el acento puesto en todo momento en la dependencia existencial de las cualidades de valor respecto a las demás cualidades²², y la misma división de los usos del término *good* -siempre referida a bienes concretos²³- invita a pensar que, en 1930, Ross concebía el valor como una noción indivisa.

La hipótesis que acabamos de adelantar no impide que reconozcamos que a Ross no le pasaron inadvertidos algunos rasgos del valor que sugieren vehementemente la diversidad específica de este ámbito. Así, cuando Ross aborda el problema del valor comparado de las tres clases de bienes simples que él reconoce (placer, conocimiento y virtud), advierte claramente que se trata de bienes inconmensurables desde el punto de vista del valor; pues el conocimiento es infinitamente mejor que el placer²⁴, y la virtud infinitamente mejor que el conocimiento²⁵. Y también hace constar Ross el diverso parentesco de estos tipos de bienes con el deber -ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que el procurarnos experiencias placenteras nunca o casi nunca nos parece un deber²⁶. Lo más notable del caso es que, a pesar de haber conocido la inconmensurabilidad de los bienes en punto a valor y su diversa relación con el dato de la obligación moral, Ross concibe la bondad como una cualidad que sólo presenta diferencias de grado. Dicho *more geometrico*, Ross pensaba que cada clase de bienes simples ocupa un segmento en la recta del valor. Entre esos segmentos no cabe solapamiento: el placer supremo vale menos que el conocimiento más modesto, y la virtud más menguada se aventaja a la mayor sabiduría. La contradicción

salta a la vista. Si todos los bienes se ordenan en una única escala de valor, si los placeres son más valiosos cuanto más intensos (siempre y cuando no sean inmorales)²⁷, si la idea del placer más intenso es tan absurda como la del número más grande; si todo esto se concede, ¿cómo negar que dada una vivencia virtuosa cualquiera cabe pensar un placer inocuo lo suficientemente intenso como para alcanzarla y aun superarla en valor?

§55. En su obra de 1939, el propio Ross reconoce haber defendido una teoría imposible. La inconmensurabilidad de la virtud y el conocimiento con el placer le llevan a desechar la concepción homogénea del valor²⁸. Pero, curiosamente, no por ello concede la diversidad específica de la bondad, sino que elabora una artificiosa teoría que le permite salvar los dos incómodos fenómenos que se han mencionado. La anomalía de que el placer propio no sea moralmente relevante, a pesar de que es nuestro deber fomentar lo bueno, la resuelve Ross negando que el placer propio se presente como bueno en sí mismo. Y de la paradoja de la inconmensurabilidad del valor de los distintos bienes se zafa Ross distinguiendo dos sentidos originaria o genéricamente distintos (y no sólo específicamente distintos) de "bueno": la virtud, por ejemplo, es buena en sentido propio; el placer lo es sólo en sentido derivado o análogo. El problema subsiste, es cierto, en el seno de lo bueno en sentido propio; e incluso parece aumentar, pues a estas alturas Ross cuenta en esta categoría, además de la virtud y el conocimiento, la experiencia artística creadora²⁹. Sin embargo, Ross ataja la dificultad negando sin ambages que exista inconmensurabilidad en este ámbito: a su juicio, un esfuerzo intelectual meritorio puede valer tanto como una acción virtuosa³⁰.

Será útil anticipar el curso que tomarán las siguientes páginas. Primeramente expondremos un poco más detenidamente el contenido de esta segunda teoría del valor propuesta por Ross. Sólo entonces estaremos en condiciones de criticarla a fondo. En

particular, queremos rechazar dos de sus rasgos fundamentales: la tesis de la diversidad axiológica del placer propio y el ajeno, y la tesis de que la bondad se puede predicar, además de en sentido propio, en un sentido secundario o derivado. Si nuestra crítica es válida, habremos hecho retroceder a Ross nuevamente a la posición que defendía en 1930, y se tratará entonces, como al principio, de apreciar los méritos de la concepción del valor como cualidad indiferenciada. Pero el largo rodeo no habrá sido en vano: nos habrá quedado un remanente utilísimo.

Como se ha dicho, Ross no elude las dificultades a que se enfrenta su primera posición reconociendo la diversidad específica de la bondad, sino afirmando (como Aristóteles frente a Platón) que "bueno" se dice en sentidos originariamente distintos. Convendrá que nos detengamos a analizar este extremo.

Según Aristóteles, cuando un predicado encuentra aplicación en varias categorías del ser, los objetos designados no son sinónimos (es decir, no comparten una naturaleza idéntica significada por el término en cuestión), ni tampoco meramente homónimos (como ocurre con las cosas que reciben el mismo nombre sólo por casualidad). Antes bien, hemos de pensar que los términos que se predicán en diversas categorías poseen una pluralidad de significados distintos, sí, pero análogos. Tal es el caso del predicado "bueno"⁽¹⁾. Al afirmar anteriormente que Ross se adhiere a la posición de Aristóteles que se acaba de bosquejar, no nos referíamos a la teoría metafísica que está a la base de la Axiología de Aristóteles. Es decir, nos limitamos a afirmar que Ross distingue varios sentidos, diversos pero emparentados, del término "bueno"; pero no afirmamos que lo haga porque "bueno" se diga en varias categorías. Pues bien, dos son los significados de "bueno" que Ross distingue y que, a su juicio, no pueden concebirse como especies de un mismo género.

(1) Se emplea el término "bueno" en su sentido más propio cuando con él calificamos ciertas acciones o disposiciones morales, o bien actividades intelectuales y artísticas. Estos rasgos o

actividades del espíritu humano son, según Ross, buenos por sí mismos, esto es, en virtud de su sola naturaleza. La bondad en este sentido no es definible, pero cabe parafrasearla remitiendo al sentimiento de admiración que suscita en quien la contempla. (2) Cuando decimos que es bueno el placer disfrutado por otras personas, empleamos "bueno" para referirnos a una propiedad relativa. Bueno en este sentido sí es definible, y quiere decir: objeto de una satisfacción correcta³³. Obsérvese que al remitir también aquí a una reacción subjetiva suscitada por la bondad no estamos parafraseando la bondad del placer ajeno, sino que estamos ofreciendo su esencia: bueno, en este contexto, quiere decir tan sólo "objeto de una satisfacción que es correcta". A diferencia de lo que ocurre con la admiración, la satisfacción no incluye el pensamiento de que el objeto del caso sea bueno en el primer sentido. En cuanto a la diferencia entre la admiración que despierta la contemplación de actividades intelectuales y artísticas, y la satisfacción que nos depara la contemplación del placer inocuo de nuestros congéneres, de esa diferencia nos informa la introspección.

En realidad, no sólo el placer ajeno nos parece bueno, sino que también nos valemos de ese mismo término para calificar el placer que nosotros mismos experimentamos. Sin embargo, éste le parece a Ross un uso impropio del predicado "bueno". Éste no significa absolutamente nada en este contexto, ya que no se refiere a propiedad alguna del placer. "Bueno" se limita aquí a dejar traslucir una actitud subjetiva: "al llamar buenos a nuestros propios placeres, estamos expresando únicamente nuestro goce de ellos cuando los tenemos y nuestra atracción hacia ellos cuando no los tenemos"³⁴.

§56. A nosotros la concepción del valor defendida en *Foundations of Ethics* no nos parece más aceptable que la expuesta en *The Right and the Good*. Ciertamente que la segunda teoría del valor propuesta por Ross escapa al absurdo de pensar que todos los bienes se ordenan en una sola escala del valor y que, con todo,

sus respectivas bondades son inconmensurables. Pero Ross sólo consigue evitar esta contradicción al precio de proclamar una doctrina inverosímil, que nosotros criticamos a continuación.

(1) La tesis de que sólo el placer ajeno es bueno se inspira en una asimetría con la que ya nos hemos encontrado anteriormente: aunque a menudo es mi deber procurar placer para los demás, nunca estoy moralmente obligado a procurarme placer a mí mismo. Nosotros no negamos el desequilibrio que existe, desde el punto de vista de la relevancia moral, entre "tu placer" y "mi placer". Pero nos parece evidente que esa asimetría no nace de una supuesta diversidad axiológica de los placeres propio y ajeno, sino del simple hecho de que unos placeres son propios y otros ajenos. Para convencerse de ello, basta hacer la siguiente reflexión. Si la diversa relevancia moral de "mi placer" naciera de que uno y otro son buenos en distinto sentido (es decir, de que sus bondades son diferentes), entonces yo no sería el único en estar moralmente obligado a procurar tu placer. Dado que ese deber nace de la peculiar bondad de tu placer, también tú estarías obligado a realizarlo. A su vez, de la proposición que dice que yo no estoy obligado a procurarme experiencias placenteras -y ello en vista de la peculiar bondad de esas experiencias-, se sigue que tampoco tú estás obligado a favorecerme. Más no hará falta insistir en que ambas conclusiones contradicen frontalmente la experiencia común y han de ser desechadas por ello.

Acaso se intente escapar a este argumento alegando que cuenta con un presupuesto expresamente rechazado por Ross. Nuestra crítica sería válida -se dirá- si fuera cierto que la bondad es una característica objetiva del placer ajeno, pues entonces su relevancia vincularía a todos los sujetos morales sin distinción (si es verdad que todos estamos obligados a fomentar lo bueno en general). Ahora bien, sabemos que Ross, lejos de considerar la bondad del placer como propiedad intrínseca de éste afirma que ella es más bien una propiedad relacional: decir que el placer

ajeno es bueno equivale, según Ross, a decir que es correcto sentir satisfacción al saber que otra persona lo disfruta. En consecuencia, nuestra objeción anterior no será pertinente en tanto no mostremos que la bondad sí es una propiedad objetiva del placer.

(2) Con ello llegamos al segundo punto de nuestra crítica a Ross: si antes hemos insistido en que el placer propio y el ajeno son buenos en el mismo sentido, ahora rechazamos lo que Ross denomina el "uso secundario" del predicado "bueno".

La supuesta necesidad de distinguir entre el uso propio de "bueno" y su uso secundario viene impuesta por consideraciones de diversa índole. Nosotros suscribimos sin reservas muchas de esas consideraciones, pero rechazamos resueltamente el argumento más importante que ofrece Ross en este contexto y, en consecuencia, su concepción global.

Nos parece acertado por parte de este filósofo el insistir en que la bondad del placer es otra que la de la virtud o la inteligencia. Esta diversidad no sólo se pone de manifiesto al contemplar esos objetos, sino que se documenta asimismo en el diferente modo cómo reaccionamos frente a ellos:

Me parece que sólo se ha de reflexionar un instante sobre la propia actitud hacia un acto de valentía o un refinado esfuerzo espiritual, y hacia un placer sensible, para ver en qué gran medida son diferentes esas dos actitudes; o mejor, dado que hay satisfacción en ambos casos, cómo falta por completo en el segundo el elemento de admiración.³⁴

Pero la verdadera razón por la que Ross distingue dos sentidos de "bueno" comparece únicamente cuando el pensador oxoniense, tras señalar la diversidad fenoménica de admiración y satisfacción,

caracteriza su diferencia esencial con estas palabras:

mientras la satisfacción por el placer ajeno es simplemente un sentimiento y no implica la idea de que el placer ajeno es bueno en sí mismo, sino sólo la idea de que el otro se complace, la admiración implica la idea de que lo admirado es bueno en sí mismo³⁵.

Que semejante caracterización esencial es el pilar sobre el que descansa toda la concepción de Ross, nos lo dice él mismo a renglón seguido:

Si estoy en lo cierto al dar esta explicación, nada puede ser objeto digno de admiración -no puede ser correcto admirarlo- a menos que sea también bueno en sí mismo; mientras que los placeres de los otros son buenos desde el punto de vista de cualquier hombre simplemente en el sentido de que es correcto que él sienta satisfacción por ellos³⁶.

Todo pende, pues, de una sola tesis: que la satisfacción, a diferencia de la admiración, no implica que su objeto sea bueno en sí. Pues bien, no es difícil ver que lo que aquí se afirma es un imposible. Si la satisfacción de quien contempla el placer ajeno no respondiera a la bondad de ese espectáculo, ¿qué razón tendríamos para calificar esa satisfacción de actitud correcta? ¿Y con qué derecho tachamos de incorrecta la actitud de quien se duele por el placer ajeno, siendo así que no disponemos de un criterio al que atenernos para juzgar?

Lo natural es sostener que ese criterio sí existe, y que consiste en la bondad como propiedad objetiva del placer ajeno. Pero si se reconoce esto, entonces cae por su base la distinción entre la bondad en sentido propio y en sentido secundario. Por

ello, a Ross no le queda sino insistir en que la corrección es una propiedad que poseen las actitudes en virtud de su sola naturaleza intrínseca, esto es: con independencia del aspecto que presentan los objetos a los que ellas se refieren. Según este modo de ver las cosas, para conocer la corrección bastaría dirigir la mirada a la actitud; y sólo después de averiguada la corrección se fallaría el juicio que atribuye bondad -en este sentido derivado- al placer ajeno.

Esta precisión no basta para superar las dificultades a que se enfrenta la teoría. Antes bien, sirve para subrayar su principal deficiencia: haber olvidado el carácter intencional de las vivencias consideradas. Querer apreciar la corrección de una actitud sin querer contrastarla con su objeto es tan absurdo como pretender establecer la verdad de un juicio sin atender al hecho que él mienta. El mismo Ross advierte por momentos el carácter intencional del sentimiento de satisfacción. En efecto, introduce la noción de corrección al definir la bondad en sentido secundario, alegando que con ello se evita una definición naturalista, esto es, una definición que remita a conceptos ajenos a la esfera ética³⁷. Esta observación prueba que la corrección aquí aludida es esencialmente la misma que hemos conocido en la Parte Primera de este trabajo. Ahora bien, allí hemos aprendido que la corrección está referida por esencia a contenidos objetivos: justificamos una norma moral aludiendo a la realidad implicada; calificamos de correcta una conducta en vista de las características de la situación en que se halla su sujeto. Por ello mismo, sería de esperar que Ross calificara de correctas o incorrectas las reacciones subjetivas contrastándolas con la realidad a que se refieren. Esto hace ver hasta qué punto resulta injustificado que Ross desatienda el carácter transitivo de la satisfacción por el placer ajeno.

Por otra parte, resulta inexplicable que, una vez embarcado en esta teoría artificiosa, Ross no la haga extensiva a toda forma de bondad. Pues la bondad de la virtud y la del placer no se

distinguen en el modo de inherencia en sus portadores.

(3) ¿Qué nos queda tras haber rechazado las dos piezas teóricas principales de la segunda posición axiológica de Ross? La respuesta no podrá ser sino una: hemos vuelto a la concepción unitaria del valor defendida en *The Right and the Good*, pues hemos mostrado que el placer es bueno con independencia de quién lo sienta, y que todo lo que es bueno lo es en sentido propio. Frente a este resultado, el hecho de que Ross defienda en *Foundations of Ethics* que el valor de las vivencias morales es comparable con el de las intelectuales y artísticas, es meramente anecdótico. Pues incluso si fuera de recibo esta opinión —que nosotros rechazamos decididamente³⁰—, siguen en pie las graves dificultades que hicieron forzoso el viraje desde la primera a la segunda teoría del valor defendida por Ross: la inconmensurabilidad del valor de la virtud y el del placer, y la irrelevancia moral del placer propio.

§57. Recapitulemos lo hasta ahora visto. En el párrafo 50 hemos mencionado tres teorías acerca de la disputada diversidad material de la bondad. La primera teoría, que sostiene que la bondad es una idea uniforme o indiferenciada, se la hemos atribuido sucesivamente a Moore, a Platón y al primer Ross. Nuestro largo examen del pensamiento de este último filósofo ha resultado particularmente útil: al desmoronarse la segunda teoría de Ross, diseñada para suplir las deficiencias de la primera, éstas quedan en evidencia. Muchas de las dificultades que pesan sobre la concepción del valor como cualidad indiferenciada tienen una misma raíz: si la bondad es una cualidad indiferenciada, como aquí se supone, entonces resulta inexplicable que los valores de los distintos bienes no estén todos sujetos a un mismo régimen. Por ello mismo, el hecho comprobado de que exista diversidad esencial en el ámbito del valor (recuérdese la diversa relevancia moral de los valores y su inconmensurabilidad), supone un testimonio decisivo en contra de la teoría examinada.

Con todo, no termina aquí nuestra averiguación de la diversidad material del valor. En primer lugar, eran tres -y no dos- las respuestas a este problema que se mencionaron, por lo que el rechazo de una de las posibilidades no zanja la polémica. En segundo lugar, cabe abordar este mismo problema por otros flancos. En este mismo parágrafo trataremos de resolver la disparidad de opiniones dirigiendo la mirada hacia casos concretos y distinguiendo los diversos elementos implicados. Por otra parte y sin nosotros buscarlo, la posición a la que entonces nos adhiramos se verá confirmada por los análisis que nos ocuparán en el próximo capítulo: tal es la solidaridad de los diversos aspectos de la esfera axiológica.

Cedamos, pues, la palabra a la descripción, comenzando por el caso de quien atraviesa una experiencia agradable a la sensibilidad, por ejemplo la de beber una taza de café bien preparado. Aquí se ha de distinguir antes que nada el lado objetivo de esta experiencia del lado subjetivo, si bien veremos que en algunos casos esto no resulta fácil. En el lado objetivo aparecen, en primer lugar, las características físicas fenoménicas que determinan la naturaleza de la bebida. Entre ellas se cuentan el tipo (sabor) de café, la temperatura a que se bebe, el sabor dulce o amargo, la cantidad, etc. (A estas características aluden las instrucciones que damos al camarero.) Como resultante de las características individuales que se acaban de mencionar aparece, en segundo lugar, el sabor conjunto del preparado. En realidad, este sabor total o de conjunto suele ser lo que experimenta en primer lugar quien por primera vez bebe café, mientras que el conocimiento explícito de las características parciales (temperatura, dulzura, clase, etc.) es resultado de un análisis ulterior. Mas no acaba todo aquí: como una propiedad plenamente objetiva del café se nos presenta, en tercer lugar, su carácter agradable o desagradable. Quien lo bebe está en condiciones de pronunciarse acerca de su bondad, y al hacerlo no habla de ninguna modificación de su estado subjetivo, sino de una cualidad que reside en el polo objetivo de la

experiencia de degustación.

Los tres elementos objetivos que hemos distinguido (características físicas elementales, sabor de conjunto, carácter agradable) guardan relaciones esenciales de fundación, cuya determinación es de la mayor importancia. Nos detendremos a examinarlas más adelante. Por ahora quede señalado que si bien el carácter valioso (agradable) del café se funda en su sabor conjunto y está estrechamente vinculado a él, uno y otro fenómeno pertenecen a órdenes diferentes y poseen una entidad propia y en gran medida independiente. En particular, al comparar diversas cualidades agradables (las de distintos tipos de buen café, por ejemplo), advertimos que se trata de distintos caracteres valiosos, y no de uno único que se diferencie por contagio de la diversidad física de los distintos cafés²⁹. Esta es una tesis fenomenológica, es decir, que su verdad es contrastable mediante lo que Moore denomina en alguna ocasión *an appeal to inspection*, y no mediante argumentación. Prestar asentimiento a esta posición -como nosotros lo hacemos- equivale a dar por resuelto el problema de la diferenciación del valor. De las tres posiciones consideradas -el valor como cualidad indiferenciada (Moore), el valor como cualidad diferenciada ya en tanto que valor (Scheler), el valor como cualidad diferenciada por la naturaleza del portador (Kraft)-, la primera resulta insostenible porque si existen diferentes cualidades de valor. Y la tercera ha de rechazarse porque esa diversidad la encontramos sin necesidad de trascender la esfera del valor.

Prosigamos el análisis de nuestro ejemplo, examinando ahora los elementos que aparecen en el lado subjetivo de la experiencia del valor de lo agradable. Quien bebe experimenta un conjunto de sensaciones gustativas que se funden entre sí (y con sensaciones de otro orden) informándole de la cualidad del café, pero que no se confunden con ésta en ningún caso. Una cosa es la temperatura del café, por ejemplo, otra la sensación de calor de quien la bebe. Ciertamente que estos dos datos se dan íntimamente enlazados y

que por lo general prestamos poca atención a su diferencia, pero en todos los casos es posible advertirla. Incluso quien prueba café ardiendo y se quema puede advertir los costados objetivo y subjetivo de esa experiencia. (Es más, en ocasiones el fenómeno de la temperatura objetiva se escinde del de la temperatura subjetiva: bajo el efecto de la fiebre tiritamos de frío sin que nos parezca que la estancia se halle a baja temperatura; ni es lo mismo sentir calor que estar acalorado por el ejercicio físico, por ejemplo.)

Distinta de las sensaciones gustativas que nos revelan las cualidades elementales y el sabor conjunto de lo que bebemos, es la vivencia de lo agradable, es decir, el acto en que percibimos esa cualidad valiosa.

Por último, el placer que suscita la degustación del café es un nuevo elemento que no puede confundirse, desde luego, con ningún aspecto objetivo, pues el placer es algo que le pasa al sujeto únicamente; pero que asimismo ha de distinguir de los demás elementos subjetivos que hemos señalado. Contrariamente a las sensaciones y a los sentimientos de valor, el placer no es una vivencia en que conozcamos algo del objeto, sino un mero estado del sujeto (lo cual no impide que existan numerosos matices de placer, coloreados en cada caso por la naturaleza del objeto que los suscita).

Hemos distinguido tres elementos en el lado objetivo de la degustación y tres más en el subjetivo. Pero no ha sido nuestra intención agotar la descripción de este fenómeno, ni tampoco hemos querido traer a colación las relaciones que guarda con otros fenómenos como la volición o el deseo. Se trataba únicamente de destacar algunos rasgos relevantes para decidir la cuestión de la diferenciación del valor y de preparar el examen de las relaciones entre el valor concreto y su portador. Este examen tendrá lugar en los dos párrafos siguientes. Queremos concluir éste considerando brevemente un caso de valor

perteneciente a otra esfera, la moral, para poner así de relieve que las diferencias anteriormente señaladas se dan en las distintas regiones de valor, y no sólo en la de lo agradable a la sensibilidad.

Al leer en el Evangelio de San Lucas de qué modo admirable se comporta el Buen Samaritano, somos sujetos de una serie de actos y respuestas que se dirigen intencionalmente a correlatos objetivos identificables en la reflexión. En el lado objetivo se encuentra, en primer lugar, la acción del Samaritano, que cobra sentido sobre el trasfondo de la situación total descrita en la parábola. La acción no se reduce a la mera exterioridad de ciertos comportamientos, sino que está animada por cierto motivo: la compasión o el amor al prójimo. Pero el auxilio prestado presenta, además, un indiscutible valor moral y revela, por otra parte, la nobleza de la persona del Samaritano. Es importante recalcar que los diversos matices de valor y disvalor que nos salen al paso en el curso de la narración no se confunden con los hechos, acciones o personas que los portan. Se trata de dos datos heterogéneos.

En el lado subjetivo encontramos, en primer lugar, actos de comprensión intelectual por los que nos introducimos en la situación narrada y conocemos sus pormenores. Sobre ellos se levantan actos dirigidos propiamente a las cualidades de valor o disvalor que adornan o empobrecen los sucesos narrados. Distinta de los actos intelectuales y valorativos es la complacencia que suscita en nosotros la nobleza del Samaritano; y otro tanto puede decirse de la admiración que le tributamos.

§58. (b) Corresponde ahora que nos preguntemos qué notas esenciales caracterizan la relación entre un valor concreto y su portador. El examen de este problema arrojará nueva luz sobre los problemas hasta ahora considerados.

El valor concreto se presenta a menudo (pero no siempre, según

trataremos de mostrar más adelante) como una propiedad sui generis de objetos⁴⁰. Ross distingue las propiedades constitutivas de un objeto -por ejemplo, la altura, duración e intensidad que definen un cierto sonido- de sus propiedades derivadas (consequential attributes)⁴¹ y afirma que el valor -en nuestro ejemplo, la belleza del sonido- se cuenta entre estas últimas. Esto quiere decir que el valor concreto no determina la naturaleza de una cosa, sino que ésta lo exhibe en virtud de su naturaleza intrínseca.

El carácter consecutivo no es una particularidad exclusiva del valor, sino que lo encontramos asimismo en otras propiedades. Así, en la Parte Primera de este trabajo hemos afirmado (siguiendo en esto a Ross) que la corrección de una acción se sigue de los diversos deberes prima facie que concurren en la situación del caso.

De ser cierta la concepción del valor como consequential attribute, hemos de declararlo dependiente de su portador en varios sentidos. En primer lugar, dependiente en el ser, pues la efectiva existencia del portador (una bella persona, pongamos) es condición de la existencia efectiva del valor concreto (la bondad moral, en este caso). Se trata aquí de un sentido trivial de la dependencia de las propiedades de valor respecto al ser en que aparecen; también las propiedades neutras de un ser (las que hemos llamado constitutivas) son dependientes en este sentido.

Más importante es la dependencia funcional del valor respecto a su portador. Esta se advierte al comprobar que el valor del objeto varía al modificarse la naturaleza del objeto valioso. Son hechos conocidos que una nueva disposición de los muebles de una estancia puede hacer que ésta resulte más o menos acogedora; que la flor que se marchita va perdiendo su belleza, etc.

Resulta interesante indagar si el valor de un objeto depende de todas o sólo de algunas de las propiedades que definan su

naturaleza. De ser cierto lo primero, cualquier modificación de su naturaleza traería consigo una variación del valor del objeto. Si lo segundo, entonces algunas modificaciones resultarían irrelevantes para el carácter valioso del objeto. Ross pensó que el valor es una propiedad que resulta de la naturaleza toda del portador. Sin embargo, da la impresión de que es posible adelantar ejemplos en los que el valor de un ser no depende de la totalidad de su naturaleza intrínseca. Así, la bondad de una persona es completamente independiente de la agudeza de su oído.

Pero hay aún un tercer sentido de la dependencia del valor respecto a su portador, que hemos de examinar. Nos referimos ahora a la dependencia inteligible que se pone de manifiesto al contemplar la naturaleza de las cosas, por una parte, y por otra la índole de sus valores respectivos. En todos los casos comprobaremos que el valor no se encarna en un objeto de manera contingente, sino que el vínculo entre cada matiz último de valor y la naturaleza precisa de cada objeto es plenamente inteligible, de suerte que ambos se enlazan de manera necesaria. El carácter embriagador no le viene impuesto externamente al aroma de la rosa, sino que tiene mucho que ver con él. Ni la belleza moral se posa casualmente en la figura de Kolbe, sino que es solidaria con la personalidad y los hechos de este hombre.

La intimidad de este vínculo se refleja en la fisonomía del lenguaje corriente. éste rara vez ha creado términos que nombren matices de valor que superen un cierto grado de especificidad. Esta deficiencia se ve subsanada por el expediente de aludir a esos matices mentando su respectivo portador. Para aludir, por ejemplo, a la belleza de los lirios del campo utilizamos un término general de valor (belleza) y lo matizamos citando el objeto que lo porta. En otros casos encontramos que términos que originariamente nombran cualidades puramente descriptivas han cobrado una significación de valor. Así, "dulce" o "suave" poseen un marcado carácter positivo. Parecidamente, hay palabras que nos presentan siempre al portador y a su valor como formando bloque,

es decir, que son a la par e indisolublemente términos descriptivos y valorativos —en esta situación se encuentran los nombres de las virtudes. Ahora bien, condición de la posibilidad de esta economía de medios es, justamente, el carácter inteligible y necesario de la relación entre valor y cosa valiosa. Toda contingencia en esa relación trastornaría el mecanismo descrito.

De la intimidad y plenitud de sentido del vínculo que une el valor a su portador cabe extraer conclusiones contrapuestas. La primera consiste en limitarse a enunciar lo dado, estableciendo la vigencia de leyes esenciales que ligan necesariamente cada especie de valor a portadores de una índole precisa. El ejemplo clásico es el de los valores morales, que son por su esencia valores personales.

Pero cabe adoptar una actitud diferente, a la que no le faltaría un aspecto razonable. En efecto, se podría reavivar el rescoldo de la polémica en torno a la univocidad del valor argumentando que nuestra insistencia en la copertenencia de valor y portador da nueva vida a una de las posiciones rechazadas —la que sostiene que es la peculiar naturaleza del portador lo que determina la índole del valor. De ser cierta esta concepción, resultaría perogrullesco advertir que a cada valor le corresponde esencialmente cierta clase de portadores: no podría por menos de ser así, pues éstos contribuyen a constituir (diferenciar) a aquéllos.

Esperamos, con todo, que las consideraciones que alegamos en el siguiente párrafo terminen de zanjar esta querrela.

§59. Que el término "bueno" se dice en sentidos específicamente distintos, es cosa que se echa de ver al contemplar la diversidad intuitiva de los objetos a que con él se alude. Ya lo hemos dicho: la falsedad de la concepción del valor como cualidad univoca es mostrable. En cambio, quien sostiene que

Los matices especiales de valor se diferencian del género supremo "bueno" merced a la inherencia de éste en objetos de índole diversa, ése se sitúa en una posición más resguardada. Y da la impresión de que cuanto hemos dicho acerca de la triple dependencia del valor real con respecto a su portador no hace sino corroborar sus convicciones.

El presente párrafo argumentará en sentido opuesto al anterior. Del cruce de ambos resultará una concepción más atendida a los hechos: al subrayar ahora la independencia del valor real respecto a su portador, mostraremos la imposibilidad de que éste constituya a aquél.

Nadie ha defendido el carácter independiente del valor real con tanto empeño y acierto como el filósofo Max Scheler. Sus argumentos se pueden ordenar en dos grupos, según que se apoyen en datos de la conciencia representativa o partan de aspectos de la vida conativa². En lo que sigue discutimos algunos de los ejemplos que él propone y presentamos algunos más que señalan en la dirección por él indicada.

Ciertos fenómenos habituales de nuestro trato cognoscitivo con los valores concretos resultarán paradójicos para quien se aferre con excesiva exclusividad a la concepción del valor como *consequential attribute*; pero no por ello son menos palmarios. Nos referimos sobre todo al llamativo desequilibrio que se da a menudo entre la claridad con que conocemos el valor de un objeto y la relativa imprecisión con que nos está dada la naturaleza fáctica de ese mismo objeto. Scheler advierte cómo sentimos claramente valores de personas, obras de arte o lugares mucho antes de estar familiarizados con la naturaleza de esos seres. Sentimos recelo ante un hombre o admiración por un poema sin que sepamos decir en qué dimensiones suyas echan raíces los matices de valor percibidos. Es más: el intento de conocer a fondo la naturaleza neutral del portador de un valor conduce a menudo a que se disipe su carácter valioso. (Con este último problema se

enfrenta todo estudiante de ética: la actitud prevenida con que él se vuelve al mundo del valor moral desvirtúa los contenidos percibidos.)

La desproporción de esta relación cognoscitiva se acentúa en aquellos casos, más significativos, en los que el valor aparece en solitario, es decir, desvinculado de su portador. Así, el matiz disvalioso de una pesadilla se cierne ante nosotros aun después de que el café haya borrado por completo el recuerdo de los sucesos soñados. Dámaso Alonso nos sitúa ante un fenómeno del mismo orden cuando abre un conmovedor poema con un verso de Juan Ramón Jiménez ("¿Cómo era, Dios mío, cómo era?"): la gracia sutil de una mujer ha dejado en su corazón una huella imborrable, mas vacía de contenido descriptivo.

Existe todavía un último grupo de fenómenos -no destacados por Scheler- donde la autarquía del valor concreto se pone máximamente de relieve. Nos referimos a aquellos casos en que la oscuridad o ausencia del portador no es casual, sino que se funda en la estructura esencial del fenómeno. Hay, por ejemplo, ciertos tipos de terror a cuya esencia pertenece que el sujeto que los vive no sepa de qué tiene miedo. De hecho esta su ignorancia es presupuesto del estado en que se halla: es la inconcreción radical de la amenaza lo que le deja tan indefenso -contra un peligro definido, en cambio, cabe buscar escapatoria. O considérese el caso de un antiguo que, paseando por el campo, divisa un pájaro de mal agüero. El carácter negativo del presagio no se ve atenuado porque él no sepa a qué hecho concreto se refiere. Un último ejemplo: el de quien se lleva un susto. Nos encontramos distraídos cuando nos sobresalta el estampido de una puerta que una corriente de aire cierra de golpe a nuestras espaldas. La fugacidad del fenómeno que se desencadena con la audición del ruido y se extingue con su identificación ("¡Ah, no es más que la puerta!") no nos impide reconocer inequívocamente sus rasgos esenciales: en el lado del objeto percibimos un matiz plenamente definido de valor negativo, mientras que el portador

de ese disvalor brilla por su ausencia.

La independencia del valor concreto es puesta de manifiesto asimismo por fenómenos de la vida conativa. Pues, como Scheler ha mostrado, existen en un estado de éstas tendencias que se orientan a valores y que, sin embargo, no están vinculadas a contenido representativo alguno. De ello dan testimonio fenómenos de cumplimiento (Erfüllungsphänomene) como los que encontramos en relatos de conversiones religiosas³³, o también de enamoramientos³⁴: quien pasa por estas experiencias tiene la impresión de haber encontrado algo cuyo valor satisface un deseo largamente albergado, aunque quizá desconocido para su mismo sujeto.

Pasando al campo de las vivencias conscientes encontramos que todos los hombres desean la bienaventuranza, sin que sepan decir en qué consiste ella -sólo el valor de ese estado se recorta ante su vista. Por su parte, el pintor que, caballete al hombro, recorre el campo y lo escudriña en busca de un motivo no sabe de antemano qué va a pintar; en su alma no lleva la representación de un objeto, sino la sola sed de la belleza.

De la consideración de estos ejemplos se desprenden dos consecuencias de largo alcance. La primera se refiere a un problema que nos ocupa hace ya muchas páginas: el de la división del género valor. Creemos que la independencia fenoménica de las cualidades reales de valor -mostrada para las esferas representativa y conativa- comporta el rechazo definitivo de la concepción según la cual es la diversa naturaleza del portador lo que escinde la bondad en varias especies. Los muchos casos en que un matiz de valor altamente especificado se presenta en solitario a nuestra conciencia o bien colorea él solo nuestros movimientos tendenciales, dan un mentis concluyente a la citada teoría. Pues ¿cómo iba verse matizado un valor por un portador ausente?

La segunda consecuencia que se desprende de los ejemplos

considerados es la necesidad de precisar sustancialmente la concepción del valor real como *consequential attribute*. Esta modificación no se limitará a observar que no todo matiz concreto de valor es dependiente, en el sentido expuesto, de la efectiva constitución de su portador, y ello porque no todo valor concreto aparece en un portador. Se trata más bien de, haciendo pie en esta evidencia, iluminar la función del valor también allí donde se da vinculado a un portador.

La descripción del valor concreto como *consequential attribute* podría inducir a pensarlo como una mera superestructura o carácter añadido que viene a coronar desde fuera al objeto que lo exhibe. En efecto: al insistirse en que el valor de un objeto depende de su naturaleza, es evidente que se excluye de ésta al valor¹², y ello podría entenderse como una declaración formal del carácter advenedizo de las propiedades axiológicas. Pero una concepción semejante no soporta la confrontación con los hechos. Lo dado a la experiencia ingenua es más bien el valor como dimensión íntima y protagonista del objeto valioso, en torno a la cual éste se estructura. Quien abre la ventana al levantarse y se encuentra con una hermosísima mañana, ése percibe, ante todo, la cualidad de valor de esa hora. Cuanto a su vista se ofrece -luz, formas, composición- encuentra su lugar en el marco de esa cualidad de valor y está matizado por ella.

Que el valor es el dato más señalado de cualquier espectáculo, es cosa que se echa de ver sin más y que se refleja, por ejemplo, en el carácter selectivo de nuestra memoria ("¿Cómo era, Dios mío, cómo era?"). Que le corresponde una función estructural decisiva en el fenómeno del objeto valioso, eso no es tan sencillo de apreciar. Quizá los casos donde esta peculiaridad se pone más de relieve son aquellos en que un mismo objeto se presenta sucesivamente como indiferente y como valioso. Piénsese en una obra de arte que al principio no nos decía nada, pero que con el tiempo nos ha ido revelando su secreto. O en un suceso al que repentinamente descubrimos carácter cómico, como cuando

entendemos un chiste. O en las situaciones en que no se dan las condiciones subjetivas para la apreciación de un valor, por ejemplo cuando estamos demasiado cansados para apreciar el arte; las características descriptivas que percibimos al contemplar esa misma obra de arte en condiciones óptimas no son las mismas ahora que aparecen a la luz del valor. En situaciones como éstas redescubrimos el objeto disvalioso en su totalidad, de suerte que queda redefinido. Pero, probablemente, esta misma función estructural la desempeña el valor en todos los casos, y no sólo en aquellos en que ello se pone particularmente de relieve. A esta convicción corresponden las siguientes palabras de Scheler:

...Pues justamente es esencial para los bienes que el valor no aparezca en ellos simplemente edificado sobre la cosa, sino que estén, por así decir, transidos de valor y que la unidad de un valor quise ya la composición de todas las demás cualidades presentes en el bien -tanto de las restantes cualidades de valor cuanto de aquellas cualidades que no representan valores, por ejemplo colores o formas cuando se trata de bienes materiales.⁴⁴

En la medida en que esto sea cierto, no cabe contraponer la naturaleza descriptiva del objeto al valor, pues éste desempeña una función fenoménica decisiva para ella⁴⁷. A esta nueva luz, los valores concretos aparecen como propiedades misteriosísimas de los bienes: guardan con las propiedades descriptivas de éstos relaciones de dependencia que discurren en ambas direcciones.

Notas:

1. Cf. G.E.Moore, *Principia Ethica*, §6.
2. Cf. §64.
3. Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Francke Verlag Bern und München), pp.173ss. (En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con la abreviatura "Formalismus").
4. *Ibid.*, p.100: "que todo deber debe estar fundado en valores, es decir, que sólo los valores deben ser y no deben ser"; *Ibid.*, p.214: "Todo deber se funda en valores".
5. *Ibid.*, p.48: "Para toda esfera material de valores a la que tenga acceso el conocimiento de un ser, existe una ética material perfectamente determinada en la que se han de mostrar las leyes objetivas de preferencia entre valores materiales".
6. *Ibid.*, p.47.
7. Cf. Nicolai Hartmann, *Ethik* (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962), p.10: "¡Pues cómo voy a conocer qué debo hacer en tanto no sepa del valor o disvalor de las situaciones, que, saliéndome al paso, es lo que interpela a mi decidir, querer y obrar!".
8. *Ibid.*, p.164: "Toda la esfera de los actos éticos está atravesada por puntos de vista axiológicos".
9. *Ibid.*, p.128: "Es imposible proponerse algo como fin sin que se vea en ello algo valioso".
10. *Ibid.*, p.417.
11. Cf. Dietrich von Hildebrand, *ética* (trad. esp. J.J.García Norro, Ed. Encuentro, Madrid, 1982), p.131, n.14: "El hecho de que algo posea valor es el fundamento de toda norma ética auténtica". Esta tesis fue abandonada por Hildebrand en una fase posterior de su pensamiento. Hablaremos de ello más adelante.
12. En su obra póstuma *Moralia* (GW IX, Habel Regensburg, 1980), se estudia una cuarta: la de las denominadas *aktartige Stellungnahmen*.
13. Esta salvedad viene impuesta por el hecho de que no a todo valor positivo corresponde un valor negativo, ni a la inversa (cf. §75).
14. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.214: " Los valores están dados como indiferentes por principio hacia su existencia e inexistencia".
15. Cf. Viktor Kraft, *Die Grundlegung einer wissenschaftlichen Wertlehre* (Wien, 1951), p.21: "De la sistemática de los valores

se desprende claramente lo que ya se echaba de ver en su análisis de un contenido objetivo y del carácter valioso: que el valor es, en realidad, sólo uno, justamente el carácter valioso en general, y que las especies de valor, los valores, no son propiamente diferenciaciones del valor como lo son las gradaciones del valor según la altura, sino que consisten en el enlace del carácter de valor con las clases de contenido cósmico. Son las índoles objetivas o los estados subjetivos generales los que constituyen las clases de valor" (citado por John F. Crosby, "The Idea of Value", *Alētheia* 1,2 -1977-, nota 61).

16. Cf. §55.

17. Cf. G.E.Moore, *Principia Ethica*, §2.

18. El que él defienda incansablemente la existencia de diversas clases de cosas buenas no quiere decir que reconozca varias especies de valor. Pues, si nuestra interpretación es acertada, Moore entendió que todas esas cosas son buenas en el mismo sentido.

19. Y acaso también una declaración explícita, pues ¿a qué puede referirse Platón cuando califica la belleza en sí de *μνοετιδής* (211b) sino a su carácter indiferenciado?

20. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, 175.

21. Cf. J.N.Findlay, *Axiological Ethics* (MacMillan and Co., London 1970), p.69.

22. Cf. el apartado (b) de este capítulo.

23. Cf. §70.

24. Cf. W.D.Ross, *The Right and the Good*, pp.151-2.

25. *Ibid.*, pp.152.

26. Cf. §32.

27. En lo sucesivo daremos por sobrentendida esta salvedad.

28. Cf. W.D.Ross, *Foundations of Ethics*, p.275. (En lo sucesivo, aludiremos a esta obra con la abreviatura *Foundations*).

29. *Ibid.*, pp. 270-1.

30. Cf. *Ibid.* p.284: "Será legítima la pregunta de si en cualquier situación dada es nuestro deber promover alguna buena actividad moral, o alguna buena actividad intelectual; y al decidir cuál deberíamos hacer tenemos que fiarnos de nuestra captación de los grados de bondad que pertenecen a cada una de ellas, la cual es muy falible".

31. Cf. W.F.R.Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1988²),

pp.46-7.

32. La coincidencia de este segundo sentido de "bueno" con la idea que Brentano se hacía de lo bueno en general es señalada por el propio Ross (cf. *Foundations*, pp.279ss.).

33. *Foundations*, p.284.

34. *Ibid.*, 282.

35. *Loc. cit.*

36. *Loc. cit.*

37. *Ibid.*, p.323.

38. El propio Ross no parece sentirse muy cómodo en esta postura, como revela el siguiente lugar, en el que se ve reducido a defenderse argumentando *ad hominem*: "Y si parece paradójico decir que una buena actividad moral es comparable con una buena actividad intelectual por lo que hace a la bondad, al menos no es una paradoja peculiar de la concepción que he expuesto; la teoría del utilitarismo ideal también la contiene, y añade la paradoja aún mayor de considerar que también el placer cae en la misma escala de bondad" (*Foundations*, p.284). Por cierto que el texto citado contiene una confirmación explícita de la interpretación de Moore que nosotros hemos ofrecido.

39. Esto lo ha mostrado magistralmente Max Scheler en *Formalismus*, pp. 35s.

40. Tómese "objetos" en un sentido muy amplio, pues pueden ser valiosos no sólo hechos o situaciones objetivas, sino también cosas, personas, procesos físicos, acciones, deseos, etc.

41. Cf. W.D.Ross, *The Right and the Good*, pp.104-5, 121-2.

42. Cf. §90.

43. En las *Confesiones* de San Agustín, por ejemplo.

44. ésta es la opinión puesta por Unamuno en boca de Augusto Pérez.

45. No tiene sentido sostener que la bondad de una acción, por ejemplo, depende, entre otras cosas, de su bondad.

46. M.Scheler, *Formalismus*, p.44.

47. Contra la escisión del valor y la naturaleza descriptiva del objeto han protestado a menudo los filósofos del valor. En la última parte del ya citado estudio *The Idea of Value* subraya el profesor Crosby la profunda unidad entre el valor y el ser. Y en su artículo "Lo que no sabemos acerca de los valores" advierte Roman Ingarden: "El valor es siempre una cierta superestructura

que se eleva sobre el cimiento de lo que tiene valor, pero una superestructura que, si el valor es genuino, no es parasitaria respecto al objeto, una superestructura que no le es injertada o impuesta o prestada al objeto desde fuera, sino que brota del propio ser del objeto" (p.115 de la versión alemana).

Capítulo Octavo

El valor en general (continuación)

§60. (c) Cuando hablamos de valor no nos referimos exclusivamente ni ante todo a cualidades concretas exhibidas por objetos reales, sino que a menudo tenemos puesta la mira en el valor como objeto ideal.

En concordancia con esta distinción entre el valor real y el ideal, cabe dividir nuestra vida anímica en dos sectores, según que las vivencias que en ellos encontramos se refieran a un valor concreto o a una especie de valor. Esta primera división de los actos referidos a valores se cruza con otras muchas, de suerte que la conciencia universal del valor -en la que ahora queremos centrarnos- exhibe gran variedad de actos diversamente cualificados. En ocasiones se da una alusión meramente conceptual al valor ideal, como ocurre por ejemplo cuando entendemos el juicio "más vale honra sin barco que barco sin honra" sin que intervengan representaciones intuitivas que corroboren lo meramente entendido. Mas otras veces la consideración de un valor particular nos permite captar lo esencial de su índole, de suerte que la mención universal se recubre sin resto con la intuición de lo mentado.

La conciencia del valor como idea se divide, desde otro punto de vista, en actual y sobreactual. En el primer caso se trata de vivencias de duración variable que destacan en el primer plano de nuestra vida consciente. En el segundo, de actitudes de fondo que definen nuestra personalidad y colorean la totalidad de nuestra existencia. A menudo se dan ambas cosas a un tiempo. Retomemos un ejemplo ya considerado: el del pintor que camina en busca de un motivo. De él dijimos que le mueve la sed de belleza, un estímulo interior que, sin duda, no se refiere a un objeto particular,

sino a una esfera de objetos o, mejor aún, a lo que ellos tienen en común. Pero da toda la impresión de que en un caso así hemos de distinguir la sed de belleza que el artista siente *hic et nunc* y de la que es perfectamente consciente, del compromiso radical con la belleza que define su vida y guía todos sus pasos. (Dietrich von Hildebrand ha sostenido que la columna vertebral de toda virtud es, justamente, una respuesta sobreactual a un ámbito de valor.)

Ya señalamos, por otra parte, que nuestro comercio con el mundo del valor no se limita a la vida representativa, sino que se extiende asimismo a nuestra vida tendencial o conativa. La realidad de ciertas tendencias que se dirigen a valores sin mediación de contenidos representativos se pone de manifiesto en ciertos "fenómenos de cumplimiento", en los que el encuentro con un objeto valioso sacia una necesidad largo tiempo presente, pero hasta entonces ignorada¹. Pues bien, también cuando el valor en cuestión es universal y no particular —piénsese en un adolescente que descubre el valor de la poesía y decide vivir sólo para ella— es forzoso suponer una tendencia que, si bien era ciega, poseía una orientación definida hacia esa cualidad general².

§61. Podemos dar por sentado, pues, que numerosos fenómenos representativos y conativos se refieren a valores universales. Y en la medida en que somos capaces de representarnos intuitivamente estos objetos y de juzgar de ellos con evidencia, su objetividad está más allá de toda duda. Por otra parte, hemos sostenido que los valores son los géneros y especies de los valores reales, y que se ordenan en árboles de Porfirio de modo similar a como lo hacen los colores, por ejemplo. Sin embargo, contra este modo de pensar se elevan dos objeciones que nosotros discutimos a continuación.

La primera hace pie en aquellos casos en que es difícil determinar la filiación esencial de un valor particular o de una clase de valores; y concluye de esta supuesta anormalidad lógica

que a los términos generales de valor les corresponde únicamente una significación difusa e imprecisa que imposibilita pasen a formar parte de juicios que aspiren a expresar verdades necesarias.

Para podernos hacer cargo de la naturaleza de esta objeción, acudamos a los casos que le dan vida. Es cierto que los términos de valor con los que calificamos las acciones y actitudes humanas, por ejemplo, no dividen limpiamente a éstas en clases perfectamente disjuntas. No sabemos si tener un cierto comportamiento por humilde o por servil; en otra ocasión no está claro si hemos de hablar de prudencia o de cobardía; no estamos ciertos de si alguien se ha comportado con esplendidez o si es un manirroto. Y si pasamos de los casos particulares a los generales, encontramos una situación semejante: ¿es la valentía un valor ético o estético?, ¿se subordina lo cómico a lo estético, o forma una categoría independiente?

Sin embargo, la dificultad que reviste el intento de situar ciertas cualidades percibidas en el mapa conjunto del valor no conmueve nuestra fe en su objetividad. En realidad, la dificultad señalada no es una peculiaridad exclusiva del valor, sino que se presenta en muchos otros ámbitos. Lo ha mostrado Edmund Husserl en el §27 de su Primera Investigación Lógica, donde distingue entre expresiones exactas y vagas. Ejemplos de las primeras son todas las expresiones que aparecen en las teorías y leyes puras. Así, el sentido del término matemático "parábola" está definido de manera absolutamente precisa, de suerte que, dada una función cualquiera, cabe determinar taxativamente si se trata o no de una parábola. Frente a las expresiones de este tipo se encuentran las vagas, entre las que se cuentan casi todos los términos de la vida corriente. Las expresiones vagas no poseen un sentido claramente definido ni, correlativamente, una extensión que se recorte limpiamente ante nuestros ojos. El sentido de estas expresiones se orienta por referencia a casos paradigmáticos, como se advierte con particular claridad en el caso de los

colores. Los matices fenoménicos cromáticos se ordenan en una serie continua, en la que destacan, a modo de hitos, algunos casos típicos fácilmente identificables. Y es la relativa proximidad o lejanía de estos puntos de orientación lo que nos permite distinguir confines dentro del continuo cromático y darles el nombre del matiz que los preside. Pero las lindes así establecidas son borrosas y el procedimiento descrito da lugar a zonas de tránsito de difícil filiación —es un fenómeno conocido que no siempre somos capaces de clasificar los matices de color que vemos.

Una situación parecida la encontramos, como se dijo, en la inmensa mayoría de los términos que forman el lenguaje corriente² (no siempre es fácil distinguir un libro de un folleto, un camino de un sendero, un río de un arroyo, etc.; en esta dificultad se funda la antigua paradoja del montón de trigo). Y como esto vale también para los términos de valor, precisa ahora que nos preguntemos por las consecuencias de esta característica del lenguaje para las pretensiones científicas de la Axiología.

Es cierto que el lenguaje corriente, incluidos los predicados de valor, adolece de vaguedad crónica. Pero las palabras no son las cosas, ni es el lenguaje nuestro único acceso a éstas o el más originario. La realidad está dada a la intuición, y ésta ha de dar la pauta sobre la que forjemos conceptos científicos. Todo matiz de color que se nos ofrezca a la vista exhibe su índole peculiar con absoluta exactitud, independientemente de si poseemos un nombre que le sea privativo o de si somos capaces de decidir a qué caso paradigmático se asemeja más; independientemente también de toda posición de existencia del objeto que lo exhibe. Pero si está dado un matiz de color, entonces también lo está el sentido preciso en que utilizamos un término vago al juzgar que ese matiz es rojo o azul o verde. Quiere decirse que la vaguedad es una característica del lenguaje (debida al mecanismo económico por el que éste se rige) y no de la realidad que se ofrece a la intuición. Y en principio está

dado el camino para subsanar esta deficiencia: nada impide a Funes el Memorioso dar un nombre distinto a cada matiz último de color que perciba. Y lo dicho acerca de los colores es de aplicación *mutatis mutandis* para los valores. Como Husserl señala, no vacila aquí el significado de los términos, sino el significar.

§62. Habíamos anunciado dos objeciones a la Ontología del valor bosquejada en los párrafos 48 y 49; vamos, pues, con la segunda, que fue formulada reiteradamente por Nicolai Hartmann. Este filósofo reconoce a los valores el carácter ideal que nosotros les hemos otorgado, pero niega que guarden con la esfera real la misma relación que los objetos ideales de que se ocupan la Matemática, la Lógica y el análisis teórico de esencias.

Una demostración geométrica llevada a cabo sobre un triángulo dibujado en una pizarra puede darnos a conocer una propiedad esencial de esa figura geométrica, por ejemplo que está inscrita en un circunferencia. Parecidamente, la reflexión sobre una volición concreta nos permite conocer determinaciones esenciales del querer, como que lo querido ha de ser un objeto temporal. Las verdades así descubiertas no se agotan en los casos presentes, sino que valen, respectivamente, de "triángulo" y "volición" como especies ideales, y, por ello, tienen carácter de leyes a las que se someten todos los individuos que presentan la estructura esencial de un triángulo o una volición. Lo que caracteriza a la mayor parte de las esencialidades (*Wesenheiten*) es, pues, "que todos los casos reales que según su especie caen bajo ellas, se hallan realmente de acuerdo con ellas y están dominados por ellas. Se comportan como leyes a las que lo real está plenamente sometido"⁴. No así los valores, dice Hartmann, pues los casos reales no se rigen necesariamente en conformidad con ellos. Los valores constituyen el criterio que nos permite juzgar valiosa o disvaliosa la realidad, pero no determinan ésta del modo unívoco como lo hacen los demás objetos ideales. No pueden, por tanto, considerarse categorías de la realidad⁵. Esto se echa de ver con

especial claridad, según Hartmann, en el caso de los valores morales: no cabe duda de que la generosidad o la valentía son valiosas, pero de ahí no se sigue que de hecho sean practicadas por todo el mundo en todos los casos. La consecuencia gnoseológica no se hace esperar: a diferencia de lo que ocurre con las demás especies ideales, no se puede conocer los valores ideales abstrayéndolos de los casos concretos, pues éstos no han de ser siempre valiosos; y para distinguir qué casos forman el fundamento adecuado de la abstracción ideadora sería preciso poseer ya la idea del valor, que es lo que nos falta.

En los párrafos iniciales del capítulo anterior, al introducir tentativamente consideraciones relativas a la Ontología del valor, nos hemos valido de la analogía con las cualidades cromáticas. Semejante proceder delataba nuestra convicción de que los colores ideales guardan con los individuos reales de color la misma relación que guardan las especies de valor con los valores portados por bienes concretos. Pues bien, esta analogía es justamente lo que rechaza Hartmann al negar que los valores sean categorías a cuyas leyes están sometidos los casos reales. Y nosotros consideramos esa negativa como una objeción de la que hemos de defendernos.

De entrada la distinción entre valores ideales y categorías parece arbitraria, por cuanto no se aprecia una diferencia esencial en la relación que unos y otros guardan con la esfera real. Del mismo modo que las leyes de la Geometría valen para todas las figuras geométricas concretas, las conexiones esenciales descubiertas por la Axiología rigen la esfera entera del valor concreto. Así, si es cierto que la virtud vale más que el conocimiento, entonces cualquier acción virtuosa valdrá más que un profundo atisbo intelectual; y si es verdad que los valores morales son valores personales, entonces todo valor moral concreto habrá de ser portado por un ser personal o por sus actos. Frente a estas evidencias, las consideraciones hechas por Hartmann parecen retroceder y perder fuerza. Ciertamente que la

realidad no siempre es valiosa; que nuestras acciones, por ejemplo, no siempre son virtuosas. Pero deducir de este hecho que las leyes axiológicas no gobiernan los fenómenos concretos de valor, resultaría tan injustificado como negar validez a las leyes que la Geometría establece para el triángulo, fundándonos para ello en la circunstancia de que no todas las superficies reales son triangulares; o como negar universalidad a las leyes categoriales de la volición establecidas por la descripción psicológica, alegando que no todos nuestros actos son voliciones. No por ser en parte disvaliosa testimonia la realidad contra la concepción de los valores como categorías, sino que, en la medida en que es disvaliosa, hemos de decir de ella que cae bajo otras categorías, a saber: las de los disvalores correspondientes.

Con todo, un examen más atento del sistema de Hartmann revela que haríamos mal en despachar sumariamente su objeción una vez comprobada su escasa plausibilidad inicial. Existe, en efecto, un aspecto del mencionado sistema que no hemos considerado aún y que posee decisiva importancia en este contexto. Nos referimos a la tesis de que, a pesar de su independencia respecto a su ser conocidos y a su estar realizados (independencia compartida con las demás esencialidades), los valores no son indiferentes a su grado de realización⁴. Los valores "se oponen" a la realidad disvaliosa, a los valores "les urge" encarnarse. Por descontado que los valores, en la medida en que son entidades ideales, precisan de una subjetividad que perciba su pretensión hegemónica y colabore a extender su dominio de la realidad. La función de los valores es entonces la de mostrar un camino o inspirar un esfuerzo. Ahora bien, es de la mayor importancia no perder de vista que la no-indiferencia de los valores frente a la realidad no la entiende Hartmann en sentido puramente metafórico (como si la hubiésemos trasladado de los sujetos capaces de tendencias reales a los valores que los inspiran). Todo lo contrario: son los valores mismos los que, de una manera misteriosa pero real, se rebelan contra la realidad o la sancionan.

Esta dimensión tendencial intrínseca al valor ideal parece arrojar alguna luz sobre las razones en que se funda Hartmann para negar el que los valores sean categorías (como lo son las demás esencias ideales). La clave está en advertir que la aspiración hegemónica es una dimensión constitutiva e irrenunciable de los valores. A diferencia de otras entidades ideales, los valores no sólo establecen que si un objeto cae en su dominio (si es bello, por ejemplo), entonces ha de sujetarse a ciertas leyes esenciales, sino que exigen que todos los objetos caigan en su dominio (que todos sean bellos, en este caso). La realidad, en la medida en que nunca es plenamente valiosa⁷, nunca satisface plenamente lo prescrito por los valores, razón por la que no cabe considerar a éstos categorías de aquélla.

Esta misma relación esencial puede ser descrita desde la perspectiva gnoseológica: si quisiéramos elevarnos a la contemplación de los valores ideales partiendo de la consideración de los casos reales, llegaríamos a captar, quizá, las diversas cualidades de valor; pero nos pasaría forzosamente inadvertida una dimensión axiológica esencial: la peculiar pujanza o pretensión absolutista de los valores, que no se sacia con menos que con el dominio universal. De ahí que la contemplación del valor ideal no sea resultado de un movimiento intelectual que arranque del contacto receptivo con el valor concreto. A juicio de Hartmann, sólo la reflexión sobre la activa toma de posición emocional a favor o en contra del espectáculo que nos hace frente abre el paso al conocimiento del valor⁸.

A Hartmann no le pasa inadvertida la paradoja que encierra el atribuir a entidades ideales una efectiva tendencia a realizarse. Mas esto no le lleva a abandonar esta pieza teórica junto con todas sus implicaciones, sino que entiende la dificultad como síntoma de la necesidad de ampliar nuestro aparato conceptual para atrapar lo específico del valor. Concretamente, la reflexión sobre la peculiar relación de los valores ideales con la realidad trae a primer término el deber-ser como modalidad específicamente

axiológica irreducible a las modalidades ontológicas". Y a la inversa: la concepción del deber ser como modalidad del ser de los valores da expresión a la presunta vocación universalista encerrada en la dimensión tendencial de los valores ideales.

Tirando del hilo de la no-categorialidad de los valores hemos hecho comparecer varias de las tesis principales del sistema de Hartmann: la pujanza o tendencia a realizarse propia del valor, el deber-ser como modalidad axiológica, la concepción emotivista del conocimiento de los valores. Sobre todos estos extremos tendremos algo que decir. En el Capítulo Décimo, cuando expongamos la concepción del conocimiento de los valores de Hildebrand -a la que nos sentimos particularmente cercanos-, haremos alguna observación crítica hacia la concepción defendida por Hartmann. Y en el último capítulo de este trabajo, al hacer el balance de los méritos de la ética del valor, nos detendremos en la decisiva cuestión del parentesco de las nociones de deber y valor. Por ahora nos ocuparemos únicamente de la supuesta tendencia a realizarse propia del valor como entidad ideal.

Si los valores están o no habitados de la pujanza por encarnarse que Hartmann les atribuye, es cosa que sólo se puede decidir contemplando directamente los fenómenos aludidos. Por nuestra parte, hemos de decir que, por más que reflexionamos sobre la esencia del valor, no logramos vincular ninguna intuición al concepto de la presunta pujanza de los valores ideales. Antes bien, constatamos en las descripciones de fenómenos axiológicos que ofrece Hartmann un continuo e injustificado desplazamiento hacia el polo objetivo de la relación intencional de elementos que a todas luces corresponden sólo al polo subjetivo. Considérese el siguiente texto:

...los valores no se enfrentan a lo disvalioso de manera indiferente o inerte; antes bien, tienen una manera muy peculiar de negarlo. Esta negación no tiene nada que ver con la negación teórica. No

tacha la realidad de lo negado, sino que es más bien un no reconocer a pesar de la realidad, un aniquilar en la intención. Igualmente se da en la afirmación de lo valioso que no es real un crear en la intención, una pujanza hacia la realidad.¹⁰

En este tipo de descripciones hay que aplaudir el que se sitúe en el lado objetivo el principio motivador o inspirador de la actividad tendencial. Pero el que se atribuya la tendencia misma al valor nos parece completamente desafortunado. No cabe duda de que la contemplación del contraste entre una situación real disvaliosa y la situación óptima posible puede motivar una reacción subjetiva. Pero la personificación explícita de los valores que aquí se presupone —y que se reitera en las páginas sucesivas¹¹— está refida con la naturaleza del valor, sobre todo con su condición ideal. Y dado que no somos capaces de señalar datos intuitivos que ilustren la supuesta tendencia de los valores, y que es en la siempre insatisfecha pretensión universalista de esa tendencia donde se funda la objeción de que los valores no son categorías, podemos considerar refutada esta objeción.

§63. (d) Al dirigir la mirada al universo del valor constatamos profusa diversidad material. Ello nos ha movido a hablar de diversas familias de valor, que se diferencian a su vez en multitud de matices. Vimos, por otra parte, que esta pluralidad le corresponde al valor como tal, es decir: independientemente de su realización en bienes concretos. Queremos ahora ocuparnos de un nuevo dato axiológico: la altura que aparece indisolublemente ligada a cada materia de valor —y ello tanto si nos referimos a una familia de valor cuanto si tenemos la mira puesta en un matiz último de ella.

La altura de un valor no es más definible que su materia o cualidad. Es objeto de intuición, de modo que para aclarar a qué nos referimos no hay sino señalar ejemplos donde ella sea

reconocible. Así, no sólo es claro que los valores estéticos son materialmente distintos de los de lo agradable, sino también que los primeros son superiores o, si se quiere, valen más que los últimos. Y si, cambiando la dirección de la mirada, nos volvemos a contemplar la satisfacción que unos y otros deparan al espíritu, apreciamos una diversidad que tampoco se refiere al aspecto material-cualitativo: constatamos que el gozo estético es mejor y más deseable que el sensible.

Es importante que nos hagamos cargo de la relación que guardan materia y altura de un valor. Es cierto que caben actos judicativos referidos a uno de estos aspectos del valor en exclusiva. Se trata en estos casos de menciones escuetas desprovistas de contenido intuitivo. Así, a veces afirmamos, fundándonos en un saber judicativo habitual, cosas tales como que la liberalidad parece bien en las personas o que el moscatel es la uva más sabrosa. En el primer caso mentamos una materia de valor y la declaramos positiva, pero sin atribuirle una determinada altura. En el segundo, aludimos a una relación entre la altura de diversos valores de lo agradable, pero sin traer a donación intuitiva las respectivas indoles materiales.

Cuando abandonamos las menciones escuetas y nos volvemos al conocimiento intuitivo de contenidos de valor, la situación cambia radicalmente. Mediando la claridad intuitiva, es por principio imposible que la altura o la materia de un valor se presenten en solitario. La belleza de una obra de arte no puede apreciarse sin advertir asimismo su altura. Y no nos referimos ahora a la resonancia emocional que la contemplación de un cuadro, por ejemplo, suscita en nosotros; no queremos decir algo así como "es imposible apreciar tanta belleza sin experimentar un sentimiento de elevación", aunque esto sea verdad. Nos referimos, antes bien, a un aspecto puramente objetivo del fenómeno axiológico.

Por descontado que la altura destaca con particular claridad

allí donde comparamos fenómenos de valor que difieren a este respecto. Pero sería erróneo dar en pensar que la altura es un producto de esa comparación, como si fuera captable únicamente al contraponer diversos valores.

Acaso la siguiente analogía contribuya a aclarar la posición de la altura dentro del fenómeno intuitivo de valor. En un sonido emitido por un instrumento musical cabe distinguir el tono reproducido ("fa", digamos) del timbre peculiar del instrumento que produce ese sonido (un violín, pongamos por caso). Es evidente que no cabe oír un sonido que no posea un determinado tono y un preciso timbre. Y es claro, por otra parte, que la mejor manera de hacer ver la diferencia de estos dos aspectos es hacer variar alternativamente cada uno de ellos dejando el otro intacto (es decir, tocar varias notas con el violín, o bien tocar la misma nota con distintos instrumentos). Pues bien, altura y materia de un valor se comportan análogamente a tono y timbre de un sonido: son aspectos solidarios de todo fenómeno axiológico.

Pero para que una analogía no pierda su eficacia debemos tener claro en qué coinciden sus términos y en qué se diferencian. Las relaciones entre altura y materia de un valor, por una parte, y tono y timbre de un sonido, por otra, coinciden en ser relaciones de no-independencia: cada uno de esos datos se presenta a la intuición en todos los casos formando bloque con su dato correlativo, si bien son mentables conceptualmente por separado. Además, todos los datos mencionados se dan por sí mismos, sin necesidad de comparación, si bien ésta resulta a menudo clarificadora. Pero esas dos relaciones presentan asimismo una notable diversidad: mientras cualquier timbre instrumental es combinable por principio con cualquier tono, es de la esencia de cada materia de valor poseer una altura precisa e intransferible. La altura de un matiz de valor echa raíces en la índole de éste: no le acompaña casualmente, sino por necesidad estricta e inteligible.

§64. Ha llegado el momento de saldar una deuda largo tiempo aplazada. En el párrafo 46 afirmábamos que es posible identificar relaciones necesarias en la naturaleza intrínseca de las cualidades de valor. A esas alturas de la exposición, semejante anticipo resultaba forzosamente opaco, pues aún no habían sido distinguidos los aspectos del valor que son términos de las presuntas relaciones esenciales. Pero la verdadera dificultad la planteaba la tesis de Moore de que sólo lo simple, lo que no consta de partes, es indefinible. ¿Cómo avenir nuestra insistencia en el carácter indefinible de las cualidades de valor con la pretensión de identificar en ellas partes vinculadas por relaciones necesarias? El ulterior progreso de nuestra investigación ha servido para confirmar la existencia de tales partes. Nos referimos, por supuesto, a la altura y la materia como aspectos constitutivos de todo fenómeno axiológico. A la vista de este resultado, parece imponerse la necesidad de desdecirnos de nuestra tesis de que los valores son indefinibles. Sin embargo, una consideración más atenta del caso mostrará que esto supondría un error.

Cuando leemos detenidamente los párrafos 6 a 10 de *Principia Ethica*, donde Moore afirma que *good* es indefinible, advertimos que el filósofo cantabrigense tiene in mente dos criterios esenciales que pertenecen a órdenes distintos, pero que, al parecer, se implican. Un criterio es el de la simplicidad, otro el de la originalidad o irreductibilidad. El primero se aplica a las cosas que intentamos definir, y las divide en definibles o indefinibles según consten o no de partes. El segundo criterio (que tiende a pasar inadvertido ante el protagonismo del primero) se refiere, en cambio, a nuestro conocimiento de las cosas cuya definibilidad se considera. Desde esta segunda perspectiva, un contenido es indefinible si no puede ser entendido a partir de otro, es decir, si sólo mediante una intuición propia podemos acceder a él y, así, aprender el significado de la palabra que lo nombra². Indefinibles serían, en este segundo sentido, lo que la fenomenología denomina *Urphänomene*.

Que Moore considera equivalentes estos dos criterios, es cosa que ya anuncia implícitamente el uso indistinto de los términos "idea" y "objeto" en el párrafo 6 de Principia Ethica¹³, y que se confirma en el decisivo pasaje del párrafo 8 donde Moore precisa en qué sentido entiende él la indefinibilidad de "bueno":

... cuando definimos caballo podemos querer decir algo mucho más importante. Podemos querer decir que un cierto objeto, que todos conocemos, está compuesto de cierta manera: que tiene cuatro patas, cabeza, corazón, hígado, etc., etc., dispuestos todos ellos en relaciones precisas. Es en este sentido en el que niego que bueno sea definible. Digo que no está compuesto de partes por las que podamos sustituirlo en nuestras mentes cuando pensamos acerca de él. Podríamos pensar acerca de un caballo igual de clara y correctamente si pensáramos todas sus partes y su disposición en vez de pensar el todo; podríamos pensar de esta manera, digo, en qué se diferencia un caballo de un mono igual de bien e igual de acertadamente que lo hacemos ahora, sólo que no tan fácilmente; sin embargo, no hay nada en absoluto con que pudiéramos sustituir bueno; y eso es lo que quiero decir cuando digo que bueno es indefinible.

Por nuestra parte, al proclamar la indefinibilidad del valor, la hemos entendido exclusivamente en el segundo de los sentidos mencionados (cf. §44). Ahora bien, si tiene razón Moore al tomar la simplicidad (del objeto) y la insustituibilidad¹⁴ (del pensamiento) como criterios equivalentes, una de dos: o habremos de reconocer la simplicidad del valor, o habremos de negar que sea indefinible en ningún sentido. Todo depende, pues, de la supuesta implicación de simplicidad e insustituibilidad -acerca

de la cual todavía no nos hemos pronunciado.

Parece claro que todos los contenidos que son indefinibles en el primer sentido lo son también en el segundo, es decir, que lo simple es siempre insustituible en el sentido explicado. La reflexión sobre el ejemplo del color amarillo, propuesto por Moore, parece confirmar que nos hallamos frente a una ley de esencia. En cambio, no es verdad -y aquí está la clave del problema- que todo lo insustituible sea simple. La razón de ello es que existen objetos complejos todas cuyas partes son peculiares y exclusivas de esos objetos, de suerte que toda toma de contacto con una de las partes exija ineludiblemente la intuición del todo correspondiente. Veamos primero el caso contrario: "triángulo amarillo" es una noción compleja que no es insustituible, pues cabe aprender esas dos nociones por separado (por ejemplo, mirando un triángulo rojo y un cuadrado amarillo) para luego fundirlas. En cambio, toda cualidad de valor es un objeto complejo y, sin embargo, insustituible; pues las dos partes aquí implicadas -altura y materia- son siempre distintas y exclusivas de cada fenómeno de valor, y aparece cada una de ellas tan sólo formando bloque con la otra. Hemos de insistir en que no "se vale" a secas, sino que se vale, siempre y sin excepción, de una cierta manera y en una cierta medida; y en que ni la materia ni la altura del valor son combinables a discreción: entre el conjunto de las materias y el de las alturas, si puede hablarse así, existe una relación estrictamente biunívoca. Por ello, no tiene sentido el intento de captar alguna de las dos partes esenciales del fenómeno de valor en otro contexto que en ese mismo fenómeno. (Más en particular, es absurdo entender la altura del valor como noción aritmética. Ello nos permitiría acceder a ese dato en cualquier contexto cuantitativo, pero sabemos que con ello traicionaríamos la inconmensurabilidad propia de las distintas familias de valor. La altura es, pues, un fenómeno específicamente axiológico.)

Una vez mostrado que la simplicidad y la insustituibilidad no

son convertibles -contra lo que pensó Moore-, ya no ofrece dificultad nuestra afirmación de que los valores son indefinibles. El límite de la definibilidad -tal como nosotros empleamos este término- está en la necesidad de intuir los contenidos del caso. Pero esta necesidad de ser vistos, caso de que se quiera acceder a ellos, nada tiene que ver con la simplicidad o complejidad de los contenidos, sino únicamente con la posibilidad o imposibilidad de intuirlos en otras combinaciones.

§65. Nuestra concepción del conocimiento de la altura del valor se separa ostensiblemente de la de Max Scheler, si bien existen puntos de contacto con ella.

Scheler subraya acertadamente la independencia de nuestro conocimiento de las relaciones jerárquicas de valor respecto a la esfera conativa en general: captar la altura de un valor no es lo mismo que tender a él desiderativa o volitivamente, ni lo implica siquiera. La altura del valor es, pues, objeto de un acto puramente cognoscitivo.

Es contraria a los hechos, en cambio, la opinión de Scheler según la cual la altura del valor es captada en actos peculiares de preferir y postergar (*Vorziehen und Nachsetzen*), que él distingue de los sentimientos (*Gefühle*) por los que accedemos a las materias de valor. Como han puesto de manifiesto nuestras descripciones anteriores, materia y altura son aspectos solidarios del fenómeno axiológico, de suerte que no cabe pensar en actos intuitivos que los capten por separado. De aquí se desprende, a su vez, la falsedad de otros dos elementos de la concepción de Scheler. En primer lugar, no es verdad que haya de estar mentada, siquiera vagamente, una pluralidad de valores para que comparezca el dato de la altura¹²; pues al captar intuitivamente un valor aprehendemos ipso actu su altura. En segundo lugar, se ha de desestimar la afirmación de que los sentimientos de valor se fundan en actos de preferir y postergar,

pues ya hemos visto que la relación de sus respectivos contenidos es la de copertenencia, no la de fundación.

En realidad, la posición de Scheler en punto al preferir y al postergar no sólo es rechazable por contraria a los hechos, sino que ni siquiera satisface el requisito inmanente de coherencia. Tan pronto se justifica el supuesto papel fundante de esos actos atribuyéndoles el ensanchamiento del dominio de valores que luego pueden ser sentidos por un individuo¹⁶, como se invierte esa relación de fundación¹⁷, o se reserva la función de fundamento a un linaje nuevo de vivencias: los actos de amor y odio¹⁸.

§66. Más interés que la teoría de Scheler acerca del preferir y postergar ofrece su examen de los nexos aprióricos entre la altura del valor y otras características esenciales del dominio axiológico. El interés de esta pieza teórica no depende —como equivocadamente entiende Hartmann¹⁹— de la mayor o menor utilidad de esos nexos aprióricos como medida para calibrar la altura de un matiz de valor, pues ésta se ofrece únicamente a la intuición y no se puede deducir de ningún otro dato. Se trata más bien de una averiguación que posee importancia por sí misma y, además, nos permite comprobar hasta qué punto es fértil la perspectiva axiológica para la aclaración de cuestiones prácticas decisivas. Por último, el establecimiento de leyes esenciales que gobiernan el diverso comportamiento de los valores en función de su altura ratifica en distintos frentes nuestra creencia en la diversidad específica del valor.

Scheler considera estas cinco leyes de esencia: los valores son más altos (i) cuanto más duraderos, (ii) cuanto menos fraccionables, (iii) cuanto menos fundados en otros valores, (iv) cuanto más profunda sea la satisfacción que deparan y (v) cuanto menos relativos a la constitución de quien los aprecia. Nuestra tarea consistirá en someter a prueba la validez de estas presuntas leyes. Podemos anticipar el resultado de este examen.

Cuatro de las leyes reseñadas nos parecen plenamente objetivas. Más aún: se implican y corroboran unas a otras en tal medida que en ocasiones es difícil apreciar la diferencia de las situaciones objetivas a que se refieren. Por contra, nos veremos obligados a rehusar validez a la tercera de las leyes mencionadas.

La primera ley enunciada por Scheler sienta que los valores son más altos cuanto más duraderos. Obsérvese que no se habla aquí de bienes, sino de valores propiamente. Por tanto, la duración (Dauer) no ha de entenderse en el sentido de tiempo físico. La duración es, más bien, el dato fenoménico cualitativo del grado de desligamiento de un valor respecto a la dimensión temporal de su ser real, el dato de su elevación sobre la determinación empírica del ahora -y ello con independencia de la efectiva duración objetiva del portador del valor. La perdurabilidad de un valor se transmite, además, a los actos subjetivos que se enderezan a él o en él se inspiran. Scheler propone el caso del amor: tanto en la persona amada como en el acto de amarla comparece el dato de la duración. El amor ignora plazos, pues tiene vocación de eternidad. Nada de esto vale para los valores de lo agradable a la sensibilidad. Estos están máximamente ligados a las particularidades del presente, de suerte que no cabe un compromiso incondicional con ellos. Ni pueden deparar la alegría duradera a que alude el Endymion de Keats:

A thing of beauty is a joy for ever:
Its loveliness increases; it will never
Pass into nothingness; but still will keep
A bower quiet for us, and a sleep
Full of sweet dreams (...)

Las últimas consideraciones nos acercan de manera natural a una nueva ley: la que dice que la altura de un valor es directamente proporcional a la profundidad de la satisfacción que él depara: en el entendido de que la satisfacción que va

aparejada a un sentimiento de valor es más profunda que la que acompaña a otro sentimiento cuando la primera es independiente de la segunda, pero no a la inversa. Scheler menciona a este respecto el hecho notable de que los placeres sensibles y las diversiones o entretenimientos externos sólo nos satisfacen a condición de que sea satisfactoria nuestra relación con los valores más altos. Y en su discusión del problema del eudemonismo observa, complementariamente, que los dolores y contrariedades periféricos no conmueven la felicidad profunda del virtuoso²⁰.

Los valores que deparan una satisfacción menos profunda (es decir, más dependiente en el sentido indicado) se encarnan en portadores extensos, y son conocidos mediante sentimientos localizados, por vagamente que sea, en el cuerpo del sujeto. El carácter agradable se presenta extendido en el vino, por ejemplo, y el sentimiento de agrado se extiende a su vez por los órganos gustativos. La situación cambia cuando atendemos a valores que deparan una satisfacción más profunda. Así, los valores estéticos se dan frecuentemente —aunque no siempre²¹— en objetos extensos; pero no tiene sentido afirmar que son extensos también los sentimientos de valor correspondientes. Y la diferencia respecto a los valores de lo agradable es más acusada aún en los casos de la experiencia científica y religiosa. Pues bien, es en fenómenos como los descritos donde se inspira Scheler para enunciar esta nueva ley: que un valor es más alto cuanto menos participen los bienes correspondientes y las vivencias que los captan del carácter extenso.

El que algunos valores se realicen necesariamente en bienes extensos (que no en vano se denominan bienes materiales) tiene por consecuencia que quepa formular de otras maneras alternativas el mismo hecho fundamental que se acaba de enunciar. Diremos entonces que un bien es tanto más alto cuanto menos dependa su valor de la dimensión cuantitativa del portador; o que es tanto más alto cuanto más sujetos puedan disfrutarlo sin que haya necesidad de fraccionarlo, y por tanto cuanto menos propicie el

conflicto de intereses.

El grado en que nuestro contacto con los valores esté mediado por modificaciones de nuestra sensibilidad o de nuestro sentimiento vital, constituye una nueva diferencia axiológica que, según la última ley que queremos considerar, guarda relaciones esenciales con la estructura jerárquica del ámbito del valor. En efecto, el que los sentimientos de agrado atraviesen el filtro de la sensibilidad tiene por consecuencia la peculiar referencia de los valores de esta esfera a la índole particular de la estructura periférica del sujeto. Parecidamente, los sentimientos vitales (como la sensación de vigor o de salud) poseen una clara coloración subjetiva, bien que atenuada por su mayor indeterminación local. En cambio, la contemplación de una obra de arte nos permite acceder a un orden de valores que se presentan enteramente desligados de nuestros estados sensibles y de nuestro sentimiento vital. Y es que el valor estético —y más aún el ético— reposa en sí mismo de una manera inédita en otros órdenes de valor. Si denominamos a este desligamiento de las condiciones subjetivas "carácter absoluto", podemos generalizar lo expuesto con el siguiente principio: los valores son más altos cuanto más absolutos.

Hasta ahora hemos pasado revista a cuatro de las cinco leyes esenciales que, según Scheler, definen la relación de la altura de un valor con otras características suyas, y hemos intentado subrayar la profunda solidaridad de esos cuatro principios. El quinto, en cambio, hemos de rechazarlo, pues no resiste la confrontación con los hechos. Scheler afirma que cuando un valor funda otro (esto es: cuando el fundado puede darse sólo a condición de que esté dado el fundante), el valor fundante es el más alto de los dos, y ello por ley de esencia. Semejante tesis la ilustra el pensador alemán con el ejemplo del valor de lo útil, es decir, el valor que exhiben ciertos medios en tanto que adecuados para alcanzar ciertos fines. En la medida en que el valor de un medio nunca está dado con independencia del valor del

fin, es claro que el valor de lo útil es un valor fundado. Y como no es menos claro que el fin siempre ha de ser más valioso que los medios, este ejemplo parece confirmar el parecer de Scheler. Ahora bien, generalizar a partir de este solo caso resulta injustificado, como pone de manifiesto la reflexión sobre los casos de valor moral. Consideremos la virtud de la generosidad. Es evidente que no se puede entender ésta si no se capta el valor de ciertos bienes, a los que la persona generosa es capaz de renunciar en beneficio de otros; nunca admiramos a quien renuncia a lo disvalioso o a lo indiferente. Y puesto que el dato del valor moral de la virtud presupone el del valor de aquello a que se renuncia (dinero, por ejemplo), diremos que el primero está fundado en el segundo. Ahora bien, no cabe duda de que la virtud posee un valor más elevado que el dinero, y que, por ello, el principio propuesto por Scheler no es una ley de esencia a la que se sujete la esfera del valor en su conjunto.

§67. No cabe duda de que la altura del valor es un dato que desempeña una función muy señalada en la vida moral. Calificamos a las personas en conformidad con la mayor o menor altura de los valores que ahorman su "actitud fundamental". No es casualidad que hablemos "de sentimientos elevados" o, por el contrario, de un ser "rastrero o bajo". Por otro lado, en numerosas ocasiones en que reflexionamos sobre nuestro ulterior modo de proceder tenemos la impresión de que es la diversa altura de los valores realizados por las distintas acciones posibles lo que decide de la moralidad de nuestro comportamiento. Así, parece mal dedicar una parte excesiva de nuestro tiempo o dinero a procurarnos rebuscadas satisfacciones culinarias; y lo parece porque hay otros fines más valiosos (más altos).

Al tiempo que reconocemos la relevancia moral de la altura del valor, hemos de advertir del peligro que supone el considerarla aisladamente, es decir, desvinculada del dato de la materia del valor. Por lo general, esta escisión ocurre en aras de la funcionalización consecuencialista del pensamiento moral: el

olvido de la peculiaridad material de los distintos valores favorece la ilusión de su conmensurabilidad y provee un criterio para la decisión ética. Mas semejante criterio sólo nos entrega una imagen desfigurada de la esfera moral; pues lo decisivo aquí es la medida en que nos adhiramos íntimamente al valor realizado, cosa imposible si reducimos éste a (la versión aritmética de) su altura.

Es importante advertir que la creencia en la conmensurabilidad de los valores -creencia que está a la base de todo cálculo utilitarista- está vinculada a una cierta concepción global del valor. Ahora bien, las tesis que caracterizan esa concepción -a saber, (1) nominalismo axiológico y (2) univocidad del valor- han sido rechazadas en los párrafos precedentes. Y, por otra parte, no es difícil identificar (3) los fenómenos concretos que parecen dar vida a la ilusión de la conmensurabilidad y mostrar su carácter engañoso.

(1) Con la expresión "nominalismo axiológico" nos referimos a toda concepción del valor que pretenda aclarar su naturaleza y sus implicaciones para la vida moral remitiendo únicamente a las cualidades de valor portadas por individuos reales, es decir, ignorando la naturaleza ideal del valor. Es improbable que quien reconozca la índole ideal de las cualidades de valor dé en interpretar su diversa altura en términos de proporciones aritméticas, estableciendo juicios del tipo: "la belleza es tres veces más admirable que el valor hedónico". En cambio, es más comprensible -aunque igualmente inaceptable- que quien se ciña a la consideración de bienes reales, y dé en compararlos, llegue a creer en la verdad literal de una afirmación del tipo: "este vino es dos veces mejor que aquél".

(2) Que la tesis de la conmensurabilidad de los valores no es ajena a la concepción del valor como predicado unívoco, es cosa que se echa de ver cuando reflexionamos sobre la naturaleza de la operación de calcular. Esta sólo es posible cuando los términos

del caso tienen una dimensión común. Tanto más fácil es incurrir en una "axiología de ábaco" cuanto más uniforme sea el aspecto que se atribuye al mundo del valor. No cabe duda de que quien cree, como Bentham, que sólo el placer es bueno estará más tentado a creer en la conmensurabilidad de los fenómenos singulares de valor que quien piensa que el valor se dice de varias clases de cosas, y éste, a su vez, más que quien piensa que se dice de ellas en diversos sentidos.

(3) Si bien es verdad que el nominalismo axiológico y la concepción del valor como propiedad unívoca allanan el camino de la pretendida conmensurabilidad del valor, no llegan a vencer el fiel del lado de esta teoría. Es más bien la falsa interpretación de ciertos fenómenos vinculados con la esfera del valor lo que parece fundar la plausibilidad del cálculo axiológico. (a) Así, el hecho ya mencionado de que los valores de la esfera de lo agradable y de lo útil se presenten sobre objetos extensos y medibles puede favorecer el espejismo de que esos valores -y no sólo los bienes que los portan- son mensurables. Decimos "una botella de vino" y creemos haber medido así el valor de ese objeto -que sería el doble del de media botella, etc. (b) De otro lado, también el hecho de que aquello que deseamos se nos presente siempre como valioso puede llegar a extraviarnos. Los deseos no sólo carecen de extensión -como objetos psíquicos que son-, sino también de cantidad: todo en ellos es cualitativo. Pero como su objeto es a menudo extenso, podemos fingir una medida para el deseo. Así, podemos estimar las dimensiones del hambre que tenemos tomando como medida la cantidad de comida que es precisa para saciarla. O también podemos fingirle una cantidad al hambre indicando el número de horas transcurrido desde la última comida. Y es claro que para quien malentienda la relación entre valor y deseo -creyendo, por ejemplo, que éste funda aquéllas pseudomediciones del deseo redundarán en cuantificaciones del valor de lo deseado. (c) Por último, la infiltración del punto de vista comercial en todos los ámbitos de nuestra existencia y, sobre todo, el empleo generalizado del dinero

contribuyen asimismo a extender la ilusión de la conmensurabilidad de los valores. Que un experto en obras de arte esté dispuesto a pagar el doble por un cuadro que por otro puede inducirnos a pensar que el uno vale realmente el doble que el otro. Pero, en realidad, el precio no se corresponde necesariamente con el valor de lo comprado, sino a lo sumo con la medida en que lo deseamos; por ello, la ya señalada independencia del valor con respecto al deseo muestra la inanidad de esta cuantificación indirecta del valor.

De los tres tipos de fenómeno que dan vida a la ilusión de la conmensurabilidad de los valores, sólo los primeros ofrecen alguna plausibilidad y merecen ser considerados con mayor detenimiento. No cabe duda de que el aspecto cuantitativo no es ajeno al valor de ciertos objetos: una botella de vino posee más valor que media; y el valor de una pinacoteca es tanto mayor cuantas más obras maestras albergue. Por otro lado, no haría justicia a los hechos quien negara relevancia moral a ciertas consideraciones cuantitativas. Así, es de justicia que la cantidad de lo robado se tenga en cuenta al establecer la pena. Y cuando ensalzamos a una persona mencionando sus numerosas obras de caridad, ¿acaso carece de importancia el término "numerosas"? Con todo, éstos y muchos otros ejemplos que pudieran adelantarse no son parte para conmovir nuestra fundada convicción en la inconmensurabilidad de los valores. La razón de ello es muy sencilla, y ya hemos aludido a ella con frecuencia: se trata de la diversidad esencial entre valores y bienes. Cuando defendemos la tesis de la inconmensurabilidad nos referimos precisamente a valores. De la verdad de esa tesis existe, en primer lugar, evidencia intuitiva: por ejemplo, no cabe duda de la infinita superioridad de la virtud sobre el valor estético. Tal evidencia se ha visto confirmada, en segundo lugar, por el examen de las numerosas leyes que se refieren a la variación del régimen de los valores en función de su distinta altura (cf. párrafo anterior). Por último, hay que observar que la validez ideal del valor está presupuesta en toda cuantificación de bienes: el valor

de una jarra de vino es proporcional a su tamaño únicamente si se trata de un buen vino.

La inconmensurabilidad del valor tiene consecuencias muy visibles para la estimación de bienes. La más importante es que ninguna cantidad o suma de bienes de un orden inferior vale nunca tanto como un bien de un orden superior. En consecuencia, sólo cabrá comparar bienes que o exhiban un mismo matiz de valor, o pertenezcan al menos a la misma familia de valor. En la esfera de lo agradable, el valor de los bienes es directamente proporcional a la extensión del portador, de suerte que no sólo lo cualitativo -idéntico ex hypothesi- determina el valor del objeto. Muy otra es la situación en el terreno del valor estético. Aquí no entra en consideración la cantidad propiamente, sino el número: por ejemplo, tiene pleno sentido formular la pregunta de si la más excelente obra de un museo vale más o menos que el resto de la colección.

§6B. (e) Sorprenderá saber que David Ross, filósofo que ha defendido enérgicamente la objetividad de los valores, niega valor intrínseco a la belleza. Y acaso también sorprenda que llamemos la atención sobre este hecho precisamente en el curso de un trabajo sobre Filosofía Moral; pues ni el valor estético es lo mismo que el ético, ni es la belleza por sí sola fundamento de obligaciones morales. Esperamos poder mostrar, con todo, que la exposición y crítica del argumento que mueve a Ross a negar valor intrínseco a la belleza contribuye a iluminar numerosas cuestiones relativas a la naturaleza del valor en general. La razón de ello es que la citada tesis de Ross no constituye un elemento lateral o anecdótico de su Axiología, sino que se desprende de los principios generales de ésta. De la crítica de la concepción global del valor defendida por Ross esperamos ganar, en particular, claridad sobre estos dos asuntos: cómo se haya de entender la objetividad del valor y, a la inversa, en qué sentido sea legítimo hablar de relatividad en este contexto.

El modo de proceder de Ross es transparente. Su argumentación sigue los siguientes pasos: (i) primero distingue varios sentidos en los que se utiliza la palabra "bueno" (o: valioso) y precisa cuál le parece ser el más relevante para la Axiología²²; (ii) luego considera brevemente el sentido en que se utiliza el predicado "belleza"²³; y (iii) concluye entonces que no es aplicable a ésta el sentido de "bueno" anteriormente definido²⁴; (iv) por último, apoyándose en las consideraciones anteriores, ofrece su propia concepción del valor estético²⁵. En lo que sigue, expondremos brevemente cada uno de los pasos de este argumento.

(i) En el Capítulo III de *The Right and the Good*, al distinguir Ross varios sentidos en los que se utiliza habitualmente la palabra "bueno", hace notar que todos ellos son o formas del uso atributivo de ese término, o variantes de su uso predicativo. El uso atributivo de bueno se presenta, por ejemplo, cuando hablamos de un buen consejo o de un buen amigo. Al expresarnos así damos a entender que el objeto en cuestión es bueno en su especie. El uso predicativo aparece, en cambio, cuando se afirma a secas que algo es bueno —así cuando se sostiene que el placer es bueno o que la virtud es buena.

Ross se centra en el uso predicativo de la palabra "bueno", por ser el de mayor relevancia filosófica, y distingue cuatro modalidades suyas: lo instrumentalmente bueno, lo intrínsecamente bueno, lo bueno por completo y lo contributivamente bueno. Ross muestra convincentemente que, de todos estos usos predicativos de "bueno", el decisivo es el segundo, que está supuesto en el sentido de los otros tres. Veamos esto a través de unos ejemplos. El juicio en que se atribuye bondad instrumental no se limita a hacer constar una relación de causa a efecto entre el medio útil y un cierto fin, sino que sienta además la bondad intrínseca de este último²⁶. Si decimos que la aspirina es buena, es porque la consideramos un medio eficaz para alcanzar un estado deseable (bueno en sí mismo), a saber, la ausencia de dolor. Por otra

parte, cuando decimos que un objeto es bueno por completo, damos a entender que es bueno en su totalidad, esto es: o que siendo bueno no consta de varias partes, o que, si las tiene, todas ellas son buenas. Por último, cuando decimos de algo que es contributivamente bueno, damos a entender que incrementa el valor intrínseco del todo en que se integra. Así, una corbata que considerada por separado resulta anodina puede, sin embargo, realzar la elegancia de un traje con el que combina bien; diremos de esa corbata que tiene escaso valor intrínseco, pero que es contributivamente buena. (La necesidad de introducir este cuarto sentido depende de la verdad del principio de las unidades orgánicas, enunciado por Moore.)

Parece claro, pues, que es indispensable centrarnos en lo intrínsecamente bueno, si es que queremos aclarar el sentido de los otros usos predicativos de "bueno". Ross caracteriza lo intrínsecamente bueno de dos maneras: como lo que es bueno con independencia de cualquier resultado que produzca (con lo que se desmarca de lo útil) y como lo que sería bueno aun cuando ninguna otra cosa existiese. Bien mirado, la primera caracterización es una forma particular de la segunda (ya que el concepto de "resultado" está incluido en el de "cualquier cosa"); esta última es, por tanto, la decisiva.

Habiendo logrado aislar el sentido eminente de "bueno", Ross tiene en sus manos la piedra a cuyo toque se desvanecen las pretensiones de las teorías relativistas del valor. El filósofo británico hace desfilar por las páginas de *The Right and the Good* diversas modalidades de relativismo del valor y muestra con admirable consecuencia que, al suponer todas ellas que el valor intrínseco depende de alguna otra entidad (deseos o sentimientos de un sujeto, por ejemplo), entran en conflicto con el sentido legítimo de la bondad.

Mas la caracterización de lo intrínsecamente bueno no sólo permite reconocer el extravío de ciertas teorías generales del

valor, sino también juzgar de los derechos de cualquier candidato a valor intrínseco. Esta es la medida que Ross aplica a la belleza.

(ii) La belleza -dice Ross- es una propiedad consecuencial en el sentido ya expuesto (cf. §58). Las propiedades constitutivas de las que depende la belleza de un objeto son sus colores y sonidos. Ahora bien, es opinión generalizada que colores y sonidos no son propiedades que residan en el objeto, sino que están dadas únicamente al sujeto que se enfrenta al mundo externo. No son, dicho de otro modo, cualidades primarias, sino secundarias. Mas si no cabe hablar de los colores y sonidos de las cosas sino en la medida en que contemos con un sujeto que al contemplar esas cosas se hace a la ilusión de que ellas son realmente rojas, amarillas, graves, agudas, etc.; y si, por otra parte, la belleza está indisolublemente ligada a colores y sonidos; se ha de concluir que también ella presupone a un sujeto que la aprecie. (iii) Dicho lo cual, queda la causa de la belleza vista para sentencia: puesto que hemos caracterizado el valor intrínseco como el que existe aunque ninguna otra cosa exista, y puesto que la belleza presupone un espíritu que la perciba, hemos de negar, en buena lógica, que lo bello sea bueno en sí mismo.

§69. Salta a la vista que el resultado alcanzado por Ross se opone frontalmente al sentido evidente de las percepciones y juicios estéticos habituales. En estas vivencias preséntase la belleza como propiedad enteramente objetiva e independiente de nuestro conocimiento de ella. El propio Ross no queda satisfecho con una concepción puramente subjetivista, pues cree que cuando dos personas juzgan, respectivamente, que un objeto es bello y que es feo, realmente están en desacuerdo; y no se le escapa que esto es imposible si los juicios estéticos aluden únicamente a impresiones subjetivas. (iv) De esta situación aporética -determinada por el hecho de que una concepción puramente subjetivista de la belleza no parece menos inviable que una puramente objetivista- intenta escapar Ross mediante un análisis

más preciso de las vivencias estéticas. Él distingue el juicio estético en que se atribuye belleza a una cosa de la emoción estética vivida por quien contempla una cosa bella, y afirma que esta emoción está a la base de ese juicio:

Se concederá que toda opinión independiente según la cual un objeto es bello tiene por antecedente un sentimiento de gozo que o es estético o es tenido por tal; no hay otro fundamento para pensar que un objeto es bello que no sea esa experiencia²⁷.

El juicio estético se refiere al objeto, es cierto, pero su aval o garante es la emoción estética experimentada por el sujeto. Es justo esta reflexión la que mueve a Ross a identificar la belleza como la capacidad de algunos objetos para producir en un sujeto emoción estética. Con ello sortea el filósofo británico los escollos del subjetivismo, pues afirma que la belleza es una dimensión de la cosa bella, independientemente de si es contemplada o no por un sujeto. Pero que la belleza sea una propiedad objetiva no es lo mismo que decir que tiene valor intrínseco; el único valor que la belleza ostenta es, siempre según Ross, el valor instrumental que le corresponde por producir algo que sí es intrínsecamente bueno, a saber, la emoción estética.

Pero si la belleza es un rasgo enteramente objetivo de la realidad, ¿cómo explicar las desavenencias en materia estética? El pensador oxoniense señala dos posibles causas de la disparidad de opiniones acerca de la belleza de un objeto. En primer lugar, las personas cuyos pareceres difieren pueden no contar con el mismo grado de educación estética. En segundo lugar, puede que los órganos sensibles de esas personas presenten alguna diferencia, hecho que se traduciría asimismo en diversidad de gustos, ya que Ross concibe la belleza como ligada a la sensibilidad del modo señalado. Y es justamente por depender el

juicio estético tanto de la presencia de un cierto rasgo en el objeto cuanto de la particular constitución psicofísica del sujeto, por lo que afirma Ross que su forma de ver las cosas está a mitad de camino entre una posición puramente objetivista de la belleza y una puramente subjetivista.

§70. Corresponde ahora criticar la argumentación de Ross. Cabe distinguir en ella el argumento principal (que comienza por la aclaración de lo intrínsecamente bueno, para terminar negando que la belleza caiga bajo ese concepto) de las tesis secundarias o laterales que no son partes esenciales de ese argumento (en especial ciertos pareceres acerca de la naturaleza de la belleza y de las vivencias estéticas). Nada hay que oponer al argumento principal en su aspecto formal; pero creemos que su contenido concreto está viciado desde un principio, hasta el punto de que la conclusión alcanzada resulta irrelevante para la Axiología. Y nos parece, por otra parte, que numerosas tesis secundarias precisan ser modificadas.

La razón por la que Ross examina los distintos sentidos en que se usa el término "bueno" es la existencia de una estricta correlatividad entre la esfera objetiva y la de los actos posibles en que se mienta aquélla. De hecho, él se acoge al procedimiento clásico para determinar el sentido de un acto, a saber, describir el objeto por él mentado.

Pero la clasificación elaborada por Ross de los distintos usos del predicado "bueno" no es exhaustiva. Y no está la causa de ello en una deficiente división de las aplicaciones del concepto de valor, sino en una concepción demasiado estrecha de lo dividido. Lo que Ross ofrece no es una taxonomía de los sentidos de la bondad en general, sino, más limitadamente, de los sentidos en que se entiende el término "bueno" en las predicaciones de valor real²⁸. Esto es del todo evidente cuando Ross define el valor intrínseco, que es el que da la pauta a los demás significados relevantes de "valor", como el que seguiría valiendo

incluso si fuera la única cosa existente, o cuando lo declara como el valor que depende exclusivamente de la naturaleza del objeto valioso²⁷. Es decir, Ross entiende que la posición de existencia está implicada en el sentido mismo de lo valioso. Pero ya hemos visto anteriormente -lo hemos aprendido de Max Scheler- que hay otros sentidos más originarios del valor que no incluyen referencia a la dimensión existencial. Hemos visto que los valores son objetos ideales en el sentido en que lo son los colores y sonidos, y que hay numerosos tipos de actos en los que se mienta, justamente, un matiz ideal de valor, y no un objeto concreto que exhiba ese matiz. Y también hemos mostrado que, en determinados casos, un valor concreto se presenta desligado de su portador -por donde hemos conocido que las percepciones de valor son actos objetivantes que no precisan de contenidos representativos (a saber, referidos al portador) para ganar intencionalidad. Es decir, que ni el sentido del valor implica de suyo posición de existencia, ni depende el valor necesariamente de la naturaleza de su portador.

Las consecuencias negativas del hecho de que Ross se limite a considerar el caso de los valores reales (tomando así la parte por el todo) se dejan sentir con especial claridad en su presentación del problema de la objetividad del valor. Por considerar que el sentido más originario de "valor" es el que este término cobra en los juicios en que se atribuye bondad a un ser individual, se hace depender la validez del objetivismo axiológico de la verdad de esos juicios. Es decir: a Ross le parece que el relativismo del valor es falso si y sólo si es posible decir con verdad de un objeto individual que es bueno. Mas, frente a tal forma de ver las cosas, hay que advertir claramente que el problema de la objetividad del valor es independiente de toda consideración de existencia.

Como queda dicho, no hay razón para limitar la discusión de los méritos del objetivismo a la esfera del valor real; pero, incluso si nos ceñimos a esta restricción arbitraria, es posible

hacer ver la independencia del problema de la objetividad. Mostremos esto último para el caso de la belleza. Consideraremos un ejemplo sencillo: el de un matiz fenoménico de color. éste se extiende ante nuestra mirada, exhibiendo una índole determinada: se trata, pongamos, de un azul celeste. Contemplando justamente la índole de ese color caemos en la cuenta de que es bello, y acaso expresamos este hecho en un juicio. Ahora bien, lo que la cópula de ese juicio vincula es la índole fenoménica del matiz de color con el predicado "bello". La verdad de este juicio es absolutamente independiente de si existe en el mundo externo algún objeto que posea ese color. Para conocer con evidencia la verdad de un juicio semejante no es menester discutir previamente el modo de existencia de las cualidades secundarias. Es más, podemos fallar juicios estéticos respecto de objetos cuya forma de presentarse excluye toda aspiración a existencia externa. Por ejemplo, una mancha de color que se cierne ante mí cuando me froto los ojos puede exhibir indiscutible belleza; por su parte, el zumbido interior que percibo al estirar los brazos desmerezándose es estéticamente anodino. (Si la lectura de los Principios de Berkeley llegara a convencernos de la inexistencia del mundo material, no por ello se conmovieran nuestras creencias en cuestiones estéticas.) La objetividad de estos juicios, garantizada por la evidencia, no se ve mermada por el hecho de que los objetos a que se refieren no existan sino para mi conciencia, pues esta circunstancia no impide que las cualidades de valor aparezcan en cada caso en el lado objetivo de la relación intencional.

§71. Mas tampoco el segundo paso del argumento de Ross es del todo válido. Se mezclan en la descripción de la vivencia estética y de su objeto elementos de verdad con no pocos errores, lo que determina que el conjunto sea inaceptable.

No es cierto, para empezar, que toda belleza esté ligada a lo sensible. Esto se pone de manifiesto en las numerosas ocasiones en que la belleza no la captan los oídos ni se ve tampoco por

vista de ojos, sino que se entiende. Cualquier estudiante de bachillerato sabe que, de dos maneras de resolver un problema matemático, una puede ser más elegante. El ajedrecista, por su parte, aprecia claramente la belleza de ciertas maniobras que se desarrollan sobre el tablero, mientras que éstas pasan inadvertidas a quien desconoce las normas del juego, por buena vista que tenga. Cabe mencionar aquí asimismo la belleza de las metáforas en la poesía, y -caso de que lo cómico sea una categoría estética- el valor de una ocurrencia o un chiste. No faltan, pues, ejemplos que muestran lo injustificado de creer que la belleza sólo hace acto de presencia en la esfera de la sensibilidad. Mas no insistiremos más en este punto, pues es aún más importante hacer ver que la concepción de la belleza sostenida por Ross no es más aceptable para los casos de belleza sensible.

Tampoco es de recibo la tesis de Ross según la cual todo juicio en que se atribuye belleza hace pie en un sentimiento de placer estético. Que ese sentimiento no es la ratio cognoscendi de la belleza del objeto es cosa que puede descubrir la mirada atenta en todos los casos sin excepción, pero que se echa de ver con especial claridad allí donde apreciamos la belleza a pesar de no complacernos en ella. Piénsese, por ejemplo, en el caso de quien envidia la belleza de su prójimo. En tanto no se sacuda el yugo de ese feo sentimiento, será incapaz de celebrar íntimamente esa belleza y disfrutar de su contemplación; pero no por ello le será ese valor menos conocido -si fuera así, se apagaría automáticamente la envidia. Por lo demás, el examen fenomenológico de la emoción estética saca absurda la tentativa de explicarlo causalmente. La emoción estética no es un efecto en nuestra alma de un misterioso factor real que, por pertenecer a la cosa física y no al objeto fenoménico (vid. infra), nos es por principio desconocido (qualitas occulta). La emoción estética no es causada, sino inspirada por la contemplación del objeto. No nos preguntamos por la causa de ese sentimiento del mismo modo que indagamos, por ejemplo, la causa del cansancio que

experimentamos. Antes bien, la emoción estética tiene un marcado carácter intencional: se dirige a la belleza percibida, toma posición ante ella, conoce múltiples grados y matices que se corresponden estrictamente con la índole de la belleza contemplada.

§72. Más interesantes son las observaciones de Ross acerca de la relatividad del valor estético a la condición psicofísica del sujeto. Como hemos visto, él distingue el objeto supuestamente valioso tal como es en sí mismo de ese mismo objeto tal como se presenta a nuestro conocimiento. Llamaremos al primero "cosa física", y al segundo "objeto fenoménico". Por supuesto, esta distinción no es propia de la actitud natural, no la realizamos espontáneamente y en todos los casos, sino que es el producto de la reflexión filosófica.

Esta distinción es enteramente legítima y viene avalada por la imposibilidad evidente de que la cosa física y el objeto fenoménico posean idénticas características. Al "aspecto humano del mundo"³⁰ corresponden no sólo las cualidades llamadas secundarias (sobre las que se apoya el argumento de Ross), sino también todos los símbolos y señales en sentido estricto. Una columna de humo es -considerada en sí misma, es decir, como cosa física- un grupo de partículas que se desplazan; pero, ante nuestra mirada, esa misma columna cobra color, nos parece que se mueve precisamente "hacia arriba", y además es señal de que algo se quema.

Ross se muestra abiertamente partidario de una teoría puramente causal de la percepción externa³¹, es decir, cree que entre la cosa física y el objeto fenoménico existe una relación de causa a efecto. Ahora bien, el aspecto que ofrece el objeto fenoménico no viene determinado unívocamente por la naturaleza de la cosa física, sino que es en parte consecuencia de las características psicofísicas del sujeto (del mismo modo que la imagen reflejada en un espejo no está determinada unívocamente

por el aspecto del objeto reflejado, sino también por la transparencia del cristal, la cualidad del azogue, etc.). Por nuestra parte, no podemos asentir a una explicación puramente causal de la percepción externa. La razón de ello es el principio general que dice que causas y efectos son siempre de la misma especie. Aplicado al caso presente, este principio determina que el conocimiento perceptivo, caso de ser causado por la cosa física, sea a su vez un fenómeno físico. Frente a semejante consecuencia nos parece imprescindible subrayar la insalvable heterogeneidad de mundo y conciencia. No basta la Física para explicar el conocimiento: es menester una Metafísica. Ahora bien, que nos distanciamos de una teoría puramente causal de la percepción externa no quiere decir que rechazemos la existencia del factor causal en este fenómeno, sino que afirmamos su insuficiencia para explicarlo. Y en la medida en que nos parece razonable reconocer la operación causal del mundo externo sobre nuestra sensibilidad, también lo es que hagamos a esta última corresponsable del "aspecto humano del mundo".

En este punto se plantea inevitablemente uno de los problemas filosóficos clásicos referidos a la percepción externa. Ross lo formula en otro contexto con las siguientes palabras:

Incluso si dos personas se encuentran con que las cosas a las que uno llama rojas son exactamente las cosas a las que el otro llama rojas, no es de ningún modo seguro que se refieran a la misma cualidad.³²

O dicho con nuestra terminología: no podemos estar ciertos de que la causalidad de la cosa física sobre la sensibilidad de distintas personas ponga ante el espíritu de éstas los mismos objetos fenoménicos, pues es ésta una cuestión que sólo sería arbitrable si se diera el imposible de que tuviéramos acceso a la experiencia privada de todas esas personas. Por otra parte, en vista de que el objeto fenoménico sólo existe para una



conciencia, en el caso de que una misma cosa física produjera distintos objetos fenoménicos para distintas personas, no habría criterio alguno que nos permitiera tener uno de estos objetos fenoménicos por el único correcto. Es decir, si al mirar un mismo objeto tú ves rojo y yo veo naranja (cuestión ésta indecidible, pues los dos emplearíamos la misma palabra para esos objetos fenoménicamente diversos), ninguno tendría derecho a afirmar que el otro se equivoca -pues la cosa física no es roja ni naranja.

Pues bien, todos los aspectos del problema de la percepción externa se transmiten sin más a nuestras percepciones y juicios estéticos referidos a los objetos a que accedemos mediante nuestra sensibilidad. Tómese el caso de un matiz de color exhibido por un objeto real. Si es en principio posible que distintos sujetos vean distintos colores cuando se enfrentan al mismo objeto, será posible que perciban distintos matices de valor y que, por ello, no se pongan de acuerdo acerca de si el objeto en cuestión es bello o no. Y una vez más resulta imposible encontrar un criterio por relación al cual pueda arbitrarse esta desavenencia. El problema aquí planteado puede resumirse en esta pregunta: ¿tiene sentido hablar del buen gusto?

Nosotros hemos encontrado este problema en la esfera estética, y ello por haber sido nuestro hilo conductor la crítica del texto de Ross donde expone su parecer acerca de la belleza. Pero es evidente que el problema del buen gusto (que es el mismo que el de la objetividad de los juicios de valor) se plantea asimismo para todos aquellos valores reales cuyos portadores son conocidos merced a alguna modificación de nuestra naturaleza corporal (aunque no sólo merced a esa modificación), pues en principio nada prohíbe que los distintos individuos o razas presenten alguna diversidad a este respecto. Nos referimos, por supuesto, a todos los valores de lo agradable y también -caso de que constituyan una genuina familia de valor, como quiere Scheler- a los valores vitales.

§73. Para quien acepte los aspectos de la teoría estética de Ross que nosotros hemos rechazado, el problema del buen gusto se encona hasta hacerse irresoluble, o mejor, hasta perder sentido. Pues esta posición ha de tener en cuenta no sólo los aspectos de la constitución subjetiva individual cuya diversidad se traduce en diversidad perceptiva, sino también las posibles diferencias de la susceptibilidad al placer en los distintos individuos. Si decimos que para la posición de Ross el problema del buen gusto pierde su sentido, es porque en el fondo -y contra lo que quiso su autor- esa posición no es sino una forma clara de relativismo. (Hemos asistidos al naufragio de su rebuscado intento de salvar el carácter objetivo de la belleza.) Sorprende, por ello, que Ross cite como fuente de la diversidad de opiniones en materia estética, además de la diversa constitución subjetiva, la educación estética. En realidad, éste es un concepto que en el marco de su pensamiento no tiene cabida posible. Pues la idea misma de la educación estética presupone lo que ninguna teoría relativista puede ofrecer: un criterio objetivo que nos permita juzgar en qué medida el educando se acerca o se aleja de la verdad, es decir: del buen gusto.

Con todo, nosotros creemos que tiene sentido hablar de buen gusto o mal gusto respecto a obras de arte, comidas, vinos, etc. Tenemos derecho a ello justamente por no haber limitado el sentido del término "valor" al de la expresión "valor real" (es decir, por no haber aceptado la supuesta implicación en el objetivismo axiológico del concepto de valor intrínseco descrito por Ross).

Quien niegue objetividad a los valores fundándose en constataciones psicológicas, sociológicas o etnográficas acerca de la disparidad de gustos en lo culinario, lo artístico, etc., pasa por alto que los datos alegados ilustran la relatividad de los bienes a la contingente constitución del sujeto que lo disfruta, pero dejan intacta la objetividad de los valores mismos. Es más: juicios del tipo "a unos pueblos les parece

agradable el pescado crudo, a otros no", presuponen la diferencia ideal entre lo agradable y lo desagradable. De lo contrario, el que así se expresa no dice nada. La afirmación de la relatividad de los bienes presupone, por tanto, el reconocimiento -consciente o inconsciente- de que los valores no son relativos³³.

Cuando decimos que los valores son absolutos, deseamos, pues, que se nos entienda literalmente. Hacemos un juicio sobre valores, no sobre bienes. Y en la medida en que caben juicios verdaderos acerca de valores estéticos, vitales y hedónicos, poseemos un criterio para hablar de buen o mal gusto en este contexto. Quien prefiera un valor hedónico inferior a uno superior, o quien ignore el ámbito de los valores estéticos, por ejemplo, habrá de ser tenido por una persona de mal gusto.

Pero el concepto del buen gusto posee validez también en el ámbito de los bienes concretos. En primer lugar, no toda la belleza es sensible, como ya se ha indicado. El dato de la belleza inteligible, al no estar mediado por la particular sensibilidad del sujeto, escapa por principio al argumento relativista de Ross. Pero incluso si nos ceñimos a los bienes a los que accedemos mediante la sensibilidad, encontramos que existe un sentido legítimo en el que cabe hablar de buen y mal gusto. Ciertamente que al acusar a alguien de mal gusto porque no aprecia la excelencia de un vino, el acusador presupone que, al beberlo, el acusado percibe las mismas cualidades físicas que él. Y dado que este hecho es improbable, el juicio referido al gusto ajeno tiene algo de prejuicio. Pero, aunque sea por principio imposible saber qué objeto fenoménico corresponde en la mente de cada individuo al estímulo de una misma cosa física, no cabe duda de que alguno le corresponde -aunque no sabemos a qué le sabe este vino, sin duda le sabrá a algo. Pues bien, justamente respecto de ese algo esa persona falla juicios de valor que, según que sean verdaderos o falsos, determinan que ella tenga buen gusto o mal gusto. Ciertamente que, por las razones alegadas, nunca sabremos a ciencia cierta que una persona tiene

mal gusto; ni siquiera ella misma lo sabrá, pues en el momento en que lo descubra habrá superado esa deficiencia. Y, sin embargo, negar por ello que exista mal gusto supondría confundir el orden del ser con el del conocer.

Queremos añadir una última consideración: las teorías subjetivistas que pretenden probar la relatividad de lo agradable y de la belleza sensible aduciendo la diversa constitución psicofísica de los sujetos, invierten inadvertidamente el orden de la argumentación. Pues, a menudo, es sólo el que presupone la objetividad de los juicios de valor quien llega a caer en la cuenta de la diversidad psicofísica de los distintos individuos. Sólo porque no nos cabe en la cabeza que los niños pequeños prefieran las golosinas a manjares que nosotros tenemos por exquisitos, concluimos que sus papilas gustativas —o lo que sea— difieren de las de los adultos. Y también a la inversa —y ello no carece de importancia—: el hecho de que casi siempre exista acuerdo acerca de si un color es bello o no, de si un manjar sabe bien, etc., es un argumento de peso en favor de la hipótesis de la homogénea constitución psicofísica de los hombres; tesis, por otra parte, nunca puesta en duda por el sentido común.

§74. (f) Queremos cerrar nuestra caracterización general de la esfera del valor, que nos ha ocupado por espacio de dos capítulos, examinando la polaridad de los valores. En particular, deseamos enfrentarnos a una interpretación muy común de este principio.

Las cualidades de valor divídense sin excepción en positivas y negativas, o, como también decimos, en valores y disvalores. Si nos representamos la peculiaridad axiológica de un bello paisaje o de una persona honesta, por una parte, y por otra la del dolor o el vicio, advertimos de inmediato que esos fenómenos pertenecen a hemisferios axiológicos enfrentados. Y nada hay de arbitrario en la afirmación de que el valor y el disvalor se reparten la totalidad de la esfera axiológica. En primer lugar, este juicio

cuenta con el refrendo de cuantos casos particulares se propongan. En segundo lugar, también es posible alcanzar analíticamente la evidencia de que no cabe un valor que no sea positivo ni negativo. Pues habría de tratarse de un valor neutral o indiferente, lo que es tan plausible como un círculo cuadrado.

Esta última reflexión nos brinda una característica muy importante de la relación entre el carácter positivo de los valores y el negativo de los disvalores. La oposición entre estos dos ámbitos axiológicos no es exactamente de contradictoriedad, sino de contrariedad; pues lo positivo y lo negativo no se limitan aquí a negarse mutuamente, sino que afirman ambos un contenido definido y de signo contrario. Así, la fealdad no sólo consiste en la ausencia de belleza (cosa que desde luego implica), sino que "ocupa su lugar" con un contenido axiológico opuesto.

Al igual que sería erróneo interpretar como mera contradictoriedad la relación entre valores positivos y negativos, yerraría quien olvidara el matiz de hostilidad que la caracteriza. Lo valioso no sólo se enfrenta a lo disvalioso al modo como lo hacen, por ejemplo, el rojo y el verde, a saber, oponiendo un contenido diverso. Antes bien, está dada en el sentido del valor y el disvalor una rivalidad que no se reduce a un "no ser lo otro" (como ocurre entre lo valioso y lo adiforo) ni a un "ser otro que" (como es el caso entre lo rojo y lo verde).

Conviene subrayar asimismo que la polaridad que venimos considerando es plenamente objetiva tanto en lo que hace a su sentido como en lo que respecta a su aplicación. Lo primero se pone de manifiesto cuando confrontamos la relación entre valor y disvalor con la que guardan los números positivos y los negativos. Mientras el disvalor es un dato que nos brinda (o nos impone) la realidad misma, los números negativos son fruto del ingenio de los matemáticos; su naturaleza no está dada a la

experiencia ingenua como está dado el carácter negativo del dolor, sino que es en buena medida resultado de la convención.

Pero no sólo está tomada de la realidad la diferencia axiológica de valor y disvalor, sino que tampoco hay nada de artificial en el alcance de esa distinción. Un nuevo ejemplo servirá para mostrar esto. Aun prescindiendo del carácter puramente convencional de la distinción entre unidades positivas y negativas en las escalas de temperatura al uso, es evidente que la colocación del punto cero en esas escalas es arbitraria. De hecho, la única diferencia entre las escalas de Celsius y de Kelvin, que se valen de un mismo tipo de unidades, consiste en la posición del punto cero. En cambio, el carácter negativo de la fealdad, por ejemplo, es una dimensión constitutiva de esa cualidad axiológica, como el carácter positivo es factor inseparable de la belleza. Se trata de dimensiones objetivas de la realidad, no sometibles a ningún género de estipulación o acuerdo³⁴.

§75. Una vez acomodada la vista al tipo de fenómenos aludidos por el principio de la polaridad de los valores, podemos proceder a la discusión de su sentido exacto. Hemos anunciado al principio nuestra intención de oponernos a una interpretación muy extendida de la polaridad. Como representantes de este modo de pensar podemos mencionar a Hartmann y a Hildebrand. Ambos entienden que la polaridad de valor y disvalor afecta a la totalidad de las cualidades axiológicas, de suerte que a cada matiz positivo de valor le corresponde su contrapartida negativa, y viceversa. Así, a la belleza se le opone la fealdad, a la delicadeza la tosquedad, a la justicia la iniquidad, etc.³⁵

Frente a este modo de entender el principio de la polaridad de los valores, creemos imprescindible ceñirnos al tenor literal de esta ley tal como la formula Scheler. Este filósofo se limita a afirmar que todos los valores se dividen en positivos y negativos³⁶; en ningún momento añade Scheler, como Hartmann y

Hildebrand, que todo valor positivo tenga su contrapartida negativa y viceversa. Y si no lo hace, es porque esa es una teoría contraria a los hechos, como pondrá de manifiesto la reflexión sobre casos concretos.

Es cierto que la belleza tiene su contrapartida negativa en la fealdad, y que a lo agradable se opone lo desagradable. Pero fenómenos como estos justifican únicamente juicios particulares que sientan relaciones de polaridad. Que la generalización a partir de estos fenómenos resulta injustificada, es cosa que se echa de ver cuando descendemos a casos concretos. Piénsese en una belleza concreta, por ejemplo la que resplandece en el rostro de una determinada persona. En tanto que bello, ese rostro tiene algo en común con muchos rostros. Pero no cabe duda de que la belleza no es una y la misma en todas sus realizaciones: en cada caso presenta matices diferenciales. Pues bien, a pesar de que a la belleza se oponga en general la fealdad, resulta disparatado querer encontrarle a cada matiz último de belleza su contrapartida negativa. Y la dificultad no radica en nuestra falta de imaginación o de sensibilidad estética. Antes bien, vemos con evidencia que en el plano concreto es absurdo hablar de polaridad en ese sentido. Y no faltarán ejemplos de otras esferas que corroboren este parecer. Considérese el carácter desabrido de un mal vino. Por más que lo agradable se oponga a lo desagradable, no tiene sentido buscarle réplica positiva a este carácter desagradable concreto.

En vista de la fuerza de estas objeciones, acaso se intente mantener una versión atenuada del principio de polaridad tal como lo entienden Hartmann y Hildebrand. Se dirá entonces que si bien esa ley no reza con los valores concretos, afecta en cambio a las especies de valor. Así, aunque no tenga sentido buscarle contrario a una cualidad estética positiva concreta, a la belleza en general se le opone la fealdad. Sin embargo, es dudoso que a esa presunta ley axiológica le corresponda una gran relevancia teórica, pues probablemente su verdad alcanza únicamente a las

categorías supremas del valor. En cambio, a nociones axiológicas tan generales como la de lo cómico no se les enfrentan disvalores.

La causa de que se haya malentendido la polaridad de los valores acaso haya que ponerla en una excesiva atención a los portadores de valor, en perjuicio de la que se presta a las cualidades axiológicas propiamente dichas. Tendemos a contraponer lo dulce (en tanto que matiz de lo agradable) a lo salado o, también, a lo empalagoso, y creemos haber señalado con ello polaridades de valor. Sin embargo, vistas las cosas más de cerca, se hace claro que al establecer esas diferencias tenemos en la mira dimensiones descriptivas del portador del valor o disvalor (lo empalagoso, por ejemplo, es lo excesivamente dulce) y no relaciones axiológicas propiamente. A su vez, estos desplazamientos de la atención se ven favorecidos por ciertas características del lenguaje a las que hicimos alusión anteriormente³⁷.

Notas:

1. Cf. San Agustín, *Confess.*, III,1,1.
2. En cambio, las voliciones (es decir, los actos tendenciales que se refieren a un fin representado, sea simbólica o impletivamente) se refieren siempre a objetos concretos. A veces el lenguaje oculta este hecho, como ocurre cuando decimos "él quiere que triunfe la justicia". En un caso así, donde lo mentado es la justicia en general y no una situación particular, podemos estar seguros de que no se trata exactamente de una volición, sino de un deseo.
3. A saber, en todos salvo aquellos que también forman parte de teorías puras, por ejemplo los números reales.
4. Cf. Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (Walter de Gruyter, Berlin 1934), p.305.
5. Cf. N.Hartmann, *Ethik*, p.126: "Las categorías son leyes que valen sin excepción para todos los casos singulares de la realidad cognoscible. En el ámbito ético no es posible una cosa semejante. Pues los valores, aun cuando posean la más genuina objetividad, nunca son leyes del ser, no se cumplen en todo lo real."
6. *Ibid.*, pp.140ss.
7. *Ibid.*, p.162.
8. Cf. N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Walter de Gruyter, Berlin 1921), p.554.
9. Cf. N.Hartmann, *Ethik*, pp. 170-2.
10. *Ibid.*, p.161.
11. Así, en la p.165 de la citada obra se menciona la *Tendenz auf schöpferische Auswirkung* propia de los valores; y en la p.173 se declara que en el valor ideal "algo empuja más allá de esta esfera, a lo real".
12. Los contenidos indefinibles "son simplemente algo que se puede pensar o percibir, y cuya naturaleza no puede nunca darse a

conocer mediante una definición a quien no puede pensarlos o percibirlos" (Pr.Eth., §7).

13. Por ejemplo, en esta declaración de intenciones: "Me voy a ocupar únicamente del objeto o idea para aludir al cual yo sostengo -con razón o sin ella- que se utiliza generalmente la palabra ["bueno"]. Lo que quiero descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea, y estoy extremadamente deseoso de alcanzar un acuerdo acerca de este punto".

14. En lo sucesivo nos referiremos con este término al segundo criterio, en gracia al texto de Moore que se acaba de reproducir. Pero también podría decirse: originalidad, irreductibilidad, ultitudad.

15. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.266: "En el preferir está siempre al menos mentada una pluralidad de valores sentidos".

16. *Ibid.*, p.107: "Antes bien, todo ensanchamiento del ámbito de valor (de un individuo, por ejemplo) tiene lugar sólo "en el" preferir y postergar".

17. *Ibid.*, p.265: "De las vivencias emocionales han de distinguirse las vivencias que se elevan sobre la actuación de aquéllas como un escalón superior de la vida emocional e intencional: es decir, el "preferir" y el "postergar"...". Véase también *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, p.156, donde se lee que el preferir implica la comparación de varios valores previamente dados.

18. *Ibid.*, p.266: "El amor y el odio son más bien actos en los que el ámbito de valor en cada caso accesible al sentimiento de un ser... experimenta un ensanchamiento o estrechamiento...".

19. *Ethik*, pp.280s.

20. *Formalismus*, p.360.

21. Cf. §71.

22. Cf. *The Right and the Good*, pp.65-74.

23. *Ibid.*, pp.118-126.

24. Ibid., p.130.

25. Ibid., pp.127-130.

26. Los casos en que el concepto de medio no alude a un fin valioso -por ejemplo, cuando se habla de un buen veneno- corresponden al uso atributivo de "bueno", no al predicativo.

27. Cf. W.D.Ross, *The Right and the Good*, p.128.

28. Que todo lo que Ross tiene presente cuando habla del valor son propiedades concretas de objetos reales, se pone de manifiesto en su discusión del problema de la naturaleza de la bondad (cap.IV de *The Right and the Good*). Esa discusión se abre con la siguiente alternativa: o el valor es una cualidad de un objeto, o es una relación entre el objeto valioso y alguna otra cosa (p.75), y se concluye con un fallo favorable a la primera posibilidad.

29. Ibid., p.132.

30. Esta acertada expresión está tomada de Hildebrand.

31. Cf. *The Right and the Good*, p.127.

32. Ibid., p.2.

33. Cf. *Formalismus*, pp.41, 115 y 122-3.

34. Tanto el ejemplo de los números positivos y negativos como el de las escalas de temperatura están tomados del artículo de John Crosby que hemos citado en el capítulo anterior, de las pp.261-265.

35. Hartmann afirma explícitamente que este tipo de contrariedad axiológica, que no es la única que a su juicio se da en el ámbito del valor, es común a todos los valores, y aclara que se funda en la esencia de todo ser valioso en general (cf. N.Hartmann, *Ethik*, 61a). Por su parte, Hildebrand afirma en su ética que a todo valor cualitativo le corresponde un disvalor. Es verdad que en ello ve una característica diferencial de los valores cualitativos frente a los ontológicos, que no exhiben esta polaridad. Sin embargo, la crítica que a continuación formulamos

le alcanza plenamente, pues cuando nosotros hablamos de "valor" nos referimos en todo momento a lo que Hildebrand denomina "valor cualitativo".

36. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.100.

37. Cf. lo dicho en relación a los mecanismos de economía de la provisión de términos de valor propia del lenguaje habitual.

Capítulo Noveno

Utilitarismo y valor moral

§76. Tras haber ofrecido en los dos capítulos precedentes un bosquejo de la Ontología del valor en general, parece llegado el momento de descender a la consideración del valor moral, objeto preferente de la ética. Pero antes de pasar a estudiar esta clase de valores en dos de sus portadores más señalados -la acción y la virtud-, queremos detenernos a considerar las posibilidades explicativas del utilitarismo respecto al valor moral.

Ya nos hemos referido en alguna ocasión a la ausencia de un estudio pormenorizado del valor moral en el marco del pensamiento utilitarista. Por ello, nuestra aproximación a este círculo de problemas coincidirá con un nuevo distanciamiento del horizonte consecuencialista. Pero no deseamos limitarnos a hacer constar el hecho del desinterés utilitarista, describiéndolo en su aspecto externo, sino que queremos buscar las causas de ese hecho.

Hemos visto que el utilitarismo es, ante todo, una teoría de la obligación moral o de la corrección. Como tal, consiste esencialmente en la tesis de que toda obligación se deriva del principio que ordena acrecentar en lo posible el valor total del Universo. Vimos también cómo la diversidad de opiniones acerca de cuestiones axiológicas se traduce en versiones del utilitarismo asimismo diversas. Por ello, parece justificado que distingamos las causas del olvido del valor moral que dependen del mero principio de utilidad, de aquellas otras que se derivan de las diversas concepciones axiológicas que le dan contenido concreto.

Comencemos por estas últimas. Es claro que el utilitarismo hedonista defendido por Bentham y Mill es enteramente incompatible con el reconocimiento del valor moral de acciones,

virtudes, etc.; como lo es en general toda posición axiológica que reconozca un único valor intrínseco. Pues el valor moral vendría a ser justamente otro valor, con lo que se abandonaría el monismo axiológico inicial. El caso de Moore es distinto, pues él insiste en que no sólo el placer es bueno. Nosotros creemos que la escasa atención que este filósofo prestó al valor moral propio tiene su razón de ser en su concepción general del valor como propiedad unívoca e indiferenciable (cf. §64). Mas ésta es, en este nuevo contexto, una explicación insuficiente. El carácter indiferenciado de la bondad podrá excusar, si acaso, la ausencia de un tratamiento explícito de cada una de las diversas clases de entidades que exhiben esa propiedad; pero en modo alguno lo prohíbe o imposibilita. Con ello, nuestra reflexión desemboca en la siguiente pregunta: si una versión óptima del utilitarismo — una que contara con una Axiología verdadera, digamos— estaría en condiciones de emprender un examen fiel del ámbito del valor específicamente moral. Adviértase que al plantearse así el problema que nos ocupa abandonamos el enfoque inicial —que se refería a la aptitud interna de cada versión especial del utilitarismo— y ponemos la mira en la esencia misma de esa teoría, tal como ella se expresa en el principio de utilidad.

La idea de una versión del utilitarismo que se hiciera cargo de lo específico del valor moral propio no parece, de entrada, contradictoria. Para el caso del valor moral de las acciones, el utilitarista podría decir lo siguiente: es buena toda acción realizada por deber, en el entendido de que el contenido de este último lo determina exclusivamente el principio de utilidad. A su vez, una dimensión del carácter de una persona sería buena —y recibiría el nombre de virtud— si consistiese en la disposición a obrar por el motivo que se acaba de señalar. Todo ello parece muy plausible. Además, ¿no ha conocido la Teología Moral católica durante los últimos años un notable incremento de los intentos de fundamentación consecuencialista de la ética, siendo así que en tanto que católica no puede desatender el valor moral propiamente dicho?

§77. Frente a esta aparente plausibilidad de un tratamiento utilitarista del valor moral, tenemos la impresión de que es verdadera la tesis siguiente: que ciertos rasgos de la teoría utilitarista de la obligación vician de raíz todo ulterior abordaje del problema del valor moral. Y que, en la medida en que dichos rasgos pertenecen a la sustancia misma del utilitarismo, toda forma particular que dicha teoría adopte adolecerá de idéntica deficiencia.

Dos son los argumentos con que queremos apoyar esa tesis. (i) El primero parte de la crítica de la teoría utilitarista de la corrección que hemos desarrollado en la primera parte de este trabajo. Allí vimos que el utilitarismo pasa por alto numerosos aspectos de la realidad que, a pesar de no ser reducibles al proyecto optimizador del Universo, codeterminan el carácter obligatorio de ciertas acciones. El utilitarismo desconoce, en particular, la relevancia del aspecto personal de las situaciones que dan lugar a obligaciones morales. Quién realiza una acción o quién padece sus consecuencias, son datos decisivos para el enjuiciamiento moral de un comportamiento, como se pone de manifiesto al considerar, por ejemplo, la diferencia entre sacrificarse uno mismo por el bien de otros y ser inmolado por éstos en beneficio propio. Pero no será preciso recorrer de nuevo los argumentos considerados en nuestro Capítulo Quinto, en particular las dificultades en que se enreda el utilitarismo al intentar dar cuenta del contenido de la idea de justicia. De lo que se trata ahora es de advertir claramente que es de la esencia del utilitarismo desconocer la dignidad y relevancia moral de la persona humana en general. Resulta sintomático a este respecto que el más reciente intento de gran envergadura de proveer una base sólida a la ética utilitarista pase justamente por la más radical despersonalización del Universo¹. Ahora bien, habida cuenta de que los valores morales son valores personales en sentido eminente, ¿qué mucho si los filósofos utilitaristas no hacen justicia al valor moral? Lo sorprendente sería, más bien,

lo contrario, pues el desconocimiento de la dimensión personal del hombre y de la índole peculiar del valor moral parece estar implicado en la teoría utilitarista de la corrección. Parfit es utilitarista porque cree en su Metafísica reduccionista. Y a la inversa: quien reconoce la dimensión personal del hombre deja ~~eo~~ ipso de ser utilitarista.

§78. (ii) Nuestro segundo argumento contra la idea de una teoría utilitarista del valor moral —y sobre todo contra una teoría utilitarista de la virtud— gira en torno al concepto de lo gratuito.

Vimos en la Parte Primera que una concepción utilitarista que se entienda bien a sí misma deducirá el total de los deberes concretos del deber general de aumentar en la medida de lo posible el valor conjunto del Universo. La acción debida y la acción que tiene las mejores consecuencias posibles son, según esta teoría, una y la misma cosa. Por otra parte, el fenómeno de lo gratuito asoma una y otra vez en el horizonte de la vida moral. Tenemos en gran estima las acciones que desbordan los márgenes de lo estrictamente debido. Quien no se limita a orientarnos en una ciudad desconocida, sino que incluso nos acompaña a la dirección deseada para cerciorarse de que la encontramos, hace algo a lo que en rigor no estaba obligado. Por ello mismo se hace acreedor de nuestro agradecimiento o de nuestro elogio ... a menos que seamos utilitaristas. En efecto: para el pensamiento utilitarista una acción gratuita es un círculo cuadrado, pues su idea es la de una acción cuyos resultados son mejores que los mejores posibles. Dicho de otro modo: de toda acción posible será verdad que o sus consecuencias son las óptimas o no lo son. En el primer caso se tratará de una acción debida, en el segundo de una acción incorrecta. Estos dos tipos de acciones agotan la esfera moral, sin dejar espacio lógico a acciones gratuitas².

Es importante advertir que la existencia indubitable de



acciones que, juzgadas desde el punto de vista de la corrección, desbordan por arriba el ámbito de lo obligatorio es condición de la posibilidad de una forma superior del valor moral de las acciones: quien da más de la cuenta se hace mejor que quien cumple lo estrictamente debido. Se sigue de ello que el utilitarismo no puede aspirar a ofrecer una teoría del valor moral de las acciones que contemple todas las variedades de éste: las más excelentes se le escapan por principio.

Menos halagüeñas aún son las perspectivas del utilitarismo en lo que hace al valor moral de la virtud. Puede abrigar esperanzas -poco fundadas, si es válido nuestro primer argumento- de llegar a explicar el valor moral de algunas acciones; pero está de antemano excluido que pueda explicar ni una sola virtud², y ello porque en ellas aparece, como elemento esencial, la gratuidad. Esto es particularmente claro, por ejemplo, respecto a la generosidad: ¿se puede ser generoso dando únicamente a cada cual lo que en rigor se le debe? Pero, tal como intentaremos mostrar más adelante, la gratuidad es un elemento reconocible en toda virtud.

Por otra parte, virtud y acción guardan relaciones que se traducen en nuevas mermas para las aspiraciones utilitaristas respecto a la tematización del valor moral de las acciones. Pues aunque éstas puedan portar un valor propio, parece seguro que él dependerá en buena medida del valor de las cualidades permanentes del sujeto.

§79. En los párrafos precedentes hemos mostrado algunas dificultades de principio que lastran el empeño de interpretar los fenómenos de valor moral desde el punto de vista del utilitarismo. Nuestra intención era mostrar que la ausencia de un tratamiento explícito y extenso del ámbito del valor moral no es en modo alguno causal, sino que se sigue inevitablemente de la sustancia misma del utilitarismo, es decir, de su teoría de la corrección. Pues bien, queremos pasar ahora de las objeciones de

principio a la consideración de los hechos; queremos examinar las consideraciones acerca del valor moral legadas por la tradición utilitarista.

¿Pero no supone este modo de proceder el reconocimiento explícito de lo injustificado de las consideraciones expuestas en lo precedente? ¿Cómo es que se nos muestra primero la imposibilidad de una cosa y acto seguido se propone el estudio de sus características reales? A satisfacer estas protestas se enderezan las reflexiones siguientes.

Nuestra discusión anterior de la posibilidad de una filosofía utilitarista del valor moral no partía de cero, sino que daba por supuestas algunas conclusiones alcanzadas en la Parte Primera. Allí se ha mostrado que no todas las formas de utilitarismo son igualmente compatibles con el principio de utilidad. Pues bien, todo lo dicho en los párrafos inmediatamente precedentes se refería al utilitarismo tomado en su forma más coherente. En la medida en que el principio de utilidad no siempre se ha defendido de manera enteramente consecuente —es decir, en la medida en que a menudo se ha presentado acompañado de tesis incompatibles con él—, tampoco extrañará que de vez en cuando emerjan en los textos de esa tradición filosófica observaciones que hacen justicia a fenómenos de valor moral. Al fin y al cabo, tener una mala teoría no es lo mismo que estar embotado para los fenómenos que ella quiere explicar. Lo que nosotros defendemos es, por tanto, lo siguiente: que en la medida en que el utilitarismo es fiel a sus principios, no puede por menos de tergiversar los fenómenos de valor moral (o la naturaleza de sus portadores); y que en las contadas ocasiones en que autores utilitaristas hacen justicia a fenómenos de valor moral, ocurre ello a pesar de la teoría que defienden. (A estos filósofos cabe aplicarles las palabras de C. S. Lewis: *they are better than their principles.*)

El carácter peculiar e irreductible de los valores morales no pasó inadvertido a la atenta mirada de J.S. Mill. Sin embargo, la

falsedad del principio primero de su Axiología, unida a una Psicología moral ciertamente insuficiente, hizo imposible que este pensador llegara a conceptualizar adecuadamente datos y vivencias para las que nunca fue ciego.

En el Capítulo Segundo de su obra sobre El utilitarismo afirma Mill que "el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque mucho con el valor del agente". Todo en este conocido aserto nos parece intencionado: no sólo encontramos la distinción entre dos puntos de vista distintos desde los que cabe juzgar la conducta moral, más la tesis de la independencia de motivación y corrección, sino que se señala asimismo qué realidades tenemos a la vista cuando atribuimos moralidad o dignidad. La moralidad (es decir, la corrección o incorrección) es una propiedad de las acciones; mientras que la bondad o maldad moral recae exclusivamente en la persona del agente.

El ceñirnos a la letra de Mill tal vez parezca fuera de lugar al estudiar un texto escrito con fines divulgativos. Mas creemos que no faltarán pasajes, tanto en El utilitarismo cuanto en otras obras de Mill, que corroboren o explaren nuestra interpretación. Particularmente iluminadora a este respecto es la distinción trazada por Mill de tres puntos de vista desde los que se debe considerar el obrar humano si se desea evitar un juicio sesgado:

Toda acción humana -escribe Mill en su ensayo sobre Bentham- tiene tres aspectos: su aspecto moral, o el de su corrección e incorrección; su aspecto estético, o el de su belleza; su aspecto simpático, o el de su amabilidad... La moralidad de una acción depende de sus consecuencias previsibles; su belleza y su amabilidad, o lo contrario, depende de las cualidades de las que es prueba.†

Es evidente que "morality" significa en este texto exactamente lo

mismo que en el anteriormente citado, procedente del libro *El utilitarismo*. En cambio, como también la belleza y la amabilidad son aspectos de la acción, no cabe identificarlos sin más con lo que en el primer texto se denomina "worth of the agent". Habrá que pensar, más bien, que manifiestan el valor del agente. Ahora bien, en la medida en que la belleza y la amabilidad de una acción dependen de las cualidades personales de las que dan testimonio, no cabe hablar de un valor nuevo portado por la acción, sino del reflejo en la acción del valor de su sujeto. Por lo demás, esta interpretación se ajusta a la posición determinista adoptada por Mill frente al problema del libre albedrío. Si nuestras acciones concretas se siguen necesariamente de la índole de nuestro carácter y de la coyuntura vital que atravesemos, difícilmente cabe tener a una acción por portadora originaria de valores.

Sólo el sujeto es digno o indigno. Ahora bien, no es lo mismo el valor que su portador, y por ello hemos de preguntarnos: ¿qué aspectos del carácter de una persona son responsables de su valor moral? Mill contesta proponiendo algunos ejemplos:

La acción de Bruto al sentenciar a sus hijos fue correcta porque aplicaba una ley esencial para la libertad de su país a personas de cuya culpabilidad no había duda; fue admirable porque demostró un raro grado de patriotismo, valor y dominio de sí mismo; pero no hubo en ella nada amable;... Si uno de los hijos se hubiera comprometido en la conspiración por afecto hacia el otro, su acción hubiera sido amable, aunque ni moral ni admirable.

Ejemplos de "cualidades estéticas" son, así pues, el patriotismo, el valor y el dominio de sí mismo, es decir, las propiedades del carácter que solemos llamar virtudes. Paradigma de las "cualidades simpáticas" es, por su parte, el amor fraterno. El

valor moral del agente depende -ésta parece ser la tesis de Mill- de la medida en que sea virtuoso, por una parte, y por otra afectivamente solidario con sus congéneres. Las acciones singulares, a su vez, son valiosas en la medida en que reflejen las mencionadas dimensiones positivas de la personalidad.

De los tres aspectos señalados, el más importante -esto es, el decisivo a la hora de evaluar una acción- es el de su moralidad. Pero no por ello cabe desatender los valores estético y simpático exhibidos por nuestra conducta: quien condena o aprueba una acción atendiendo únicamente al aspecto moral, llevará cabo una evaluación justa, pero en ningún caso completa. Ni se ha de intentar reducir los tres aspectos a una raíz común: pues el carácter de una persona se documenta, según Mill, también en innumerables acciones que no tienen consecuencias buenas o malas, y aun en sus gustos y aversiones hacia cosas en sí mismas indiferentes.

§80. Hasta aquí el relato de cuanto la mirada imparcial de Mill acierta a ver en la realidad. Mas tan pronto como buscamos exploraciones ulteriores o siquiera una conceptualización más precisa de lo ya descubierto, nos encontramos con que los supuestos utilitaristas y empiristas del pensamiento de Mill lo hacen imposible. Sus manifestaciones acerca del modo como procesos externos e internos influyen en la formación del carácter y acerca de la relación de éste con las acciones concretas, bloquean toda descripción fiel de las entidades capaces de portar valor moral. Por otra parte, no es de sorprender que la realidad de este valor sólo se reconozca de pasada en el mencionado pasaje de *Utilitarianism*, pues su reconocimiento explícito haría saltar por los aires la tesis según la cual *happiness* es el nombre de la única entidad valiosa en sí misma.

Particularmente ilustrativos a este respecto son los avatares del concepto de virtud en los textos de Mill. Tanto en el último

capítulo de *System of Logic* cuanto en el cuarto de Utilitarianism concede Mill el hecho psíquico de que la virtud es querida a menudo por sí misma y aun afirma que así ha de ser. Pero acto seguido explica que, en el fondo, la virtud posee únicamente un valor instrumental: es valiosa en tanto que es el medio más eficaz y seguro para el incremento del saldo de felicidad colectiva. Justamente por ello es un deber promover el amor desinteresado a la virtud tanto en los demás como en nosotros mismos; pues si bien ese amor se basa en un error estimativo (el de tomar a la virtud como buena en sí misma), nunca se vio ignorancia tan beneficiosa para la humanidad. Por otra parte, el credo utilitarista está de enhorabuena, pues la Naturaleza, siempre sabia, ha provisto a la mente humana de un curioso mecanismo que le permite sortear los escollos de su hedonismo innato: las cosas que queremos como medio para la felicidad pasan con el tiempo a ser queridas como partes de ese fin único.

¿Qué ha ocurrido aquí? Que Mill, debatiéndose entre la espada y la pared, es decir: entre los principios de la doctrina utilitarista y el contenido de sus intuiciones morales, ha terminado por tergiversar éstas a la medida de aquéllas. El desnivel entre los puntos de vista de la corrección y el de las propiedades del carácter, que tan enfáticamente se afirmara en el citado pasaje del ensayo sobre Bentham⁷, queda aquí anulado al someterse ambas dimensiones a una misma medida:

Para el individuo, el carácter mismo debería ser un fin dominante por la simple razón de que la existencia de esta excelencia ideal del carácter o de una aproximación a la misma contribuiría más que ninguna otra cosa a hacer feliz la vida humana⁸.

Por su parte, el intento de avenir el hedonismo psicológico con la práctica de la virtud está gravado con dificultades insuperables. Mill expone que al igual que el dinero, que

originariamente sólo tiene valor de medio, viene con el tiempo a ser buscado por sí mismo, también la virtud pasa de ser considerada un instrumento útil para la felicidad a ser tenida por parte de ésta. Es más, los utilitaristas "afirman incluso que la mente humana no se encuentra en un estado adecuado -conforme al principio de utilidad, máximamente promotor de la felicidad general- a no ser que ame la virtud de esta manera: como algo que es deseable por sí mismo". La argumentación con la que Mill justifica esto consta de dos pasos que conviene discutir separadamente: (i) primero describe con ayuda de algunos ejemplos el proceso psíquico por el que lo que se quiere como medio puede llegar a ser querido como fin, y afirma ser éste el caso de la virtud. (ii) Luego afirma que la virtud es parte de la felicidad, esto es: parte del único objeto que su teoría reconoce al tender humano.

(i) Vayamos con el primer punto. Mill intenta hacer plausible su teoría de la conversión de medios en fines sobre todo mediante la analogía con el amor al dinero. Este es deseado en principio como medio para la adquisición de lo que nos hace felices. Pero es un fenómeno conocido que con el tiempo el deseo de allegar dinero deja de ser una función directa del deseo de procurarnos los objetos que prometen hacernos felices:

el deseo de poseerlo es a menudo más fuerte que el deseo de usarlo, y sigue incrementándose cuando decaen todos los deseos enderezados a fines distintos de él y que han de alcanzarse gracias a él^o.

Y una vez establecida mediante este ejemplo la posibilidad psicológica de la conversión de deseos de medios en deseos de fines, nada impide que Mill se valga de esta misma explicación para el caso de la virtud.

Lo que Mill dice sobre el deseo de dinero es verdad, pero no

toda la verdad. En la medida en que el deseo de dinero no se limita a secundar el deseo de mercancías, parece que el dinero es deseado por sí mismo y no como medio. Mas hay que advertir claramente que lo que de suyo es medio no puede llegar a ser deseado exclusivamente como fin; el deseo de dinero puede llegar a ser, ciertamente, más fuerte que el deseo de lo que con él podemos comprar, pero presupone siempre a este último o, al menos, la conciencia de la posibilidad objetiva de comprar algo. Ni las personas más amantes del dinero fueron fieles a este sentimiento en la Alemania de 1920, cuando la inflación alcanzó proporciones astronómicas: como ya no era posible adquirir nada con la moneda devaluada (es decir: como se esfumó su función de medio) decayó asimismo el interés por lo que no fueran mercancías. Ahora bien, trasladando lo dicho al caso de la virtud nos encontramos que, si es verdad que ella es querida originariamente sólo como medio, cuando más tarde pase a ser estimada por sí misma, no desaparecerá por ello la conciencia de su utilidad; antes bien, esta última vivencia seguirá siendo una condición indispensable del amor a la virtud, del mismo modo que la conciencia de la utilidad del dinero acompaña a la avidez de riqueza, posibilitándola. Luego es imposible justificar por el mecanismo descrito el dato del amor a la virtud que hace abstracción de toda consideración posible de utilidad. Y comoquiera que Mill reconoce la existencia del amor desinteresado a la virtud¹¹, e incluso le parece ser el estado ideal y exigible de nuestro espíritu¹², se concluye: que Mill ha identificado una vivencia que desborda los límites de su hedonismo psicológico — y en esto anduvo acertado—, pero que es insuficiente su intento de reintegrar esa vivencia a la mencionada teoría.

§B1. (ii) La tesis de que la virtud es parte de la felicidad no parece compatible con otras afirmaciones hechas por Mill en el mismo contexto. Ello salta a la vista al leer las siguientes líneas, tomadas del Capítulo Cuarto de Utilitarianism:

en aquellos que aman la virtud

desinteresadamente, ésta ha pasado a ser una parte del fin, y es deseada y acariciada por ellos, no como medio para la felicidad, sino como parte de su felicidad³³.

¡Valiente desinterés propone Mill! Una de dos: o se ama la virtud desinteresadamente, o se la ama en razón de la felicidad que ella depara. Lo que no se puede es mantener ambos extremos de esta alternativa a un tiempo, pues ello es analíticamente falso. Y, con todo, Mill lo hace una y otra vez. No sólo afirma que hemos de procurar adquirir la virtud, sino también que hemos de cultivarla por causa de ella misma. Ahora bien, la razón por la que la virtud es deseable por sí misma es que ella es el medio idóneo para multiplicar la felicidad humana. Es decir, que después de haber revelado al lector esta supuesta verdad, Mill espera de él que haga el siguiente imposible: cultivar la virtud por amor a la felicidad, pero cerrando los ojos al mismo tiempo ante el hecho de que sólo esta última es nuestro objetivo verdadero. Mill nos pide el imposible psicológico de obrar por un motivo que al propio tiempo nos ha de ser inconsciente.

Otra variante de la misma exigencia absurda la encontramos en la Autobiografía de Mill³⁴. Allí se nos da la siguiente receta para alcanzar la felicidad: no buscarla. A esto hay que objetar que, si bien puede ser verdad que quien no se cura de la felicidad tenga muchas posibilidades de alcanzarla, es con toda seguridad imposible desatender la búsqueda de ese estado con vistas a alcanzarlo.

Dejando a un lado todas estas inconsecuencias, preguntemos: ¿en qué observaciones psicológicas se funda la teoría de que la virtud pasa de ser querida como medio a ser querida como fin en sí mismo? ¿Es verdad que todo el que persigue la virtud como fin la ha querido antes como medio? La observación psicológica testimonia en contra de esta hipótesis. Quien lucha contra su inclinación a la bebida porque teme perjudicar su salud y quien

lo hace porque sabe que la dependencia del alcohol desdice de su condición humana, están situados en dos posiciones tan diferentes que es impensable un tránsito mecánico de la una a la otra. No cabe aquí hablar de un proceso de transición gradual e inconsciente, sino de una ruptura lúcida que nace de una percepción moral.¹⁰

§82. Un simple vistazo al índice de *The Methods of Ethics* de Henry Sidgwick -considerada por algunos con toda justicia como la más completa exposición del pensamiento utilitarista¹¹- parece suficiente para sacar falsa la opinión de que no contamos hasta la fecha con un estudio de la virtud trazado desde la óptica del utilitarismo. Esta conclusión parece imponerse, en efecto, cuando reparamos en el contenido del Libro III, el más largo de la obra. En él realiza Sidgwick un detenido análisis del intuicionismo ético, posición que afirma la posibilidad de conocer el carácter correcto o incorrecto de ciertos tipos de acciones sin apelar para ello a otras consecuencias de esas acciones que las contenidas en su definición. Según el intuicionismo, las verdades así conocidas serían los axiomas en que se ha de apoyar el enjuiciamiento de una conducta moral. Pues bien, comoquiera que el intuicionismo moral está profundamente entañado en el sentido común -sobre todo en numerosas convicciones relativas a virtudes y deberes-, resulta plausible desarrollar la crítica de los méritos de esa concepción ética sobre la pauta de una división (no necesariamente sistemática) de los principales deberes y virtudes reconocidos por el sentido común. En conformidad con este plan, Sidgwick analiza primeramente la relación entre los conceptos de virtud y deber, para alcanzar seguidamente, por especialización, los distintos apartados de la moralidad al uso. Los títulos de los capítulos en los que se pone por obra este intento -"Virtue and Duty", "The Intellectual Virtues", "Benevolence", "Justice", etc.- crean en el lector la expectativa de encontrar en ellos consideraciones que, al menos en buena parte, se ocupen de la esencia y variantes de la virtud; expectativa no satisfecha por el profesor cantabrigense.

Intentaremos mostrar a continuación que Sidgwick, tras breves escarceos con el verdadero concepto de virtud, permite que éste sea absorbido casi enteramente por el de deber. Este proceder típicamente utilitarista impide el reconocimiento de la virtud como categoría moral independiente.

Comencemos pasando revista a los varios aspectos de la idea verdadera de la virtud de los que Sidgwick se hace cargo. (1) En primer lugar, "virtud" es un término que, empleado en su sentido más propio, significa un cierto hábito o disposición de una persona, es decir: "una cualidad del alma o espíritu, que se concibe como permanente en comparación con los actos y sentimientos transitorios en que se manifiesta"¹⁷. (2) Por otra parte, todo juicio en el que se atribuye una determinada virtud a una persona alude implícitamente a la facultad de conocimiento moral de esa persona. Según Sidgwick, no sólo no consideramos virtuoso al que procede a sabiendas de manera incorrecta, sino que negamos esa cualidad incluso al que no acierta por ignorancia¹⁸. No basta para ser generoso, por ejemplo, el ser desprendido respecto a los propios bienes, sino que se ha de renunciar a éstos en favor de determinadas personas. Con ello queda dicho que es característico del virtuoso el poseer una fina sensibilidad moral que le orienta tanto respecto al conocimiento de principios morales cuanto en el trance de su aplicación. A estos dos aspectos cognoscitivos se refieren otras tantas características esenciales de la virtud que no pasan inadvertidas ante la mirada de Sidgwick. (3) Por lo que respecta al conocimiento de los principios morales, éste no funciona al modo de una frontera que delimite con precisión el contenido del obrar humano. Antes bien, la virtud se reconoce sobre todo en acciones que desbordan las márgenes de lo debido: "hay actos de virtud elevada y noble que habitualmente consideramos que van más allá del deber estricto del agente"¹⁹. Ya nos hemos referido anteriormente a la imposibilidad de hacer justicia a este aspecto de la esencia de la virtud desde el punto de vista del utilitarismo; y en un capítulo ulterior habremos de volver aún

sobre este mismo punto. (4) Por lo que toca al contenido concreto del obrar del hombre virtuoso, y teniendo en cuenta que éste no se limita a lo prescrito por la ley moral, tiene el mayor interés el estudio de un parecer para el que Sidgwick acuña el nombre de Aesthetic Intuitionism. Según este modo de ver las cosas, el ejercicio de la virtud y la creación artística tendrían de común el que no es posible alcanzar los resultados que ellas persiguen mediante el simple expediente de atenerse a una preceptiva. Del mismo modo que no existen recetas para la belleza, no las hay para la virtud:

Podemos describir los productos bellos una vez se han producido, y clasificar en alguna medida sus bellezas, dando un nombre a cada una; pero no podemos prescribir ningún método seguro para producir cada clase de belleza. Podría decirse que lo mismo ocurre con la virtud; de ahí que haya de fallar el intento de enunciar una máxima explícita aplicando la cual podamos estar seguros de producir actos virtuosos de alguna clase; sólo podemos dar una explicación general de la virtud -una descripción, no una definición- y confiar a la perspicacia experimentada el encontrar en cualesquiera circunstancias particulares el acto que la realizará mejor.²⁰

Que hay mucho de verdad en esto, es cosa que se echa de ver cuando consideramos la distancia que media entre los principios generales del deber y los casos concretos que les están sometidos. Consideremos un ejemplo. Es claro que conocemos con evidencia el deber de ser agradecidos con quien se nos muestra benevolente. Ahora bien, cuando pasamos de esta convicción general a la consideración de un caso concreto, advertimos que el principio mencionado no alcanza a señalarnos la acción precisa que la situación requiere. No alcanza y no puede alcanzar. Las situaciones humanas moralmente relevantes no son como las

posiciones de una partida de ajedrez -descriptibles de manera exhaustiva, comunicables en un lenguaje preciso, reproducibles en otro tablero. Hemos sostenido que la presencia de obligaciones concretas depende de la naturaleza de la situación en que se encuentra el agente²¹. Por ello, la enorme complejidad que caracteriza a esas situaciones se traduce en la especificación profusa de la conducta que en cada caso resulta adecuada. Y el problema no sólo procede de la complejidad (esto es, de la pluralidad de aspectos relevantes), sino sobre todo del carácter sutil e imponderable de muchos de esos aspectos. La relación en que se encuentra un hombre con quien le hace un favor presenta en muchas ocasiones -acaso siempre- un carácter único. Correlativamente, también exhibirá un matiz indefinible la sonrisa con que el hombre agradecido expresará su reconocimiento. Admiramos asimismo la generosidad y la valentía, pero no es posible señalar en qué acciones concretas se han de traducir esas buenas cualidades. Nos movemos en un ámbito donde nada se reduce a medida o se deja describir exhaustivamente. Pero lo que no se deja describir tampoco se puede prescribir. Por eso dice Aristóteles que la decisión depende de la percepción²². Para él, el hombre virtuoso es precisamente el que sabe qué es lo justo en cada caso.

§83. Hasta aquí el relato de los aspectos objetivos de la virtud de los que Sidgwick se hace cargo en el Libro III de *The Methods of Ethics*. Al ocuparse de ellos no intenta exponer su propio parecer, sino que -como queda dicho- se esfuerza por dar expresión a convicciones propias del sentido común moral²³. Que a la virtud no le corresponde ningún lugar en el marco de la concepción utilitarista de la ética, es cosa que hemos sostenido anteriormente y en la que insistiremos en lo que sigue. Ahora nos interesa reconstruir el proceso por el que nuestro filósofo llega a zafarse de las valiosas evidencias acerca de la virtud que su análisis del sentido común ha sacado a la luz. El carácter general de este proceso ya fue anunciado: consiste en la progresiva absorción del concepto de virtud por el de deber.

Queda así la virtud desfigurada y desprovista de todo valor moral. Hemos expuesto en cuatro puntos los aspectos de la esencia de la virtud a cuyo conocimiento se remonta el sentido común; seguiremos ahora un recorrido paralelo pero de efecto contrario.

(1) Comenzábamos llamando la atención sobre la circunstancia de que la virtud es un hábito o disposición de una persona, y que por tanto sólo de ésta se predica en propiedad. Pues bien, Sidgwick rodea este hecho afirmando que, si bien por virtud se entiende un hábito más o menos permanente del espíritu, es imposible formarnos una idea clara de ella como no sea poniendo la mira en los fenómenos pasajeros en que ella se da a conocer²⁴. En qué medida esté justificado este proceder, es cosa que discutiremos más adelante. Quede por ahora constancia del hecho del desplazamiento de la mirada desde la virtud hacia la acción virtuosa.

(2) ¿Y qué acciones son virtuosas? (a) Apoyándose en la reseñada convicción del sentido común de que el conocimiento moral es un concomitante de la virtud -de suerte que no tenemos por virtuoso ni al que obra mal por ignorancia, ni al temerario que ofrece un viso de virtud en un empeño desproporcionado-, decide Sidgwick ceñirse a las acciones correctas: "No implicará, por tanto, una desviación importante del uso el que limitemos el término "virtud" a cualidades exhibidas en la conducta correcta"²⁵. Mas la relación entre conocimiento moral y virtud no es la única razón que mueve al autor de *The Methods of Ethics* a la grave determinación de centrarse en el aspecto correcto de las acciones virtuosas. (b) Creyó, además, que al atribuir una determinada virtud a una persona, no aludimos necesariamente al motivo de las acciones en que esa virtud se manifiesta: "lo que consideramos indispensable es únicamente la firme resolución de querer una cierta clase²⁶ de efectos externos"²⁴. No cabe duda de que este desconocimiento de la importancia del aspecto motivacional para la recta comprensión de la naturaleza de la virtud es otro factor responsable de la atención unilateral prestada por

Sidgwick al aspecto de la mera corrección. (c) Por otra parte, la interpretación de la acción virtuosa como acción correcta ofrece indudables ventajas metodológicas a nuestro filósofo. Recuérdese que nuestro estudio de la virtud tiene lugar en el curso de una discusión de los méritos del intuicionismo que impregna el común sentir moral. Pues bien, tras reducir la virtud a corrección, Sidgwick cree poder utilizar los nombres de las virtudes como rúbricas bajo las que filiar los deberes que el sentido común reconoce²⁷; de modo que, una vez recusadas las aspiraciones científicas de las máximas que expresan esos deberes, cree Sidgwick haber mostrado asimismo la inanidad de la noción común de virtud.

Con ello llega a su término el proceso de desintegración progresiva del concepto de virtud en favor del de deber. Primero se abandonó la virtud en favor de la acción virtuosa; luego se expuso ésta en términos de corrección. Apenas hará falta decir que todo esto es injustificado. Que la virtud se traduce en acciones virtuosas y que éstas son a menudo el síntoma por el que venimos a conocer aquéllas, no lo negaremos. Pero en el sentido de esta misma afirmación está implícito que una y otras no pueden confundirse: tanto la relación de causalidad como la de señal presuponen dos términos diferentes entre los que esas relaciones tienen lugar.

Por su parte, la tesis de que la atribución de una virtud no implica alusión a un determinado motivo es inaceptable. En la noción de virtud no pueden faltar estas dos dimensiones: el elemento descriptivo, por el que entendemos a qué virtud concreta se refiere cada término; y el elemento valorativo. Toda atribución de virtud es un juicio de valor positivo, como la atribución de un vicio encierra siempre condena. Ahora bien, esta dimensión axiológica de las virtudes o vicios —o, mejor dicho, de las acciones virtuosas—, pues sólo en éstas piensa Sidgwick— no es en modo alguno ajena a la motivación. Por ello mismo es directamente absurda la afirmación de Sidgwick de que cabe llamar

a un hombre veraz aunque el motivo que le anime sea la convicción de que decir la verdad es, a la larga, la mejor política.

Resta únicamente decir que la comodidad de la exposición (a la que alude el propio Sidgwick) no justifica el olvido de los aspectos decisivos de la cuestión de que se trate.

(3) La imposibilidad de reducir la virtud a la corrección se pone de manifiesto con particular patencia al advertir que es típico de la virtud inspirar acciones que, con ser valiosas, no son en rigor debidas. Mas tampoco esta dificultad objetiva impidió a Sidgwick incurrir en la mencionada reducción. La razón de ello es que él no consideró este rasgo de la virtud como una dimensión de la realidad fundada en la naturaleza misma de las cosas, sino como una peculiaridad de la moralidad al uso. Tras hacer constar el hecho de que el uso habitual de los términos virtud y deber no coincide plenamente, emprende dos tareas: localizar la regla por la que se rige el hombre corriente al llamar virtuosas a ciertas conductas no debidas²⁶, e indagar si la práctica de elogiar esas conductas es un buen instrumento para los fines del utilitarismo²⁷. En cambio, a la dificultad objetiva que representa la existencia de conductas buenas pero gratuitas, al reto que supone a toda teoría utilitarista de la corrección y de la virtud, no dedica atención alguna.

(4) Otro tanto ocurre con la doctrina a la que hicimos referencia bajo el nombre de "Aesthetic intuitionism". La percepción que se halla a la base de esta teoría no es simplemente un elemento de la idiosincrasia propia de la Inglaterra victoriana: es un elemento esencial de la virtud misma. De él se desentiende, sin embargo, Sidgwick, que sólo discute un aspecto ciertamente irrelevante y lateral del "intuicionismo estético", a saber: si éste es capaz de justificar la "paradoja estoica" (sic) según la cual sólo la virtud es buena; para en el curso de esa discusión llegar a afirmar que, en

realidad, el sentido común traza la divisoria entre cada virtud y el vicio correspondiente apelando a criterios de utilidad³⁰.

Sólo al final del Libro III se decide Sidgwick a confiarnos su verdadera concepción de la virtud. En ella hemos de ver la razón de ser de todas las mistificaciones de ese concepto a las que hemos asistido en páginas anteriores:

...[la noción de facultad o disposición] sólo se puede definir como una tendencia a obrar o sentir de determinada manera en ciertas condiciones; y una tendencia tal me parece claro que no es valiosa en sí misma, sino por los actos y sentimientos en que desemboca, o por las consecuencias ulteriores de éstos... mientras que su relativa permanencia no me parece razón para considerarla un ingrediente del bien último.³¹

Notas:

1. Cf. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford University Press, 1984).
2. Cf. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, pp.492-3.
3. Como no sea la justicia; pero no es éste su fuerte.
4. Cf. J.S. Mill, "Bentham", p.172 (ex: John Stuart Mill and Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*).
5. Cf. *Utilitarianism*, ed. cit., p.290, nota, ad fin.
6. Cf. "Bentham", loc. cit.
7. Loc. cit.: "It is not possible for any sophistry to confound these three modes of viewing an action".
8. Cf. *A System of Logic*, Book VI, Ch. XII, §7 (ex: J.S. Mill and J. Bentham, *Utilitarianism and other Essays*, p.130).
9. Cf. J.S. Mill, *Utilitarianism*, ed. cit., p.308.
10. Op. cit., p.309.
11. Cf. *System of Logic*, VI, XII, 7: "Hay muchas acciones virtuosas e incluso muchas maneras virtuosas de obrar (aunque creo que los casos son menos frecuentes de lo que a menudo se supone), por medio de las cuales se sacrifica la felicidad en algún caso, ya que generan más dolor que placer".
12. Cf. *Utilitarianism*, p.308: "[El utilitarismo] no sólo mantiene que la virtud ha de ser deseada, sino que ha de ser deseada desinteresadamente, por sí misma".
13. Cf. *Utilitarianism*, p.309.
14. Este yerro fue denunciado por el profesor J.M. Palacios en su discusión del pensamiento ético de Mill, en sus clases de la primavera de 1986.

15. No parece justificada, en cambio, la crítica de Moore, según la cual Mill toma los objetos cuya posesión nos hace felices por partes reales de nuestro sentimiento de felicidad. Lo que Mill dice es que hay objetos que deseamos porque deseamos otros objetos, siendo así que la posesión de los primeros nos facilita la de los segundos y que la posesión de estos últimos nos hace felices. Pues bien, esos objetos que originariamente son queridos como medios para los objetos que nos hacen felices, pueden -en opinión de Mill- pasar a ser objetos cuya posesión nos hace felices. Eso es todo.
16. Cf. J.J.C.Smart, "An outline of a system of utilitarian ethics", ed. cit., p.4.
17. Cf. H.Sidgwick, *The Methods of Ethics*, ed. cit., p.222.
18. *Ibid.*, p.219.
19. *Loc. cit.*
20. *Ibid.*, p.228.
21. Cf. nuestro Capítulo Sexto.
22. Cf. Aristóteles. *Eth. Nic.*, 1109b23.
23. Cf. *The Methods of Ethics*, p.338: "Deseo que se advierta claramente que en ningún caso he introducido mis propias opiniones a sabiendas de que me sean privativas; mi único objeto ha sido explicitar las premisas implícitas de nuestro razonamiento moral común".
24. *Ibid.*, p.222.
25. *Ibid.*, p.219.
26. *Ibid.*, pp.223s.
27. *Ibid.*, p.219, n.1.
28. *Ibid.*, p.221: "En tales casos, la línea parece trazada por

una consideración más o menos consciente de lo que los hombres hacen corrientemente, y por un instinto social relativo a los efectos prácticos de la aprobación y la desaprobación moral expresa: pensamos que el progreso moral se fomentará mejor en conjunto si alabamos actos que estén por encima del nivel de la práctica ordinaria y reservamos nuestra censura -al menos la precisa y particular- para actos que queden claramente por debajo de esta medida".

29. Ibid., p.492: "...parece eficaz en la práctica -y, por tanto, indirectamente razonable según los principios utilitaristas- conservar, al juzgar incluso la conducta estrictamente voluntaria de los demás, la distinción entre una parte que es loable y admirable, y una parte que es simplemente correcta".

30. Ibid., p.392.

31. Ibid., pp.393s.

Capítulo Décimo

La acción moral

§84. Una vez averiguado en el capítulo precedente que no es posible acceder al dato del valor moral desde la perspectiva utilitarista, intentemos aproximarnos a él desde un nuevo ángulo: el de la ética de los valores. En este capítulo y en el siguiente asistiremos a la presentación que hacen Hildebrand y Scheler, respectivamente, de dos de los portadores clásicos del valor moral: la acción y la virtud. Ello no sólo nos brindará la ocasión de familiarizarnos con sus teorías y discutir algunas de sus tesis más características; además, el poseer nuevos elementos de juicio nos situará en una posición óptima para, ya en el capítulo que cierra este trabajo, calibrar la fecundidad ética de la Filosofía del valor.

El minucioso análisis de la esencia de la acción moral llevado a cabo por Hildebrand¹ nos presenta a ésta como un fenómeno complejo en el que cabe distinguir como elementos principales; la conciencia de una situación objetiva valiosa, el querer propiamente dicho y la realización. En este capítulo nos ocuparemos ante todo del examen de los dos primeros elementos.

Toda acción moral se endereza, según Hildebrand, a la realización de una situación objetiva valiosa todavía ausente, pero posible mediante la eficacia del sujeto. Es, por tanto, una vivencia fundada, a saber, en la representación de la situación objetiva valiosa. Conviene distinguir la conciencia de la situación objetiva en cuestión de la conciencia del valor de que ella aparece revestida, pues son éstos dos objetos diferentes que, como tales, no comparecen a idénticas formas de conciencia. La conciencia de la situación objetiva que se quiere realizar no puede variar mucho de un caso a otro: las dos condiciones

señaladas (ausencia y realizabilidad) delimitan estrechamente el tipo de acto en que nos la representamos. En cambio, caben diferencias esenciales en la conciencia del valor de la situación objetiva en cuestión, hecho éste de decisiva importancia para la naturaleza y valor moral de la acción. Será bueno que nos detengamos a analizar este extremo.

Hildebrand distingue tres formas de la conciencia del valor, que, si bien guardan estrechas relaciones entre sí, no por ello dejan de ser esencialmente distintas. La mejor manera de advertir su diferencia es considerar sucesivamente estas tres modificaciones de la conciencia suponiendo que en los tres casos se refiera ésta a un mismo valor.

Imaginemos a alguien que advierte que un ciego se encuentra a la espera de que le ayuden a cruzar la calle. Inmediatamente capta el valor producido por el acto de ayudar al invidente y, sin pensarlo dos veces, lo hace. En un caso así, el valor de la situación objetiva querida le sale al paso al sujeto, el cual no tiene la impresión de haber realizado actividad alguna al captar dicho valor. Simplemente, lo ha encontrado en el mundo, igual que encuentra personas, cosas, colores. El vive un "tener" pasivamente el valor, "tener" que -al igual que en el caso de la percepción del color de esta hoja- puede extenderse indefinidamente en el tiempo y admite diferentes grados de claridad. Esta conciencia puramente receptiva no se limita a la esfera del valor, sino que puede estar referida a objetos de la más diversa índole, y en este sentido amplio recibe el nombre de aprehensión cognoscitiva (*Kenntnisnahme*). Lo decisivo en el caso de la aprehensión cognoscitiva referida concretamente a valores es que el valor portado por la situación objetiva a realizar motiva de modo natural e irreflexivo al agente.

Un elemento nuevo aparece cuando la aprehensión cognoscitiva del valor funda un conocimiento propiamente dicho (*Erkenntnis*). Aquí se pone de manifiesto una nueva actitud del sujeto, que se

puede describir como una prise de conscience cuyo contenido es idéntico al de la aprehensión cognoscitiva. El sujeto no sólo es consciente del valor objetivo que está ante él, sino que, en un acto puntual que puede alcanzar la evidencia, "despierta" a la realidad del valor y de la exigencia objetiva que de él parte. Ya no ayudará al invidente de forma puramente espontánea: la acción basada en el conocimiento del valor cobra un matiz reflexivo y consciente del que antes carecía.

Un caso en que lo peculiar del conocimiento en este sentido se recorta de manera inequívoca, se presenta cuando un interés egoísta pugna con la realización de la acción sugerida por el valor captado inmediatamente en la aprehensión cognoscitiva. Pongamos que veo al invidente que desea cruzar la calle, pero llevo prisa. Me debato entre seguir mi camino o detenerme, y esta pugna íntima tiene como condición de su posibilidad el que los dos proyectos que me reclaman se presenten limpiamente dibujados ante mis ojos. Tanto mi prisa cuanto la invitación a realizar la situación objetiva valiosa han de hacerse explícitas. Es decir, se ha de pasar a la "actitud" cognoscitiva que denominamos *Erkennen*.

Por otra parte, no todo conocimiento se funda en una aprehensión cognoscitiva, pues cabe asimismo un conocimiento deductivo del valor de una situación objetiva. Este es el caso cuando del hecho de que una persona de evidente autoridad moral afirme que algo es valioso nosotros deducimos que efectivamente lo es, si bien no estamos en condiciones de apreciarlo independientemente. Aquí es el valor conocido con evidencia de la persona cuyo parecer escuchamos lo que garantiza el valor de la situación objetiva a que ese parecer se refiere. Igualmente, cabe deducir el valor de una situación objetiva de un principio más general -por ejemplo, el que dice que las situaciones objetivas de tales y cuales características son todas valiosas.

Resumiendo lo hasta ahora dicho: la acción que se funda en una

aprehensión cognoscitiva del valor de una situación objetiva tiene un carácter automático e irreflexivo (lo cual, como veremos, no disminuye su valor moral). En cambio, la que se funda en un acto de conocimiento supone el reconocimiento explícito y reflexivo (en ocasiones acompañado de evidencia) de la invitación a obrar que parte del valor; este conocimiento puede tener un origen intuitivo o deductivo.

Pero existe una tercera forma de conciencia del valor que puede fundar una acción moral. En efecto, en ocasiones se presenta un mero saber (Wissen) acerca del valor en cuestión, o bien acerca de la obligación que en él se funda. Éste sería el caso de quien, viendo al invidente en apuros, no se percatara del disvalor de la situación ni experimentara la más mínima emoción, y sin embargo se viera movido "por sus principios" a ayudar al ciego. Esta tercera forma de la conciencia del valor es, con diferencia, la más alejada de su objeto. En realidad, del valor conserva únicamente la forma hueca del "debes" que en él se funda, la huella que deja en la esfera de nuestras obligaciones. La materia del valor, en cambio, se pierde por entero y no motiva la acción en absoluto.

Lo peculiar del mero saber acerca del valor o de la obligación destaca asimismo en los casos en que hay discrepancia entre una aprehensión cognoscitiva y un prejuicio arraigado en la persona. Hildebrand ofrece el siguiente ejemplo, en el que el conocimiento intuitivo del disvalor de una situación objetiva testimonia en contra de una opinión cuyo fundamento brilla por su ausencia:

A consecuencia de determinados prejuicios puede presentarse la convicción de que ciertos comportamientos son incorrectos, de que la compasión, por ejemplo, es sólo una debilidad... La misma persona que está convencida honradamente de esto puede ayudar a alguien -inmediatamente y sin "premeditación" alguna- tan pronto como le ve

sufrir en su presencia. En ese momento está ante sus ojos el disvalor del sufrimiento ajeno o el valor de lo contrario a ese sufrimiento, y él responde con su voluntad a este valor. Él "siente" el disvalor material sin "conocer" que es un disvalor. Esto último exige una actitud completamente nueva.²

Si esta nueva actitud llegara a producirse y el agente reconociera la llamada del deber que irreflexivamente secunda, entonces se daría el conflicto, a saber, entre dos convicciones expresas que dicen cosas distintas. Pero en tanto no se dé este cambio de actitud, el prejuicio —es decir, el "mero saber", que en este caso es, sobre infundado, falso— y el contacto intuitivo que alcanzamos mediante la "aprehensión cognoscitiva" pueden convivir en una misma persona sin entrar en conflicto, a pesar de su incompatibilidad lógica. Y es bien sabido que no faltan casos en la práctica que confirmen esta teoría.

§85. Sobre la conciencia de una situación objetiva valiosa se levanta el querer, dentro del cual Hildebrand distingue la toma de posición volitiva del propósito que ella funda.

La conciencia del valor es, en cualquiera de sus tres modalidades, una vivencia de carácter centripeto. Tanto la relevancia moral de una situación objetiva que podemos traer al ser cuanto el carácter obligatorio de la acción que la engendra son dimensiones de la realidad que se nos enfrenta. Al tomar conciencia de ellas, tenemos puesta la mira en aspectos del mundo real o posible (el desvalimiento del ciego, por ejemplo, o la importancia objetiva de su bienestar). A este respecto, la conciencia del valor (o de la obligación) presenta un gran parecido con los actos de percepción: los valores se exhiben a nuestro espíritu como lo hacen los colores o sonidos, a saber, sin que pongamos en el dato nada de nuestra parte. Tan es así, que la diferencia entre la percepción de un color y la captación

de un valor no podemos describirla sino por remisión a la diversidad de esos objetos, pues los actos en los que los aprehendemos no tienen un sabor propio que se comunique a sus objetos.

Frente a las tomas de conocimiento y, en general, frente a todos los actos en que reconocemos idéntico carácter centripeto, se halla la región de actos a los que Hildebrand denomina -siguiendo en esto a Reinach- "tomas de posición" (Stellungnahmen). Como el mismo término indica, se trata de vivencias que corren en sentido centrifugo: el sujeto adopta una actitud ante el objeto, le otorga una cierta "palabra". Casos típicos de toma de posición son la emoción que nos embarga al contemplar una obra de arte, la indignación que sufrimos frente a la injusticia o el regocijo con que reaccionamos frente a un hecho feliz. La consideración de estos ejemplos nos permite reconocer como nota esencial de la toma de posición el ser una vivencia fundada, a saber, en una representación del objeto al que dirige su palabra. Apenas hace falta decir que esta relación de dependencia entre las dos vivencias no anula su diferencia.

La palabra o contenido (Gehalt) que constituye la sustancia de cada toma de posición comparece a su propio sujeto de una manera esencialmente diferente a como le está dado el contenido (Inhalt) al que dicha palabra se endereza. Al captar la grandeza de un acto de heroísmo estoy volcado al mundo objetivo en que ese suceso se desenvuelve; accedo a ese hecho mediante lo que Hildebrand llama "conciencia de objeto" (Gegenstandsbewusstsein). En cambio, la emoción que semejante hecho suscita en mí la percibo -por decirlo así- de reojo; mientras la vivo (Vollziehensbewusstsein) no es un objeto al que yo dirija la mirada, sino más bien una forma de mirar. Mi emoción ante el acto heroico es un estado intencional de mi mente que tiene la referencia de mi conciencia a su objeto -y, a menudo, muchas otras referencias concomitantes.

La esfera de las tomas de posición presenta una gran variedad de casos, los cuales pueden exhibir, a su vez, muy diferentes matices. Hay mil tipos de tristeza, entusiasmo, amor, indignación, etc. Pero en toda esta multiplicidad es reconocible una nota común: existe una correlación rigurosa entre la naturaleza del objeto y la de la toma de posición. Hay una diferencia evidente entre la actitud que adoptamos ante una obra de arte y la que adoptamos ante una acción heroica. Y si las contemplamos de cerca, advertiremos que no sólo son esencialmente distintas, sino que corresponden necesariamente a los objetos mencionados. No surgen casualmente en mi conciencia, sino que son inspiradas por los objetos a que se refieren. "Todo valor -- escribe Hildebrand -- posee una respuesta que él merece idealmente"³.

En efecto: la correspondencia rigurosa entre la respuesta y el valor a que ella se dirige existe, en primer lugar, en sentido ideal. Basta contemplar una situación objetiva y, sobre todo, el valor que ella encarna para comprender con evidencia que sólo una respuesta determinada "le hace justicia", se pliega a ella y al valor que en ella reconoce. Este es un hecho profundamente inteligible, del que tenemos un concimiento evidente. No se trata de un hecho oculto o difícilmente accesible, que se nos rinda sólo tras prolongados esfuerzos de atención; antes bien, la correspondencia ideal de cada respuesta y el valor al que ella se dirige está presente en todo momento a nuestro espíritu, al modo de un telón de fondo. Esto explica el peculiar escándalo que experimentamos ante una respuesta inapropiada, por ejemplo la que expresan las palabras de quien, tras presenciar una escena de heroísmo, la calificara de "muy entretenida". Lo que este ejemplo pone de manifiesto es un desajuste cualitativo entre la respuesta merecida idealmente y la que efectivamente se ha dado.

Es evidente que la relación biunívoca entre el conjunto de las respuestas y el conjunto de los valores a que ellas se enderezan no subsiste en el orden real. De ello dan testimonio

numerosos ejemplos de respuestas inadecuadas, como el que se acaba de proponer. Sin embargo, la correspondencia rigurosa que encontramos en el plano ideal la encontramos fielmente reproducida, en segundo lugar, en el plano fenoménico. Semejante tesis no es refutada por los casos de respuestas inadecuadas. Considérese nuevamente el ejemplo de quien califica de muy entretenida una escena de elevado heroísmo. De una persona así no pensaremos que ha respondido mal al valor captado, sino más bien que no lo ha captado en absoluto. No hay verdadera desproporción, por tanto, entre lo que el valor percibido y la respuesta subjetiva:

... por lo que respecta al valor fenoménico, al que me está dado -escribe Hildebrand-, la respuesta, si la hay, sólo puede ser la correcta.*

§86. Nuestras últimas consideraciones nos han permitido un primer contacto con las características esenciales de las respuestas al valor, vivencias decisivas desde el punto de vista de la aclaración de la naturaleza de la acción moral. Ahora queremos proceder más sistemáticamente, situando a las respuestas al valor en el cuadro general de las tomas de posición.

Las tomas de posición mencionadas por Hildebrand se dividen en dos grandes clases. Denominaremos teóricas a las primeras y prácticas a las segundas. El ejemplo clásico de toma de posición teórica es la convicción. Esta sigue de manera natural a la comprobación de un hecho, aunque pueda presentarse también sin semejante fundamento. En tales casos hablamos de prejuicios. También son tomas de posición teóricas la creencia, la duda y la suposición. Como se aprecia al reflexionar sobre estas vivencias, las tomas de posición teóricas otorgan al objeto una palabra concorde con la medida en que él nos haya revelado su esencia o existencia.

Distinto es el caso de las tomas de posición prácticas. El

tema específico de éstas es la importancia del objeto. Sobre las distintas clases de importancia consideradas por Hildebrand hablaremos más tarde. Ahora nos interesa distinguir tres clases principales de tomas de posición prácticas: las volitivas, las desiderativas y las afectivas². Las primeras son las decisivas para el estudio de la acción moral. Lo característico de las tomas de posición volitivas es el referirse a una situación objetiva revestida de importancia y que puede ser realizada por el agente. "Tú debes ser y serás" es la palabra con que el sujeto sale al encuentro de la situación objetiva.

La toma de posición volitiva tiende a prolongarse de manera natural en el propósito de hacer real la situación objetiva del caso. Pero aunque esté en el sentido de la toma de posición volitiva el desembocar en un propósito, es necesario advertir que se trata de dos vivencias distintas. De hecho, el propósito puede ser inaugurado libremente, mientras que la toma de posición se pliega necesariamente al dato fenoménico del valor³.

Las tomas de posición volitivas tienen en común con las desiderativas el referirse a situaciones objetivas que aún no son reales. La diferencia fundamental entre ambos tipos de vivencias consiste en que las situaciones objetivas que inspiran deseos no pueden ser realizadas mediante la eficacia del agente. No está en mi mano, por ejemplo, que otro hombre se haga bueno o que mañana llueva, por más que lo desee. De ahí que las tomas de posición desiderativas no sean capaces de fundar un propósito ni tiendan, por tanto, a prolongarse en una vivencia de realización.

El tercer gran tipo de tomas de posición frente a objetos dotados de importancia es el de las tomas de posición afectivas, como la alegría, la admiración o el entusiasmo. A diferencia de lo que ocurre con las tomas de posición volitivas y desiderativas, no es una nota esencial de las respuestas afectivas el que su objeto aún no sea real. Así, cabe alegrarse de un acontecimiento feliz ya sucedido o todavía por suceder. Sin

duda, es uno de los principales méritos de la obra ética de Hildebrando el haber llamado la atención sobre la riqueza y relevancia moral de nuestra vida afectiva, combatiendo así la tendencia a hacer de la voluntad el único objeto de interés ético:

Mientras las respuestas afectivas son voces de nuestro corazón, mientras en ellas está contenida toda nuestra persona, la voluntad presenta un carácter lineal, unidimensional, que se refiere, desde luego, a toda nuestra persona, pero que en sí misma es, exclusivamente, una toma de posición de nuestro libre centro personal.⁷

Hemos definido las tomas de posición prácticas como las que se dirigen a objetos provistos de importancia. Por ello y dada la correlatividad de las tomas de posición y de sus contenidos, la ulterior división de esas vivencias será subsecuente a la división de la noción de importancia. Hildebrand ha ensayado varias clasificaciones de los tipos de importancia. En su primera obra, *La idea de la acción moral*, distingue a este respecto dos grandes categorías: el valor y lo "importante para mí". La diferencia cualitativa en que se funda esta distinción la ilustra Hildebrand contraponiendo el caso del codicioso que se interesa por una operación financiera que le reportará grandes beneficios, al de quien, viendo a una persona en peligro, intenta salvarle la vida. Mientras que este último tiene ante la vista un auténtico valor, el de la vida humana, la mencionada operación financiera reviste un atractivo de un orden muy diferente: no es valiosa en sí misma, sino sólo "importante para mí". La importancia de la vida que peligra se despliega ante nuestros ojos sin aludir en absoluto a nuestra propia persona. Indiferente a si alguien lo contempla, se trata de un fenómeno independiente, cerrado en sí mismo. La operación financiera, en cambio, sólo nos parece importante si damos un rodeo que pasa por nuestros deseos e intereses.

La diversidad de estas dos categorías de la importancia tiene por consecuencia la diferencia fenoménica de las tomas de posición referidas a cada una de ellas⁹. Consideremos el caso de las tomas de posición volitivas. Cuando éstas se refieren a objetos que tan sólo son importantes para mí, se da una actitud en la que el objeto en sí mismo no importa lo más mínimo, se diluye en su relación con el sujeto. En realidad, la voluntad es entonces una forma subsidiaria de un interés precedente, y la importancia del objeto no reposa en sí misma, sino que es, justamente, la cristalización objetiva de ese interés. En cambio, cuando mi voluntad toma posición frente a un hecho de valor, está volcada por entero hacia este contenido objetivo, el cual no exhibe dependencia alguna de movimientos anímicos subjetivos - llámense interés, deseo, anhelo, etc.

Hemos mencionado antes que Hildebrand ensayó varias clasificaciones de los tipos de importancia. En su ética distingue hasta tres categorías de la importancia: lo importante en sí, lo sólo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona. Esta nueva división no puede considerarse como un desarrollo o perfeccionamiento de la que hemos encontrado en La idea de la acción moral -es decir, de la distinción entre el valor y lo importante para mí-, pues se enfrenta a ella de varias maneras. La nueva clasificación se caracteriza por un cierto vaciado del concepto de valor -al que ahora se denomina lo importante en sí- en favor de otras categorías. Así, lo sólo subjetivamente satisfactorio incluye, además de las cualidades que antes recogíamos bajo el título de lo importante para mí, todos los "valores" de la esfera de lo agradable. Si en su primera obra Hildebrand menciona como ejemplos de valor las cualidades exhibidas por una comida bien cocinada o un vino generoso⁹, en su ética las cuenta en el número de las cualidades sólo subjetivamente satisfactorias, esto es: aquellas que no poseen una importancia intrínseca, sino originada en la satisfacción subjetiva¹⁰. Por nuestra parte, nosotros nos

sentimos mucho más próximos a Scheler en este punto que a Hildebrand. Ya en el párrafo 56, en el curso de nuestro examen de la segunda posición axiológica de Ross, nos enfrentamos al intento de excluir a lo agradable de la esfera de lo valioso en sí. Y no fue casual que en el párrafo 57 escogieramos una experiencia sensible como objeto de nuestro análisis; con ello anticipábamos nuestra convicción de que también en esa esfera se dan genuinos hechos de valor. Creemos, en efecto, que la referencia a la propia persona que fue mencionada en el párrafo 66 no es equiparable a la contenida en lo importante para mí: aquella es un fenómeno imponderable que no se enfrenta a que el valor resida enteramente en el lado objetivo de la relación intencional, mientras que ésta es la ratio essendi evidente de la importancia del objeto.

La tercera categoría de la importancia recogida por Hildebrand en su ética es el bien objetivo para la persona. Mediante un fino análisis de vivencias tales como el perdón o el agradecimiento¹, logra Hildebrand poner ante nuestros ojos el tipo de fenómenos revestidos de esa importancia. Pero a pesar de la unidad indisputable de los portadores de ese tipo de importancia, resulta dudoso que la importancia que ellos exhiben sea tan peculiar como para justificar su escisión conceptual de la categoría del valor o lo importante en sí.

Tenemos, pues, razones para mirar con reparos la división de las categorías de la importancia propuesta por Hildebrand en su ética: creemos que tanto lo agradable como el bien objetivo para la persona han de ser incorporados a la noción de valor. Por ello, nos adheriremos en lo sucesivo a la posición defendida por Hildebrand en su primera obra. La idea de la acción moral, donde se distinguen como categorías de la importancia el valor y lo importante para mí. (Sobre la novedad que supone el reconocimiento de varias categorías de la importancia, frente a Scheler y a cuantos interpretan la acción incorrecta como fundada en una falsa preferencia, volveremos en el último capítulo de

este trabajo.)

Recapitulemos lo hasta ahora ganado: hemos distinguido las tomas de posición teóricas de las prácticas; estas últimas las hemos dividido en volitivas, afectivas y desiderativas, para después añadir que ellas pueden referirse a distintas clases de importancia. Se trata ahora de valernos de estas distinciones para especificar conceptualmente la naturaleza de la acción moralmente buena. Más concretamente, se trata de identificar el tipo de toma de posición que está incluido en toda auténtica acción moral. Pues bien, como es sabido, Hildebrand sostiene en su primera obra que el núcleo esencial de toda vivencia moral —llámese acción, hábito o sentimiento— es una toma de posición referida a valores, o lo que es lo mismo, una respuesta al valor (*Wertantwort*); y que la respuesta al valor que anima la acción moral no es afectiva ni desiderativa, sino precisamente volitiva. Por ello, nos cumple detenernos a considerar lo característico de las respuestas al valor en general y de las volitivas en particular.

Hay que advertir, en primer lugar, que no todas las respuestas volitivas al valor están igualmente capacitadas para fundar una acción moral, sino sólo las que se refieren a una clase particular de valores, a las que, por este motivo, Hildebrand denomina valores moralmente relevantes. Estos han de distinguirse, por un lado, de los valores morales:

En toda acción moralmente negativa o positiva se realizan otros valores o disvalores diferentes: el valor que inhiere en la situación objetiva y que es realizado por la acción en cuestión, y el valor o disvalor que inhiere en la vivencia compleja misma.¹²

De estos valores, el último sería el valor moral propiamente dicho, mientras que el primero, el que inspira la acción y que se

trata de realizar, es el valor moralmente relevante. (Por cierto que la distinción conceptual de estos dos tipos de valores no impide que un valor moral pueda ser a la vez moralmente relevante: por ejemplo, cuando nos ocupamos de poner las condiciones que faciliten el desarrollo moral de un educando.)

Por otro lado, hay que distinguir, dentro del dominio de los valores, los moralmente relevantes de los que no lo son. Veamos un ejemplo de Hildebrand:

El hecho de que una calle se construya bien es valioso, pero de ningún modo moralmente relevante; es decir, el que la realiza lleva a cabo una acción meritoria y sensata, pero no específicamente moral. Si ponemos junto al valor de esta situación objetiva el que inhiere en la conservación de la vida humana, se ve a qué diferente clase de valor pertenece.¹²

§B7. No podemos emprender aquí una clasificación exhaustiva de las respuestas al valor moralmente relevante. Apuntemos, sin embargo, que el género de las respuestas cuya palabra interior es un "debes" referido a valores de situaciones objetivas se deja dividir también con arreglo a un nuevo criterio: la diversa relación que esas situaciones objetivas guardan con nuestra eficacia. Este nuevo punto de vista pone de resalto la enorme fecundidad para la ética de la noción de respuesta al valor, razón por la que introducimos aquí estas consideraciones. Sólo en el párrafo siguiente retornaremos a la acción moral, más concretamente al examen de las condiciones del valor que lleva aparejado.

Hay, en primer lugar, una clase de respuestas que se endereza al valor de situaciones objetivas que el sujeto se representa como posibles para él. El tipo central de estas respuestas es el que desemboca de modo natural en un propósito y, finalmente, en

la realización de la situación objetiva. En este caso nos hallaríamos frente a una genuina toma de posición volitiva. Distinto de éste es el caso de la respuesta que se encuentra a la base de una veleidad. También aquí se da un estar a favor del valor, y asimismo la conciencia de poder traer al ser la situación objetiva que portará ese valor. La diferencia estriba en que esta respuesta al valor es constitutivamente débil y no puede fundar una volición.

En segundo lugar, encontramos las respuestas a situaciones objetivas en principio asequibles al agente, pero que de hecho se sustraen a su eficacia. En estos casos, la conciencia de no poder hacer nada para traer al ser la situación que estimamos valiosa no impide que se dé una íntima adhesión a la misma. Yo ya no querré (en sentido estricto) esa situación objetiva, puesto que sólo puedo querer lo que tengo por posible; pero no por ello dejaré de desear que la situación objetiva en cuestión venga al ser. Piénsese en el caso de quien oye gritos de auxilio en la habitación contigua y acude a socorrer al que le pide ayuda. Sin embargo, al intentar abrir la puerta de la habitación en la que se encuentra descubre que está encerrado. En este ejemplo se dan, sucesivamente, las tomas de posición propias de la volición y del deseo; el momento de la transición coincide con el del descubrimiento de que la puerta está cerrada a cal y canto. Nótese que no es casual que a la volición siga el deseo. De una persona que, tras comprobar que le es imposible acceder al lugar en que se encuentra el que le pide auxilio, se sentara cómodamente a fumar un cigarro con la satisfacción de haber hecho todo lo que estaba en sus manos, de una persona así afirmaremos que en realidad no quería ayudar al que pide socorro. Y al hablar así daremos a entender que su propósito de acudir a los gritos no se fundaba en una verdadera adhesión al valor de la otra persona, siendo así que sólo esta adhesión puede fundar una volición genuina¹⁴.

Hay, en tercer lugar, situaciones objetivas que escapan por

principio a nuestra eficacia. Todos mis esfuerzos no bastarán, por ejemplo, para modificar el pasado. De igual modo, la bondad o maldad moral de otra persona es cosa que se funda en tal medida en sus decisiones libres, que yo puedo favorecerla (dando buen o mal ejemplo, acaso), pero no puedo causarla. Es evidente que frente a tales objetos no se puede dar una respuesta volitiva. Mas no por ello faltará todo tipo de respuesta al valor. En el caso de la bondad de otra persona puedo y debo desear que logre la perfección moral, es decir, he de adherirme a esta situación objetiva posible, estar profundamente a favor de ella. No me debe ser indiferente. En cuanto a las tomas de posición referidas al pasado, hay que distinguir las que se enderezan a hechos en los que no hemos intervenido de las dirigidas a hechos de los que somos responsables.

Aquí se abre un vasto campo a la investigación ética, una parcela del cual será examinada en el resto de este apartado. La variedad de hechos y situaciones que suscitan en nosotros respuestas al valor —o al menos deben suscitarlas— es impresionante. Aquí, más que en ningún otro lugar, se pone de manifiesto la densidad de nuestra vida moral. Igualmente, salta a la vista la unilateralidad de todas las éticas que se ocupan exclusivamente del ámbito de la acción. A éstas hay que objetarles que toda genuina acción incluye una toma de posición hacia el objeto, y que las tomas de posición que no desembocan en acciones también pueden portar valor moral.

Los hechos pasados de los que no somos responsables pueden haber sido causados conscientemente por otros hombres y pueden haber sucedido sin que nadie sea responsable de ellos. Comencemos por un ejemplo de estos últimos. Un hombre tropieza por la calle y cae al suelo. Ni él ni yo ni nadie somos culpables de lo ocurrido. El carácter imprevisible del evento excluye toda posible intervención que lo hubiera evitado. Sin embargo, los espectadores del suceso no pueden quedar indiferentes. Deben condenar íntimamente lo sucedido, deben "desear" que no hubiera

pasado: la ausencia de semejante respuesta adhesiva o desiderativa es un síntoma de imperfección moral. Y tampoco las situaciones objetivas disvaliosas traídas al ser por la eficacia de otros hombres nos pueden ser indiferentes. Se ha de lamentar el disvalor de la situación producida y, en su caso, el disvalor moral de la acción que la produjo.

Las tomas de posición referidas a acciones propias pasadas tienen un especial interés para la ética. Queremos detenernos a distinguir algunas variedades de esta especie de vivencias. El caso que primero se nos ocurre, por supuesto, es el del remordimiento. Este se caracteriza, en su modalidad central o principal, como tristeza con que se responde al disvalor de acciones propias pretéritas. Al decir tristeza situamos al remordimiento en la cercanía de las vivencias a las que comúnmente se alude con ese término, y además adelantamos que esa toma de posición se encuadra entre aquellas cuya palabra interior dice "tú no debes (o debiste) ser". Pero apenas hace falta decir que ésta es una caracterización muy insuficiente del contenido (Gehalt) propio del remordimiento: se trata de una vivencia sui generis, y no hay otro modo de conocer su índole que vivirlo.

Pero no todas las formas del remordimiento presentan la fisonomía de la modalidad principal, pues no en todos los casos en que hablamos de arrepentimiento nos referimos al dolor que suscita el recuerdo de acciones de las que somos responsables. Terminaremos, precisamente, mencionando dos clases de remordimiento distintas del caso central o principal. Con ello pretendemos reforzar la tesis de que es indispensable para la ética examinar la esencia y formas de la respuesta a cuanto sea moralmente relevante; y no sólo en los casos en que esa respuesta se prolonga en propósitos y, finalmente, acciones. Pues, si bien es verdad que hemos llegado a interesarnos por la respuesta al valor en el curso de una indagación de la esencia de la acción moral, cada vez es más evidente que las situaciones que exigen de nosotros ciertas actitudes son numerosísimas, y desde luego no se

reducen a los casos en que a la toma de posición se enlaza una intervención en el mundo externo. Pero vayamos con los dos casos anunciados.

El primero nos lo brinda Aristóteles en el curso de una averiguación de los factores que eximen a un agente de la responsabilidad de sus actos. Dado que somos responsables de todo lo que emprendemos libremente, el problema se reduce a la determinación de las condiciones suficientes de la involuntariedad de una acción. Evidentemente, una de ellas es la ignorancia. Pero la presencia de ésta no basta para eximir al agente de toda responsabilidad, según nos dice Aristóteles:

Todo lo que se hace por ignorancia es "no voluntario"; pero sólo es "involuntario" cuando luego se presentan dolor y pesar. Pues el que hace una cosa cualquiera por ignorancia, sin sentir luego el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, pues no era consciente de lo que hacía; pero tampoco involuntariamente, ya que no se presenta luego ningún pesar.¹⁹

La diferencia objetiva a la que alude la distinción entre "no voluntario" e "involuntario" sale a la luz en numerosas ocasiones. Piénsese en el caso de quien -como se suele decir- mienta la soga en casa del ahorcado, no con intención de herir a nadie, sino por ignorancia. Pues bien, la actitud íntima que adopte ante su metedura de pata resultará determinante respecto al valor moral de ésta. Si le duele el dolor causado, su conducta será intachable. Pero si se contenta con decirse a sí mismo "yo no lo sabía, nada tengo que reprocharme" y queda indiferente frente a la situación provocada, entonces en cierto modo se hace responsable y culpable de ella. Al no ponerse íntimamente en contra de lo sucedido, al no distanciarse emotivamente de su autoría puramente física de lo ocurrido, ésta queda robustecida

por dentro. Nadie podrá echarle nada en cara, pues las diferencias aquí apuntadas se exhiben únicamente en el escenario de la intimidad; y, sin embargo, él está en condiciones de saber que carga con una culpa.

Hay un elemento de la situación que no debemos pasar por alto: que la toma de posición adecuada (dolor y pesar), no responde únicamente al disvalor de la situación objetiva involuntariamente provocada, sino también al hecho de que he sido yo quien la ha provocado. La importancia de este factor podemos apreciarla comparando la situación en que quedo tras haber metido la pata, con la situación en que se encuentra un tercero que haya sido espectador de lo sucedido. Tanto él como yo hemos de lamentar que mis inoportunas palabras hayan provocado una situación dolorosa. Pero yo estoy más obligado, pues la situación disvaliosa se ha originado a través de mí. Me guste o no, la situación producida tiene que ver conmigo más que con él. Y, en caso de que ninguno de los dos lamentemos lo sucedido, entonces ambos cargaremos con una culpa, pero la mía será más grave.

El segundo caso sobre el que queremos llamar la atención nos lo brinda el siguiente ejemplo de Ross:

Cuando creemos que tenemos razones para incumplir una promesa, es más, que estamos obligados a ello para aliviar el dolor de alguien, en ningún momento dejamos de reconocer el deber *prima facie* de cumplir nuestra promesa, y esto nos lleva a sentir, no vergüenza o arrepentimiento, es verdad, pero sí compunción por comportarnos como lo hacemos; además, reconocemos que es nuestro deber compensar de algún modo a la persona que recibió la promesa por no haberla cumplido.¹⁴

Dos cosas son aquí de la mayor importancia: en primer lugar,

confirmar lo certero de la observación de Ross; lo que él denomina compunción se da realmente en casos como el descrito. En segundo lugar, advertir lo paradójico del ejemplo propuesto: estamos obligados moralmente a no cumplir la promesa y, sin embargo, el cumplimiento de nuestro deber trae consigo, no "íntima satisfacción del deber cumplido", sino cierta incomodidad peculiarísima. Pero ha de quedar para otra ocasión el examen de este significativo fenómeno.

§88. El valor moral, como las demás cualidades axiológicas, es indefinible en el sentido expuesto anteriormente: es un dato último de intuición que no puede ser descrito o explicado. Pero sí cabe establecer relaciones esenciales de dependencia entre el valor moral y otras entidades. En particular, es un mérito muy destacable de la obra de Hildebrand *La idea de la acción moral*¹⁷ el haber ensayado la identificación y examen de los distintos factores de que depende el valor moral de las acciones. El objeto de este párrafo será, justamente, la exposición sumaria de los principales resultados alcanzados por Hildebrand en este sentido. Cuando los factores aludidos sean internos a la propia acción, la exposición se apoyará en distinciones hechas anteriormente. En otras ocasiones, las modificaciones del valor moral se mostrarán dependientes de factores que desbordan el marco de la acción, y entonces habrá que introducir nuevos puntos de vista. En todo caso, la exposición que sigue intenta reproducir fielmente los resultados de la investigación, y no presupone la aceptación incondicionada de éstos. Sólo en el último capítulo de este trabajo expondremos nuestro parecer hacia la ética del valor en general y hacia su teoría del valor moral de las acciones en particular, parecer que incluye algunas reservas.

Sabemos que toda acción moral incluye, a juicio de Hildebrand, una respuesta al valor. Pues bien, en esta característica esencial de ese género de vivencias ve nuestro filósofo la primera y más fundamental condición del valor fundamental de las acciones. Y es que la ley de esencia que pone en la respuesta al

valor el corazón de toda acción moral no se funda en lo que en esta vivencia hay de acción (pues caben acciones que no responden a ningún valor), sino en lo que ella tiene de moral.

Este modo de ver las cosas tiene implicaciones de largo alcance. Por una parte, queda excluido todo supuesto influjo sobre el valor moral de la acción que pudiera provenir del valor de sus consecuencias imprevistas (puramente fácticas). Supóngase que se ha iniciado un incendio en una casa mientras sus habitantes duermen. Un vecino lo advierte y les avisa por teléfono, con lo que ellos pueden extinguir las llamas con facilidad. No cabe duda de que la acción del vecino es valiosa. Pero si él, ajeno a la catástrofe que se avecina, llama por cualquier otro motivo y con ello salva la situación sin proponérselo, entonces su acción es moralmente indiferente. Lo decisivo no es, pues, el enlace causal objetivo de nuestra acción con situaciones objetivas revestidas de valor, sino la presencia de una auténtica respuesta a ese valor, el que se le otorgue la palabra "tú debes ser y serás".

Por otra parte, el que una acción nazca de una respuesta al valor, si bien no garantiza que se trate de una acción moralmente valiosa, sí excluye que sea moralmente disvaliosa. La razón de ello se encuentra en la necesaria correspondencia fenoménica de valor y respuesta. En efecto: toda respuesta al valor se pliega a la naturaleza de su objeto (cf. §25) y, caso de estar varios valores en juego, afirma el superior de ellos. De ahí se sigue sin más la imposibilidad de reducir la acción moralmente mala a una falsa preferencia, como hacen Scheler y Hartmann; y de ahí también la necesidad de introducir categorías de la motivación otras que el valor (cf. el último capítulo de este trabajo).

A la relación de respuesta al valor, que hemos introducido como condición fundamental del valor moral de la acción, se suman otros factores que residen asimismo en la respuesta volitiva y se dividen en condiciones formales y materiales del valor moral.

Las condiciones formales se refieren a la cualidad de la conciencia del valor que subyace a la respuesta, o bien a ciertas características de esta última. Así, cuando el querer se levanta sobre un mero saber acerca de la situación objetiva valiosa, la importancia moral de la acción es tanto mayor cuanto más firme sea la convicción del que obra. Igualmente, la acción es tanto mejor cuanto más clara es la conciencia del valor que la inspira. No cabe duda, por ejemplo, de que una acción que se funda en el contacto intuitivo con el valor es preferible *ceteris paribus* a una que nace de un mero saber acerca del valor o de un conocimiento no evidente del mismo. En cambio, el carácter reflexivo que distingue el conocimiento evidente fundado intuitivamente de la mera aprehensión cognoscitiva (cf. §84) no supone ninguna ventaja respecto al valor de la acción: quien ayuda al necesitado sin pensárselo dos veces obra igual de bien que quien advierte, además, que su acción cumple un deber. Un tercer factor a tener en cuenta en este contexto es la plenitud de la respuesta. Una misma acción de socorro a un prójimo necesitado puede realizarse con gran calor humano, participando de la desgracia ajena y celebrando el alivio procurado; o bien puede estar caracterizada por una gran frialdad, por un distanciamiento que hace que la acción se parezca más a una conclusión lógica que a una obra de nuestra voluntad. Apenas hará falta decir que la plenitud afectiva de la primera acción la califica como preferible. Por último, la proximidad al valor que caracteriza a la aprehensión cognoscitiva ha de considerarse como un cuarto factor que incrementa la excelencia de la respuesta.

Pese a su mucha importancia, las cuatro determinaciones formales que se acaban de considerar no son los responsables más directos del valor moral de las acciones. Más bien hacen las veces de condiciones previas del influjo que sobre ese valor moral tienen las decisivas condiciones materiales que a continuación se exponen.

Para que una acción sea portadora de valor moral, no sólo es imprescindible que esté animada por una respuesta al valor, como queda dicho, sino que este valor ha de contarse entre los que hemos denominado moralmente relevantes. (Qué situaciones objetivas son portadoras de ese tipo de valores y cuáles no, es cosa que se conoce de manera intuitiva únicamente. Sobre este punto habremos de volver más adelante.) Ahora bien, los valores de las situaciones objetivas moralmente relevantes exhiben desigual altura, y en este hecho enraiza una segunda condición material: los valores morales portados por las acciones son tanto más altos cuanto más altos sean los valores a que esas acciones responden. Así, la acción de impartir justicia es moralmente superior a la de mostrarse amable con un prójimo.

Un nuevo grupo de factores decisivos para el valor moral de la acción lo forman las coordenadas que determinan la posición de esa vivencia en el ámbito subjetivo. Hildebrand menciona a este respecto la centralidad y la profundidad. La importancia real de una conducta es tanto mayor cuanto más central sea, esto es, cuanto más cercano sea su origen a lo que Hildebrand denomina el punto de referencia último de la persona, que trasciende todos sus actos y hábitos. Parecidamente, las respuestas son tanto más valiosas cuanto más profundas. Compárese desde esta perspectiva una vivencia cualquiera que proceda de lo más profundo de una persona, por ejemplo un proyecto al que ella se encuentra plenamente entregado, con una vivencia periférica, como pueda ser una apetencia pasajera. Se advertirá inmediatamente que la primera de esas vivencias enriquece en mayor medida el universo moral, y que a las vivencias más profundas corresponde, en general, una mayor gravitación moral. Por lo demás, esto concuerda con el hecho -reseñado por Hildebrand- de que las respuestas más profundas están referidas a los valores más altos: pues ya sabemos que el valor de las respuestas crece con la altura de los valores aludidos.

Los últimos componentes del complejo entramado de condiciones

de la moralidad de las acciones considerado por Hildebrand son las fuentes espontáneas del valor de la acción. Con esta expresión se refiere este filósofo a características cualitativas de la persona que se transmiten a las acciones modificando su relieve moral. Así, no tiene duda que las acciones de un hombre fuerte, decidido e independiente poseen un peso moral que se echa de menos en las de un pusilánime. Ciertamente, estas características cualitativas no poseen un valor moral independiente, sino que se limitan a acentuar o atenuar el de las acciones. Pero también se cuentan entre las fuentes espontáneas características de la persona que poseen por sí mismas un valor moral, que además se transmite a las acciones. Así, la humildad, elegancia y discreción con que una persona socorre a otra acrecen el valor moral de esa acción.

Notas:

1. Cf. Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969).
2. Op. cit., pp.80s.
3. Ibid., p.39.
4. Ibid., p.40.
5. En el capítulo 17 de su *ética*, Hildebrand incluye las respuestas desiderativas entre las afectivas. Pero la peculiaridad de las primeras parece lo suficientemente acusada como para considerarlas una especie independiente coordinada a las especies de las respuestas afectivas y volitivas.
6. Cf. *Die Idee der sittlichen Handlung*, p.35.
7. Cf. D.v.Hildebrand, *ética*; ed. cit., p.201.
8. Cf. *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp.58s.
9. Ibid., p.49.
10. Cf. *ética*, pp.52-61.
11. Ibid., pp.56ss.
12. Cf. *Die Idee der sittlichen Handlung*, p.88.
13. Cf. Ibid., p.73.
14. Obsérvese de paso el sinsentido moral encerrado en la cautela estoica de hacerse insensible a todo aquello que no dependa de nuestra eficacia. Acaso sea un buen consejo para alcanzar la serenidad que conduce a la máxima felicidad que podemos alcanzar en esta vida; pero no es la mejor política para alcanzar la bondad moral.
15. Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1110b18-23.
16. Cf. W.D.Ross, *The Right and the Good*, p.28.
17. Cf. pp.88ss.

Capítulo Undécimo

La virtud

§89. La virtud es entendida por Scheler como una modificación de lo que él denomina actitud interior (*Gesinnung*). Conviene, por ello, aclarar en qué consiste la actitud interior, para después considerar los factores diferenciales que la especifican hasta hacer de ella una virtud. Y comoquiera que la actitud interior es entendida por Scheler como un acto conativo o tendencial (*Strebensakt*), parece natural que empecemos indagando cuál sea la naturaleza de ese tipo de actos y qué posición ocupan en la taxonomía de los fenómenos psíquicos.

La primera determinación que ofrece Scheler en su obra principal de la esfera tendencial o conativa es puramente negativa:

"Tender" -escribe este filósofo- designa aquí el fundamento más general de las vivencias que se distinguen de todo tener objetos (representar, tener sensaciones, percibir), por una parte, y por otra de todo sentir (sentimientos, etc.)⁴

Semejante observación sugiere que Scheler admite la división tripartita de los fenómenos psíquicos propuesta por Kant -aunque, ciertamente, difiere notoriamente del filósofo de Königsberg en cuanto a la ulterior determinación de los fenómenos filiados en los tres linajes de la vida psíquica.

Tenemos, pues, que las vivencias cognitivas, sentimentales y conativas se reparten el campo de la vida psíquica. Ahora bien, dado que se trata aquí de géneros supremos, no cabe definirlos ulteriormente remitiéndolos a categorías más amplias -como no sea

justamente la de fenómeno psíquico, lo cual no ayuda mucho. De ahí que, cuando Scheler acomete la tarea de delimitar la naturaleza de los fenómenos conativos, comience por decirnos lo que éstos no son y emprenda a continuación una clasificación tentativa de los fenómenos de ese orden. Se trata, por tanto, de poner ante nuestros ojos ejemplos de vivencias tendenciales para que reconozcamos en ellas la unidad de esta esfera. Nosotros no intentaremos aquí recorrer los pormenores de la clasificación de los fenómenos conativos que se encuentra en la Sección Primera de la citada obra de Scheler. Para el fin que nos hemos propuesto - determinar qué es lo que Scheler llama actitud interior, para luego entender a qué llama virtud-, bastará delimitar algo más estrechamente la parcela de la vida conativa en la que se encuentra la *Gewinnung* y señalar algunas de sus características esenciales.

Es posible establecer un orden dentro de la vasta variedad de vivencias que pueblan la esfera conativa, tomando para ello como criterio el grado de definición con que se presenta en ellas el objeto al que se tiende, o, en su defecto, el grado de definición de la tendencia misma. Una vez establecido ese orden, trataremos de acotar el segmento en el que se encuentran las actitudes interiores, procediendo para ello por eliminación.

La primera grada de la escala del tender la ocupan vivencias caracterizadas por una vectorialidad ciega. Son movimientos anímicos que no presentan un origen ni parecen dirigirse a ningún objeto. Se trata de inquietudes o agitaciones conativas (*Aufstreben*) que no parten del sujeto, sino que simplemente "le pasan" - así, por ejemplo, cuando siente un oscuro impulso cinético. En el lugar más alto de la escala de las vivencias conativas se hallan las voliciones, de las que algo se dijo en el capítulo anterior. Baste recordar que ellas comprenden siempre la representación del fin que pretenden realizar. Junto a las voliciones se hallan, en esa misma escala, los deseos (*Wünsche*), pues también en ellos se da la representación de su objeto

intencional, faltando en cambio la conciencia de su realizabilidad por el agente. Entre el tipo de las vivencias que Scheler denomina *Aufstreben* y las voliciones se extiende una vastísima variedad de fenómenos, que comprende toda clase de vagos deseos, aspiraciones, añoranzas, intereses, etc.

La diferencia entre las voliciones y las demás vivencias de la esfera conativa es tan acusada que Scheler utiliza a menudo el término *tender* (*Streben*) -que en su sentido amplio designa toda vivencia conativa- en un sentido más estrecho que excluye justamente las voliciones y, más en general, todo *tender* que incluya la representación de su objeto.

Terminaremos nuestro rápido recorrido por la esfera conativa diciendo algo acerca del querer. Al contraponerlo al *tender* estricto *sensu* no establecemos entre esos dos tipos de vivencias una relación de exterioridad. Como ya sugiere la idea de un orden de complejidad creciente que estructura la esfera del *tender lato sensu*, cada vivencia de esa escala contiene en cierto modo² a las anteriores.

Las más definidas entre las vivencias conativas que no son deseos ni voliciones las agrupa Scheler bajo el término *Erstreben*. Su característica esencial es que en ellas está dado de manera no representativa un objetivo (*Ziel*), en el que cabe distinguir un componente de valor (*Wertkomponente*) y otro icónico (*Bildkomponente*). La primera de estas dimensiones tiene un carácter fundamental respecto a la segunda: sólo lo que es apropiado para realizar el componente de valor puede llegar a ser componente icónica³. Pues bien, es opinión de Scheler que todo acto de querer se escribe sobre la pauta trazada por los actos conativos estricto *sensu*: sólo lo que ha sido objetivo del *tender* (*Strebensziel*) puede llegar a ser fin de la voluntad (*Wollenszweck*), a saber, cuando aquél pasa a ser contenido de una representación que lo mienta como factible. Y como la dimensión de valor es el elemento fundamental de todo *tender*, hay que

concluir que son concretamente las cualidades de valor presentes en el tender las que delimitan el margen de maniobra de la voluntad. Esto, a su vez, mueve a Scheler a extraer una conclusión de largo alcance, que él formula con los siguientes términos:

Lejos de residir la más profunda diferencia de valor moral entre los hombres en lo que se proponen como fin al elegir, radica más bien en las materias de valor ... sólo entre las cuales ellos tienen que elegir y proponerse fines.⁷

A la luz de esta tesis empieza a columbrarse la relación entre la idea común de virtud y la esfera conativa en general; y se hace asimismo más urgente la necesidad de precisar la posición de la virtud en esta esfera.

§90. A juicio de Scheler, las actitudes interiores se han de contar entre las vivencias que ocupan una posición intermedia en la escala conativa. No son tan indeterminadas como las vivencias más simples de ese orden, pues ello es incompatible con el valor que portan. Pero tampoco son voliciones ni deseos, pues es característico de ellas el no contener una representación del objetivo (Ziel) a que se enderezan, si es que lo tienen. Esto no impide -y con ello llegamos a lo esencial- que las actitudes interiores exhiban de manera originaria una dirección hacia un valor determinado. Sería, en efecto, un error fenomenológico capital suponer que los fenómenos conativos comparten todos una misma vectorialidad que se diferencia merced a los contenidos a que se refieren. Alexander Pfänder mostró que *Streben* y *Widerstreben* se distinguen en tanto que tales, y no gracias a que el objeto de la segunda vivencia exhiba un supuesto índice negativo que falta en el objeto de la otra*. En este mismo espíritu, Scheler insiste en que las vivencias conativas intermedias exhiben fenoménicamente diferencias direccionales que se corresponden con diferencias de la esfera de los valores, pero

que no descansan en representaciones de éstos. Esas diferencias direccionales son especialmente visibles en los casos en que el Streben aboca a un contenido de valor que lo satisface plenamente -recuérdese la reflexión de San Agustín, quien sólo después de satisfecho el deseo que le habitara durante su adolescencia es capaz de identificarlo: *famis mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio...*² Otra característica esencial de este tipo intermedio de conatos es que el sujeto los encuentre en sí sin haberlos puesto su querer central.

Tras haber señalado algunas características del grupo de vivencias conativas en el que cabe localizar las actitudes interiores, centrémonos ahora en la naturaleza precisa de éstas.

Las actitudes interiores son acaso las más definidas entre las vivencias conativas que no incluyen contenidos representativos teleológicos. Además de exhibir una cierta dirección a un valor o a una relación de valores, presentan las actitudes interiores - como ya su nombre indica- una diferenciada variedad cualitativa por lo que hace a la posición adoptada por el sujeto ante el valor o valores de que se trate. Scheler menciona como ejemplos las actitudes interiores benevolente, amorosa, vengativa, desconfiada, confiada. Hay que advertir, por otra parte, que Scheler habla de actitud interior en dos sentidos distintos. En unas ocasiones se refiere a la postura íntima del sujeto frente al mundo del valor en general; "actitud interior" designa entonces lo que podríamos llamar la jerarquía subjetiva de valores de una persona o, dicho con término más clásico, su *ordo amoris*. En otros casos, Scheler da un sentido más estrecho al término "actitud interior", de suerte que éste se refiere únicamente a una fracción del *ordo amoris*, por ejemplo a la adhesión o rechazo de un valor particular.

Scheler insiste reiteradamente en que la actitud interior es un dato intuible en la experiencia fenomenológica. Como tal,

puede presentarse en solitario o formando parte de una vivencia más compleja. Aparece en solitario en aquellos casos en que advertimos únicamente la presencia de un acto conativo dirigido a un valor, sin que ese acto se prolongue en un proyecto concreto. Así, el amor que profesamos a una persona se deja sentir aun cuando no se traduzca en un contenido volitivo o desiderativo; y no por ello deja ese amor de portar un elevado valor moral.

La actitud interior puede manifestarse en el seno de vivencias más complejas, como hemos dicho. De las que menciona Scheler, nos interesan fundamentalmente la volición y el deseo. Como ya se señalaba en el texto que hemos citado al final del párrafo anterior, la actitud interior determina el cauce axiológico dentro del cual es posible el complejo proceso que, pasando por la formación de intenciones, propósitos, etc., puede desembocar en la volición y acción reales. Cuando éste es el caso, es preciso distinguir entre el valor moral de la actitud interior que anima la acción y el valor moral de la acción misma. Cuando la conciencia de la irrealizabilidad de un proyecto interfiere con el proceso de formación de una volición, ésta no llega a producirse, se queda en deseo. Con ello cambia la situación también desde la perspectiva del valor: la actitud interior sigue exhibiendo el mismo valor que en el caso anterior; el deseo, en cambio, está sujeto a enjuiciamiento moral tan sólo en tanto que síntoma de la actitud interior —es decir, no porta un valor nuevo respecto al de ésta.

Al carácter fenoménico de la actitud interior y a su valor moral se añade, como tercera característica esencial, lo que Scheler denomina de manera equívoca su constancia o duración. Estos términos no son muy afortunados, pues la característica a que aluden nada tiene que ver con la extensión temporal de la actitud interior ("una actitud interior también puede durar sólo un instante"*). A lo que Scheler se refiere al atribuir constancia a la actitud interior es a un cierto aspecto de la relación de ésta con los procesos volitivos, concretamente a la

circunstancia de que la actitud interior varía según leyes propias independientes del desenvolvimiento fáctico de esos procesos. Dicho de otro modo: mientras la actitud interior rige la esfera volitiva, proporcionando a ésta la materia de valor a que puede referirse, ni las voliciones concretas ni su mejor o peor suceso tienen ningún género de influencia sobre la actitud interior.

Lo que se acaba de decir tiene consecuencias de enorme alcance. Al atribuir un valor moral nuevo a la volición, se niega implícitamente que ésta sea efecto de la actitud interior -de serlo, se encontraría en la misma situación axiológica que el deseo. Y ahora, al considerar la constancia (en el sentido señalado) de la actitud interior, descubrimos que las voliciones tampoco son causa de esta vivencia, pues ella se modifica según leyes propias.

Que entre esos dos tipos de vivencias no exista una relación de causa a efecto en ninguna dirección, tiene consecuencias epistemológicas y pedagógicas. En primer lugar, está claro que el conocimiento de la actitud interior de una persona no puede ser resultado de una inferencia que parta de la comprobación de acciones particulares, por numerosas que sean. Semejante inducción presupone que el obrar humano sigue mecánicamente a la actitud interior con ocasión de ciertos estímulos, posibilidad que hemos excluido. Además, quien quiere conocer la actitud interior de una persona juzgándola por sus obras olvida que con frecuencia éstas celan hipócritamente la verdadera naturaleza de aquélla. Por la vía de la inducción es posible alcanzar, a lo sumo, el carácter de una persona o sus disposiciones temperamentales, pues éstos se conciben justamente como factores causales. Nunca nos revelará ese método, en cambio, la escala de valores de esa persona, sus íntimas adhesiones y repulsas. La actitud interior sólo es accesible a la intuición.

El que la actitud interior no sea efecto de las acciones y

voliciones concretas impide, en segundo lugar, concebirla como una cualidad desarrollable mediante el ejercicio y accesible a técnicas pedagógicas. Si antes apuntábamos la diferencia entre la actitud interior y el carácter o el temperamento, ahora hemos de evitar confundirla con habilidades que se adquieren con la práctica, como tocar un instrumento musical.

§91. La virtud es, a juicio de Scheler, un tipo particular entre las vivencias conativas a las que hemos llamado "actitudes interiores". Más concretamente, el término virtud designa una especie del género de vivencias en las que el sujeto es consciente de su poder hacer (Tun können) algo. Tenemos, pues, que la filiación de la virtud, expuesta en orden de generalidad decreciente, es ésta: esfera conativa o tendencial, actitudes interiores, vivencias de poder hacer algo, virtudes. Abordemos ahora lo que Scheler denomina "poder hacer", considerando esta vivencia primero en general y allí donde se presenta con mayor claridad.

Las actitudes interiores tienden a prolongarse en acciones. El íntimo compromiso con la justicia, por ejemplo, lleva a algunos hombres a ponerse a su servicio cuando la situación lo exige. Pero ya hemos señalado repetidas veces que no toda actitud interior llega a traducirse en una volición, y ello porque a menudo se interpone la conciencia de que no está en manos del sujeto traer al ser el fin de que se trate. Es decir, que para poder querer algo hemos de creer en que podemos realizar ese algo.

La conciencia de la factibilidad de un proyecto puede revestir dos formas. Puede ser, en primer lugar, un saber teórico acerca de la capacidad de una persona -yo u otro- para realizar algo, por ejemplo, basado en el conocimiento de que ya en otra ocasión hizo algo semejante. Pero ya sabemos que, a juicio de Scheler, algunos contenidos objetivos pueden estar dados de manera originaria no sólo en actos teóricos, sino también en

actos conativos o tendenciales. Este es el caso del "poder hacer" lo querido. En este fenómeno conativo vive el sujeto de manera originaria -esto es, no mediada por una representación intelectual- su capacidad para realizar una acción?

Parece importante subrayar la continuidad entre la actitud interior y la conciencia conativa de poder hacer algo. Pasaríamos de largo ante lo esencial del "poder hacer" si lo concibiéramos como un factor externo a la actitud interior que determina si ésta se traduce en una volición o en un deseo. En este error incurrimos cuando, tomando la parte por el todo, creemos que toda conciencia de "poder hacer" es de naturaleza intelectual. El "poder hacer" -tal como éste se presenta en la volición- ha de entenderse más bien como una especialización de la actitud interior; no es que ésta pase por un cernidor o que se le añada un complemento, sino que ella se prolonga en el "poder hacer", adopta esa forma concreta. Parecidamente, la actitud interior puede prolongarse en un "no poder hacer", como ocurre en el caso del deseo.

Se recordará que en un lugar anterior² hemos mencionado la profundidad de la satisfacción que un valor proporciona como criterio para medir la altura de ese mismo valor. Scheler se vale de un rodeo semejante para dejar constancia de la realidad del "poder hacer": es sintomático de esta vivencia el deparar un placer distinto y más elevado que el que acompaña a la efectiva realización del acto de que se trate. Este hecho caracteriza el egoísmo peculiar de algunas personas que aman el poder político o económico. De lo que realmente disfrutaban esas personas no es de la aplicación directa de sus influencias a problemas y situaciones concretas, sino justamente de poseer esas influencias, de poder ejercerlas si lo desean. Y tiene mucha razón Scheler al advertir, por otra parte, que la satisfacción que depara el poder hacer algo no es reducible a la que proporciona la expectativa de la realización de ese algo -como muestra el hecho de que la primera se presente aun cuando no se



tiene propósito de realizar la acción de que se es capaz.

Cuanto se dijo acerca de la variabilidad independiente de las actitudes interiores vale asimismo del "poder hacer". Es impensable que esta vivencia conativa tenga su origen en la realización habitual de las acciones de las que forma parte o en las que ella desemboca de manera natural, pues el "poder hacer" es, justamente, condición o antecedente de la realización de la acción. Por otra parte, no parece que la conciencia intelectual de poder hacer algo -por ejemplo, la que se funda en una inferencia- pueda hacer las veces de la vivencia conativa referida a la misma acción; la conciencia intelectual será, a lo sumo, un factor determinante en la aparición de la conciencia conativa, pero nunca cumplirá la misma función que ésta.

§92. Hasta ahora nos hemos referido al "poder hacer" en general. Llegados a este punto, es preciso hacer una última distinción material de dos especies del "poder hacer". Con ello llegamos, por fin, a la virtud misma, después de un largo recorrido por la escala conativa:

Hay un "poder hacer" -advierte certeramente Scheler- que no se refiere a la fuerza, sino a los valores del hacer; tal es el caso cuando decimos: "este hombre es capaz de hacer una cosa así (así de mala por ejemplo)", "es capaz de todo". De qué somos capaces nosotros mismos (en lo bueno y en lo malo), es cosa que sabemos asimismo en buena medida con independencia de nuestras acciones reales. Una actitud interior deviene "virtud" al pasar su contenido de valor a la conciencia de este "poder hacer" (en el segundo sentido). La virtud es una cierta clase de actitud interior dispuesta a obrar y capaz de obrar. ♣

Es indudable que, al hablar sobre el "poder hacer" referido a valores, Scheler tiene puesta la vista en valores reales. No está tan claro, en cambio, que sea precisamente a ese tipo de vivencias a lo que comúnmente nos referimos al hablar de virtud.

Vayamos con lo primero. Sería una concepción muy estrecha del valor moral la que pretendiera enjuiciar a las personas ciñéndose a lo que efectivamente han hecho. El hecho de que una persona no haya infringido nunca una cierta norma moral no es, por sí mismo, razón suficiente para tener a esa persona por buena en ese sentido, pues acaso nunca se le haya ofrecido la ocasión de cometer esa infracción impunemente. Lo decisivo no es lo que hemos hecho, sino lo que, llegado el caso, estaríamos dispuestos a hacer. Y tiene razón Scheler al señalar que somos conscientes en buena medida de hasta dónde seríamos capaces de llegar. (Conocer nuestro "estado moral" en este sentido es uno de los objetos de lo que se denomina "examen de conciencia"; y existe asimismo un tipo de remordimiento que se refiere, no a nuestras acciones reales, sino precisamente al disvalor que reconocemos en nuestra persona.) Como normalmente no estamos expuestos a situaciones extremas, tampoco conocemos los límites precisos de nuestra bondad o maldad moral (cf. San Agustín, *Confess.* X, V, 7). Pero si nos está enteramente dada, dentro de ciertos márgenes que no tienen por qué coincidir con esos límites precisos, nuestra debilidad moral. Sabemos claramente en ocasiones que determinadas traiciones a nuestros ideales sí las cometeríamos llegado el caso¹⁰; es decir, que en realidad esos supuestos ideales no son sino sombras que no hemos incorporado a nuestra naturaleza.

El problema más grave que presenta el concepto de virtud propuesto por Scheler procede de la discontinuidad que parece atribuir a este fenómeno. Scheler insiste hasta la saciedad en que la virtud (esto es: el "poder hacer" referido a valores) es un dato fenoménico, y no un dato trascendente conocido por inferencia. Se trata, digámoslo una vez más, de una capacidad vivida conativamente por su sujeto. Pero si hemos entendido bien

la naturaleza que Scheler atribuye a esas vivencias, tratase de fenómenos ocasionales que se presentan cuando el sujeto se ve confrontado con un posible proyecto: el hombre íntegro al que proponen levantar un falso testimonio no sólo sabe que eso es injusto, sino que además advierte que él no es capaz de hacerlo.

El problema consiste en que a la idea de virtud (y al uso habitual de la palabra) parece indisolublemente ligada la de permanencia, y ésta contradice la discontinuidad con que se presenta el "poder hacer". Así, el generoso no sólo lo es en el preciso instante en que renuncia a sus bienes en beneficio de un necesitado, sino que esa virtud le acompaña asimismo cuando, media hora después, se halla enfrascado en la resolución de un problema matemático.

Todo esto no hace sino poner de manifiesto algo que todo el mundo sabe: que es imposible aproximarse al concepto de virtud si no se admite una visión estratificada de la vida consciente, es decir, si no se admite al menos la distinción entre lo actual (lo que se halla en la superficie de la conciencia) y lo sobreactual (lo no accesible directamente a la mirada fenomenológica). Pues bien, da la impresión de que para superar la dificultad que nos plantea la concepción de la virtud propugnada por Scheler bastaría hacer uso de la distinción entre lo actual y lo sobreactual (como hace Hildebrand, por ejemplo). En efecto, saldríamos de la mencionada aporía diciendo algo así: la virtud como "poder hacer" es manifestación o actualización de la virtud *stricto sensu*, que es una dimensión profunda (sobreactual) y duradera del ser de una persona.

Creemos que semejante proceder no desvirtuaría en absoluto el pensamiento de Scheler, antes es su complemento natural. Se puede decir, incluso, que parte de la Psicología expuesta en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* apunta en esa dirección precisamente. Así parecen sugerirlo (i) la atención prestada por Scheler a lo que él denomina fenómenos de

complimiento, (ii) su interpretación del problema del eudemonismo y, por último, (iii) su caracterización de ciertas vivencias emocionales. Veámoslo.

(i) En páginas anteriores hemos visto a Scheler oponerse a la concepción intelectualista de la vida conativa, que pone a la base de cada vivencia de ese orden una representación del objetivo a que ella tiende. Pero semejante oposición no es sino un primer estadio de una tesis psicológica mucho más radical: a juicio de nuestro filósofo, los movimientos tendenciales no han de ir necesariamente acompañados de la conciencia explícita de su existencia. De la realidad y de la naturaleza de semejantes conatos dan testimonio fehaciente los "fenómenos de cumplimiento" con que ya nos hemos encontrado anteriormente. Por ejemplo, a veces es la peculiar satisfacción con que recibimos una noticia lo que nos da a conocer que, sin saberlo, la anhelábamos. Y, a la inversa, la desilusión que experimentamos ante el éxito de un proyecto largo tiempo albergado nos ayuda a menudo a reconocer qué es lo que en el fondo deseamos. Pues bien, si está suficientemente asegurada la efectiva existencia de tendencias que no son conscientes pero pueden llegar a serlo, ¿por qué no entender de esa manera la virtud? De ella diremos que alienta de forma ininterrumpida pero latente, y que se deja ver o sale a la superficie de la conciencia en ciertas ocasiones, digamos al afrontar el sujeto un proyecto concreto en el que está comprometido un valor.

(ii) Por otra parte, el tratamiento que hace Scheler del problema del eudemonismo no sólo implica el reconocimiento de la estructura estratificada de la subjetividad, sino que constituye una aplicación clara del concepto de lo sobreactual permanente al caso de la virtud. Esto se echa de ver cuando se reflexiona sobre el sentido de la tesis de que sólo el bueno es feliz¹¹. Ya sabemos que el punto de vista decisivo para el enjuiciamiento moral de una persona es el de la virtud: cuando decimos de alguien que es bueno afirmamos, sobre todo, que es virtuoso.

Tenemos, pues, que el virtuoso es el bienaventurado; lo cual concuerda (dado que la virtud es una forma especial del *tender*) con este otro parecer de Scheler: que distinto y más profundo que el placer que depara la realidad de un objeto al que se *tende* es el que proporciona en ocasiones el *tender* mismo. El pensamiento de Scheler parece ser, en resolución, que la virtud es fuente de la felicidad del hombre bueno. Ahora bien, si hemos de dar la razón a Aristóteles cuando afirma que en la idea de la felicidad está implícita la de una vida entera, y no sólo un bienestar pasajero¹², entonces hemos de concluir que la virtud - que es causa de esa felicidad- es asimismo una realidad permanente.

(iii) Hay todavía un aspecto de la Psicología de Scheler que permite mediar entre la permanencia (o continuidad) exigida por la idea de virtud y la discontinuidad con que ésta se ofrece a la inspección fenomenológica. Al proponer criterios que permitan reconocer la altura de un valor, menciona Scheler -el lector lo recordará- el fenómeno de la duración (*Dauer*), al que dedica líneas sumamente elocuentes:

Y es duradero un valor que tiene en sí el fenómeno del "poder"-existir-a-través-del-tiempo -siendo indiferente a este respecto cuánto tiempo exista su portador cósmico. ...¡Así, por ejemplo, cuando realizamos el acto de amar a una persona (a causa de su valor personal)! Tanto en el valor al que estamos dirigidos cuanto en el valor vivido del acto de amar está incluido el fenómeno de la duración y, por ello, también de la "perduración" de estos valores y de este acto. Contradiría, pues, un nexo esencial el tener una actitud íntima que, por ejemplo, se correspondiera con la frase: "te amo ahora" o "por un cierto tiempo".¹³

Es decir: en la esencia intuible de algunos fenómenos está escrita su vocación de permanencia, y ello con independencia del curso real de los acontecimientos. El ejemplo del amor, traído a colación por Scheler, no puede ser más elocuente. Sin embargo, parece posible, aun permaneciendo en el mismo espíritu argumentativo que el filósofo alemán, ir más lejos todavía. En efecto, las vivencias más profundas no sólo aluden al futuro, sino, en ocasiones, también al pasado. No sólo presentan la vocación de permanencia que Scheler tematiza como "poder-existir-a-través-del-tiempo, sino que a veces tienen también visos biográficos, exhiben un peculiar haber-existido-a-través-del-tiempo. El amor de una madre por su hijo -que ella advierte lateralmente cuando piensa en el niño- tiene el carácter de lo añejo, de lo que no se acaba de inaugurar. Un amor recién nacido presenta otro aspecto fenoménico que un amor antiguo -igual que se vive de diferente manera la puesta en marcha de un coche que su movimiento constante.

En casos como el que se acaba de mencionar, el concepto de amor no resume varias vivencias discontinuas ni alude a una realidad supuesta, sino que tiene su fundamento fenoménico en una diferencia exhibida por ciertos movimientos anímicos. Dicho lo cual llegamos a la cuestión decisiva: ¿no es verdad que también la virtud exhibe fenoménicamente un contenido biográfico análogo al que se advierte en ciertos fenómenos de amor? De ser así, hemos dado con un puente que salva la distancia entre la actualidad y la sobreactualidad de la conciencia, y ello sin salirnos del espíritu del pensamiento de Scheler. En todo caso, la última palabra corresponde al examen fenomenológico de lo dado inmediatamente: todo depende de si éste consigue advertir en una acción o actitud virtuosa algo que no se presenta necesariamente en una vivencia meramente correcta o incluso buena.

Terminaremos este apartado anticipándonos a una posible objeción. Acaso se intente abrir brecha en la posición que se acaba de defender alegando el hecho de que las virtudes pueden

nacer repentinamente, pues esto parece contradecir el carácter biográfico que hemos atribuido a esas vivencias. Por ello, nos adelantamos a distinguir virtudes antiguas -por ejemplo, las trabajosamente adquiridas- de virtudes recién inauguradas; y decimos que el hecho de que las últimas no exhiban el peso de edad propio de las primeras no socava nuestro intento de superar la dialéctica entre lo actual y lo sobreactual, ya que, por definición, el problema de la continuidad no se plantea para una vivencia sino a partir del momento en que empieza a existir. Es disparatado indagar el pasado de una virtud novel, pues no lo tiene.

§93. Scheler practica en todo momento, según hemos visto, una consideración puramente fenomenológica de la virtud, es decir, su labor de conceptualización sigue siempre los pasos a la intuición de lo dado. Sí, pero lo dado... ¿a quién? Esta pregunta encierra más dificultad de lo que de entrada pudiera parecer. La primera respuesta que se nos ocurre señala, naturalmente, al propio sujeto de una experiencia como espectador privilegiado de cuanto sucede en su vida íntima: sólo será capaz de ganar claridad sobre la esencia del dolor o siquiera entender esa palabra quien haya sentido dolor alguna vez. Sin embargo, la situación es distinta en el caso de las virtudes, pues parece ser de la esencia de algunas que su sujeto ignore que las posee. Da la impresión, por ejemplo, de que ser humilde y saberlo a ciencia cierta son cosas incompatibles. ¿Dónde, pues, buscar la experiencia intuitiva que "cumpla" el sentido de la humildad? Si no es capaz de realizarla el humilde, entonces habrá de ser otra persona quien reconozca esa dimensión moral del primero. Mas esto tampoco parece viable, pues las actitudes de los demás sólo son cognoscibles por indicios, y éstos no proporcionan nunca conocimiento evidente. En rigor, toda actitud interior es fingible -aunque también es verdad que la desconfianza sistemática hacia el sentir de los demás es un feo defecto. Parecemos abocados, pues, a una obligación insatisfactoria: la de confesar que el término "virtud" alude, más que a un dato claramente intuido, a una

piadosa esperanza -la de que no estemos llamándonos a engaño cuando admiramos a otra persona por sus cualidades morales.

Con todo, un examen más atento de la situación revela, contra lo que parecía, que sí es posible indicar el tipo de experiencia que justifica el uso del término virtud.

Al negar que la experiencia intersubjetiva pueda dar cumplimiento a ese concepto hemos sucumbido a una confusión: hemos tomado una cuestión de sentido por una de existencia. La falibilidad de nuestro conocimiento de las otras personas podrá colocar un signo de duda sobre nuestras convicciones acerca de su calidad moral. Pero el sentido del término virtud -o: las notas esenciales de aquello que se mienta-, es cosa que se conoce con igual claridad cuando nos dejamos engañar por una virtud fingida que cuando contemplamos una verdadera. Ciertamente que en ocasiones resulta difícil distinguir al hipócrita del virtuoso; pero la existencia misma de la hipocresía presupone lucidez (por parte del hipócrita y de su espectador) respecto al sentido del dato que aquí perseguimos. Quien ante sí mismo o ante los otros se hace pasar por generoso reconoce implícitamente la posibilidad y el valor de esa virtud.

Tampoco anduvimos acertados al considerar el problema desde la perspectiva de la esfera íntima, a la que cada cual tiene acceso exclusivo. Son numerosas las vivencias que ponen ante nuestros ojos la naturaleza de la virtud. Piénsese, por ejemplo, en el dolor que produce la conciencia de la falta de una virtud en nuestra persona (o incluso la presencia del vicio correspondiente). Este sentimiento alude a una entidad positiva: la que nos falta.

Pero podemos ir más lejos: la experiencia privada no sólo revela el sentido del término, sino que proporciona acceso a la realidad misma de la virtud. Y es que, si bien la conciencia del propio valor moral está sujeta a considerables restricciones, no

es tan imposible como pareció de entrada. (i) En primer lugar, cabe distinguir varios aspectos de la vivencia unitaria a la que denominamos virtud, y atribuir al virtuoso la conciencia de al menos algunos de esos aspectos. Si es verdadera la idea que Scheler se hace de la virtud, cabe distinguir la vivencia misma que recibe ese nombre (y que es conceptualizable sin recurrir al aspecto del valor moral que ella porta), el valor extramoral a que ella se dirige o que la inspira, y el valor moral que ella porta. Pues bien, una primera respuesta al problema que nos ocupa consiste en señalar que el hombre virtuoso es consciente de su virtud, pero no de todos los aspectos de ésta. Advierte la presencia del acto conativo en cuestión (su amor a la justicia, digamos) y sabe bien a qué aspectos de la realidad se refiere ese amor (al "valor" de la situación objetiva que se produce cuando la felicidad adquirida es acorde con los merecimientos de los afectados, digamos), pero no "conoce" el valor moral de esa su virtud. Que esta inconsciencia parcial se da a menudo, es cosa que comprobamos una y otra vez al felicitar al virtuoso: no negará los hechos, pero tampoco acertará a reconocerles el mérito que nosotros les atribuimos; dirá: "es lo más natural del mundo" o "cualquiera hubiera hecho lo mismo". Por otra parte, esta solución rodea limpiamente el obstáculo de que partíamos -la imposibilidad de reconocer el propio valor moral-, pues concedemos que el virtuoso no lo conoce casi nunca, aunque sí conozca su virtud.

(ii) Pero es innegable que en otros casos sí conoce el valor moral propio. Y también para tales casos, que al principio teníamos por imposibles, cabe encontrar una explicación. Tomemos el caso de quien, en el curso de un examen retrospectivo de su evolución moral encuentra que ha ido a mejor. Es posible que este descubrimiento abra paso a la vanidad. Pero también es perfectamente posible que esa persona advierta el carácter de don que tiene su propia perfección moral (cf. San Agustín, *Confess.* IX, XIII, 34: *quisquis autem tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua?*). Es evidente que en un caso así

la conciencia de la propia virtud, incluido su valor moral, no destruye su objeto.

§94. Creemos haber mostrado que la tensión entre lo actual y lo sobreactual no es insuperable desde la perspectiva de Scheler, es más, que esa perspectiva contiene elementos suficientes para solventar el problema mencionado. Parece oportuno ahora que indiquemos el motivo que, a nuestro juicio, pudo mover a Scheler a no hacer explícito su parecer de que la virtud contiene una dimensión sobreactual: creemos que Scheler quiso subrayar a toda costa la diversidad fundamental de la virtud con respecto a costumbres, disposiciones, rasgos del carácter o habilidades; y acaso pensó que la manera más rotunda de acentuar esta diversidad era insistir (unilateralmente) en el carácter fenoménico de la virtud.

A lo largo de nuestra "localización psicológica" de la virtud hemos visto a Scheler evitar la confusión entre actitud interior y carácter, y negar la posibilidad de ampliar el "poder hacer" a fuerza de ejercicio. Lo que Scheler hacía en esas ocasiones es, en esencia, lo mismo que hace al insistir en el carácter intuitivo de la virtud: defender a ésta como categoría ética independiente frente a los intentos de absorción por parte de las categorías de la volición y la acción. Y es que costumbres, aptitudes o disposiciones son, justamente, entidades trascendentes, supuestos que resumen el conocimiento adquirido mediante el trato habitual con una persona o bien explican una acción suya particular. Lo que no pueden ser es, en cambio, datos fenoménicos intuitivos: no cabe contemplar una costumbre o una destreza, sino a lo sumo casos concretos en que éstas se traducen. En cambio,

la virtud y todos sus matices -escribe Scheler al final de la Sección Cuarta de su obra principal- son hechos inmediatos de conciencia; por eso no pueden reducirse nunca a costumbres, como se hace

con las habilidades¹⁴.

Otra forma de subrayar la diversidad fundamental entre la virtud y las clases mencionadas de vivencias es insistir, como lo hace Scheler, en que la virtud es una dimensión del ser de la persona; pues nadie atribuirá tal grado de profundidad y arraigamiento a una disposición o una habilidad desarrollada con la práctica. En tanto que cualidad de la persona misma, la virtud es objeto de enjuiciamiento ético independiente; es decir, ella no se define por su rendimiento, por las acciones concretas en que tiende a traducirse naturalmente. Las habilidades, costumbres y disposiciones, en cambio, presuponen un "para" que les da sentido -así ocurre con el tener buen oído o el saber escribir a máquina.

Lejos de que la virtud sea definible como "la costumbre de cumplir con el deber" -lo cual supondría la absorción del concepto de virtud por el de deber-, la dimensión óptica de la virtud capacita a ésta para ser en cierto modo la raíz misma del deber. En efecto, hemos visto anteriormente que la virtud no tiene medida, es decir, que excede los márgenes de lo debido. De esta circunstancia no puede dar cuenta el utilitarismo, que descompone la virtud en acciones virtuosas. Ahora llegamos a la verdadera raíz de la paradoja. Es la excelencia de la persona virtuosa la que le impone ciertas tareas, lo que determina el alcance y plenitud de "su deber". Este parece ser el verdadero sentido de la antigua fórmula *noblesse oblige*. Y a ello se refiere la salvedad hecha por Scheler al definir la virtud como capacidad de obrar referida a lo que es recto y bueno en sí mismo y a la vez para nuestra individualidad tan sólo¹⁵.

Estrecha relación con la gratuidad de la virtud guarda una precisión hecha por Scheler acerca del principio que diversifica la idea general de virtud. Si en ocasiones la define como un "poder hacer" referido a valores, con lo que da a entender que son los diversos dominios de valor lo que diferencia materialmente a las virtudes, otras veces advierte que no se

refieren las virtudes exactamente a esos dominios de valor, sino a los deberes ideales que en ellos se fundan:

... las direcciones del "poder" moral [de la persona] -del poder por lo que hace al poder realizar los dominios del deber ideal diferenciados por las especies últimas de las cualidades de valor-, direcciones que, concebidas como dotadas de valor moral, llámanse "virtudes" y "vicios".¹⁴

Es de decisiva importancia advertir que Scheler habla del deber ideal, y no del real. En primer lugar, sería absurdo que la virtud se diferenciara materialmente gracias al deber real o normativo, pues éste implica -a juicio de Scheler¹⁷- una inclinación negativa por parte del sujeto a quien se dirige la norma o mandato; y es claro que esa mala inclinación no puede existir precisamente en el virtuoso. En segundo lugar, el deber normativo tiene un carácter mucho más concreto que el ideal, pues incluye la referencia a un querer particular. Frente a él, el deber ideal se funda en un valor y en su posible existencia efectiva. De aquí nace, justamente, la "infinitud" de la virtud, su gratuidad, el que ella no tenga medida. Pues la virtud se refiere al deber ser ideal, y éste se limita a señalar una dirección, a inspirar un esfuerzo; y no contiene en cambio un criterio que permita fijar un límite. Esta diversidad de deber real e ideal se pone de manifiesto con particular claridad en el caso de la caridad, que resume todas las virtudes: no puede ordenarse el amor al prójimo (esto es: no puede ser objeto de un deber normativo), pero no por ello deja la caridad de ser un deber ser ideal. De ella se ha escrito que no cesa nunca.

Reflexionando sobre el carácter gratuito de muchas de las acciones en que revierte la virtud, vamos a parar a otro de los rasgos que siempre se le han reconocido. Hemos dicho que la virtud excluye toda inclinación contraria a su inspiración. En

realidad, nos hemos quedado muy cortos: la virtud no sólo no vence inclinaciones contrarias, sino que se traduce espontáneamente en acciones buenas. La naturalidad con que obra la virtud es comparable a la facilidad y aparente falta de esfuerzo del buen músico -razón por la cual se llama a éste virtuoso. Miradas las cosas de cerca, no sólo atestiguamos que es así -que la virtud es "fácil"-, sino que no podría ser de otro modo, pues ella no viene impuesta a nadie: brota del ser íntimo de las personas, es "espontánea" por antonomasia.

Notas:

1. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.52, Anm.2.
2. No queremos decir con ello que se pueda "construir" un acto volitivo añadiendo a un acto conativo la representación de un fin realizable, pues esto es incompatible con la naturaleza unitaria de la volición, estudiada en el capítulo precedente. Se trata tan sólo de señalar elementos estructurales del querer.
3. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.62.
4. Cf. Alexander Pfänder, *Phänomenologie des Willens* (junto a: "Motive und Motivation", Felix Meiner Verlag, München 1963).
5. Cf. San Agustín, *Confess.*, III,1,1.
6. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.132.
7. El "poder hacer" propio de la volición tiene su contrapartida negativa en el "no poder hacer", vivencia conativa presente en todo deseo.
8. Cf. Nuestro §66.
9. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.144, Anm.2.
10. Parece que hay mucha mayor claridad sobre nuestras deficiencias que sobre nuestras virtudes.
11. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, II,V,9 y 10.
12. Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1098a14-20.
13. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.109.
14. *Ibid.*, pp.244s., Anm.1.
15. Cf. M.Scheler, "Zur Rehabilitierung der Tugend" (in: *GW 3*, Francke Verlag Bern und München), pp.15-31.
16. Cf. M.Scheler, *Formalismus*, p.50.
17. Cf. *Formalismus*, pp.200ss.

Capítulo Duodécimo

Crítica de la ética del valor

§95. A nuestro juicio, la concepción ética que hace del valor el fundamento de la moralidad no puede ofrecer una teoría satisfactoria del deber ni de las vivencias portadoras de valor moral. Es cierto que la perspectiva axiológica nos permite contemplar y conceptualizar adecuadamente un número considerable de fenómenos morales. Pero ello no garantiza que sea posible entender la totalidad de la esfera ética desde el solo punto de vista del valor. El objeto del presente capítulo consiste precisamente en mostrar que el intento de fundar la ética filosófica en el concepto de valor se enfrenta a dificultades insuperables.

Antes de acometer esta tarea convendrá hacer algunas precisiones acerca de la naturaleza de nuestra crítica. En primer lugar, deseamos que el título de este capítulo se tome al pie de la letra: se trata aquí de sopesar las posibilidades explicativas de una cierta teoría, la ética de los valores, y no de enjuiciar a los filósofos que la han defendido. El motivo de esta precisión es que, en muchos casos, los datos de la vida moral que nosotros esgrimiremos contra la ética de los valores no pasaron inadvertidos ante la aguda mirada de Scheler, Hartmann o Hildebrand. No se trata, pues, de enfrentarnos a lo que estos pensadores vieron, sino sólo a la teoría con que intentaron hacerse cargo de lo visto. Nuestro propósito no es traer a colación datos supuestamente olvidados por esos filósofos, sino hacer ver que, si bien la incorporación de esos datos a la ética del valor proporciona una teoría más atendida a la realidad, equivale al abandono de la posición defendida inicialmente. Es intencionado, en segundo lugar, el que no nos refiramos a la teoría criticada con el apelativo de ética fenomenológica de los

valores, como a menudo se la conoce. Al referirnos a la ética de los valores a secas, intentamos subrayar que nuestras críticas se refieren exclusivamente al propósito de fundar la ética toda en la noción de valor. Nada tenemos que objetar, en cambio, al método fenomenológico aplicado por estos autores, pues no nos parece plausible otro proceder que el de mirar lo dado e intentar reconocer necesidades. Ni negamos lucidez a análisis fenomenológicos de vivencias morales como los que reproducimos y discutimos en los dos capítulos anteriores. Antes bien, creemos que los fenomenólogos han elevado la descripción psicológica a un grado admirable de fidelidad a los hechos; y que para que estas descripciones sean válidas, basta con rectificarlas mostrando su independencia esencial de la noción de valor. Deseamos, en tercer lugar, que no se entiendan nuestras críticas como un rechazo de la Filosofía del valor como tal. Estamos plenamente convencidos de la legitimidad de la noción de valor y, por tanto, de la posibilidad de la Axiología. Tampoco vacilamos en reconocer un gran interés filosófico a esta disciplina. A lo que nos enfrentamos es únicamente a la tendencia a exagerar la relevancia de la Axiología para la fundamentación de la ética. Apenas hará falta decir, por último, que rechazar la ética de los valores no equivale a proscribir la noción de valor del terreno de la Filosofía moral. La última parte del capítulo está dedicada, justamente, a establecer el lugar que este concepto ocupa legítimamente.

Algunos de los argumentos que hemos empleado en nuestra crítica del utilitarismo hacen mella igualmente en la ética del valor, por lo que volverán a aparecer en este nuevo contexto. Pero ello no quiere decir que equiparemos esas dos concepciones éticas. Antes bien, estamos convencidos de que la ética del valor no puede considerarse una versión del utilitarismo, y esperamos que las diferencias esenciales entre una y otro no hayan pasado inadvertidas al lector. Pero ocurre, eso sí, que ambas teorías fundan -cada una a su manera- la ética en la Axiología. Y como algunas de nuestras objeciones se oponían a este propósito en

general (es decir, sin atender a la particular manera como se lleve a cabo), está justificado el que las aleguemos también aquí. Por otra parte, el hecho de que estas primeras objeciones hayan aparecido ya en nuestra crítica del utilitarismo anuncia claramente que en este nuevo contexto se habrán de referir a la teoría de la obligación moral elaborada en el marco de la ética de los valores, y no a otro aspecto de esta concepción; pues ya sabemos que el utilitarismo es exclusivamente una teoría de la obligación moral.

§96. Al igual que el utilitarismo, la ética del valor ha sostenido a menudo que las nociones de deber y de valor se implican mutuamente: todo valor engendra un deber, y no hay deber que no proceda de un valor. Esta forma de pensar ha de rechazarse expresamente, sin que aquí suponga ninguna diferencia la abrumadora superioridad de la Axiología de Scheler, digamos, sobre cualquier teoría utilitarista del valor. Comenzaremos por rechazar, en este párrafo y en el siguiente, la tesis de que todo deber se funda en un valor, para después someter a examen el parecer de que todo valor engendra un deber. Pero dado que las objeciones que iremos acumulando contra la ética del valor no siempre han pasado inadvertidas a quienes han defendido esta teoría, habremos de discutir asimismo las soluciones que ellos ofrecen a las dificultades planteadas.

Son varias las causas por las que quienes defienden la ética de los valores no aciertan a reconocer que el valor no es la única fuente del deber. Unas veces se ha tomado en consideración el valor moral de las acciones a la hora de determinar cuál de ellas es la debida. Así, teniendo a la vista el valor de la generosidad, de la justicia o de la valentía, por una parte, y por otra la incomparable superioridad de esos valores sobre los valores de lo agradable, se alcanza la conclusión de que hay que sacrificar éstos en aras de aquéllos. Este proceder no sólo es farisaico, como enseñó Scheler, sino también absurdo. Es farisaico porque el sujeto, al perseguir su propia exaltación,

adultera la intención moral de su acto. Y es absurdo porque se moverá forzosamente en un círculo quien, con vistas a identificar la acción correcta, intente atenerse al precepto "obra de forma que respetes los valores morales". En efecto: el conocimiento del valor moral, que habría de permitirnos acceder al conocimiento de lo correcto, presupone este último conocimiento, toda vez que tenemos por moralmente valiosas las acciones que secundan el veredicto de nuestra conciencia acerca de su corrección. Sólo quien haya de fallar a favor o en contra de una reclamación que él sabe justa, estará en condiciones de hacerse bueno mediante su fallo -por ejemplo, si ello ocurre con quebranto de sus propios intereses-; sólo quien sabe que lucha en una guerra justa puede ser valiente. Lo que es absurdo, en cambio, es pretender que el compromiso con el valor moral sustituya el conocimiento de lo correcto, pues ello desembocaría en la voluntad de ser generoso, valiente, etc., sin curarse de si la situación lo requiere. La disponibilidad al sacrificio sólo tiene sentido cuando se presenta una causa justa que invite a ello; pero esa disponibilidad no nos indica qué causa es justa.

Más frecuente aún es que pasen por valores aspectos de la realidad que no lo son. Instruidos por las éticas axiológicas a poner en la bondad el fundamento de la corrección, y favorecidos por la inflación del sentido de los predicados de valor, tendemos mecánicamente a suponer valores en todos los objetos de nuestra voluntad. Sin embargo, una consideración más atenta revela que, en numerosas ocasiones, el punto de vista axiológico resulta inadecuado para tematizar el interés moral. Como sabemos por nuestra discusión del utilitarismo, existen no pocos aspectos de la realidad que, no siendo valores de ninguna clase, fundan sin embargo deberes. En este número se cuentan las relaciones familiares o de amistad, la propiedad, la responsabilidad (o autoría) de un hecho, la potestad, las promesas y muchas otras cosas. Lo decisivo es que, aun concediendo que estas entidades pueden llegar a ser portadoras de valores de distintas índoles (cosa nada clara), no es en atención a esos valores por lo que

estamos obligados a obrar de esta o aquella manera, sino en atención a los aspectos de la realidad reseñados. Así, el juez no está obligado a castigar únicamente en vista de los beneficios de la justicia (disuasión, arrepentimiento, etc.), sino en vista de que alguien ha cometido injusticia. Parecidamente, no es menester establecer primeramente que la propiedad es valiosa para saber que ha de ser respetada: basta contemplar la naturaleza esencial de esa relación. Ni hace falta advertir, como Aristóteles, que la amistad es lo más importante de la vida para ser consciente de las obligaciones que conlleva.

§97. Ante los numerosos hechos que parecen sugerir que la esfera de nuestras obligaciones no depende de solas relaciones axiológicas, la ética del valor ha reaccionado de dos maneras. En ocasiones ofrece soluciones puntuales. Así, cuando Scheler nos dice que "los actos de realización de un valor ajeno tienen un valor más alto que los de realización de un valor propio"², es claro que intenta reducir al punto de vista del valor la asimetría existente entre el deber palmario de favorecer a los demás y el "deber" de favorecernos a nosotros mismos. Pero no es menos claro que esa tesis es inexplicable en el marco del pensamiento de este filósofo: si la moralidad de nuestras acciones depende de la medida en que se pliegan a la fisonomía objetiva del mundo del valor, y Scheler mismo reconoce que "los valores ajenos y los propios son iguales en altura"³, entonces resulta incomprensible la mencionada diferencia en la esfera del deber.

En otras ocasiones, las soluciones propuestas por los filósofos del valor tienen un carácter mucho más abarcador. Trátase entonces de propuestas teóricas de largo alcance que intentan reintegrar a la perspectiva del valor los datos de la esfera del deber que desafían un tratamiento estrictamente axiológico. Nosotros examinaremos dos de estas propuestas, intentando hacer ver que, si bien responden a necesidades objetivas, son en realidad incompatibles con el punto de vista

axiológico que pretenden apuntalar.

(i) Considérese el siguiente ejemplo. Una persona con escasos recursos económicos reflexiona sobre el mejor modo de emplear su dinero. Concretamente, se plantea la siguiente cuestión: si es lícito detraer buena parte del dinero que dedica a alimentación, abrigo e higiene de sus hijos, para así poder facilitarles una esmerada educación musical. Por más que se comparta con Scheler la opinión de que los valores estéticos son superiores a los vitales, se concederá que el protagonista de nuestro ejemplo está obligado a no arriesgar del modo descrito la salud de sus hijos. Ahora bien, según la ética del valor, la corrección de las acciones depende de la medida en que ellas respeten el orden objetivo de los valores, en el entendido de que el elemento decisivo de ese orden es la estructura jerárquica⁴. Por ello mismo, la indudable rectitud del comportamiento del padre que prefiere asegurar la salud de sus hijos supone una fuerte andanada contra los principios de esa ética.

Es justamente subsanar esta debilidad tan manifiesta lo que pretendía Nicolai Hartmann al introducir su conocido principio de la fuerza del valor (Wertstärke)⁵. Según Hartmann, la corrección de la conducta no ha de ser medida con el solo criterio de la altura del valor, pues es evidente (como sabemos por nuestro ejemplo) que de los valores más elementales procede una exhortación particularmente urgente a conservarlos o realizarlos⁶.

Sin duda, hay que aplaudir el que Hartmann haya sido sensible a la imposibilidad de derivar el contenido de todas nuestras obligaciones del dato de la altura de los valores implicados. La introducción del nuevo criterio de la fuerza del valor permite dar cuenta de fenómenos que escapan al planteamiento de Scheler. Pero ¿supone esto un verdadero perfeccionamiento de la ética de los valores? Nosotros creemos que nos hallamos más bien frente a una refutación de esa teoría. Pues la altura no es, como sabemos,

una dimensión más del mundo del valor, sino (junto a la materia) su característica más sustancial: ser más alto un valor que otro quiere decir, justamente, valer más. La admisión de un nuevo principio distinto del de la altura (y para colmo contrapuesto a él) presupone el reconocimiento de que, en ocasiones, es moralmente obligatorio abstenernos de realizar el valor más alto, y equivale, por tanto, al abandono expreso de la ética del valor tal como ésta se entendía originalmente⁷.

(ii) Consideremos ahora la distinción trazada por Hildebrand⁸ entre valores cualitativos y ontológicos. Ejemplos de valores cualitativos son la bondad de una persona o la belleza de un paisaje. Es decir, son cualitativos todos los valores de que nos hemos ocupado en los capítulos precedentes (con la salvedad de que Hildebrand no tiene por valor a lo agradable). A este linaje de valores se oponen los ontológicos, que son los portados por un objeto en vista del dominio del ser al que él pertenece esencialmente. En este sentido, a la persona humana le corresponde un valor más alto que a los brutos, y éstos valen más que los seres inanimados. Parecidamente, podemos decir que la voluntad tiene mayor valor ontológico que el olfato o el tacto, etc. Pues bien, el haber distinguido estas dos clases de valores le permite a Hildebrand salir al paso de numerosas objeciones, por ejemplo las que amenazan el intento de explicar los deberes relacionados con la justicia desde la sola perspectiva axiológica. Supóngase que se presenta la posibilidad de producir una situación muy valiosa en conjunto al precio de quitar la vida a un inocente. La certeza de que semejante proceder sería ilegítimo con independencia de las ventajas que de él se derivasen, parece forzarnos a dirigir la mirada a aspectos de la realidad otros que las relaciones de valor. Hildebrand, en cambio, cree poder justificar el veto que pesa sobre una acción semejante alegando el incomparable valor ontológico de la persona. En este modo de argumentación hay que aplaudir dos cosas: la fina sensibilidad de Hildebrand para reconocer la presencia y rigor de numerosas obligaciones que han escapado a

muchos otros filósofos, y la conciencia clara de que no se ha de poner la raíz de esos deberes en valores cualitativos. En cambio, parece censurable el que Hildebrand crea permanecer en el ámbito axiológico al traer a colación lo que él denomina el valor ontológico del ser humano. La comparación de los valores cualitativos con lo que Hildebrand denomina valores ontológicos saca a relucir diferencias esenciales, lo cual da que pensar si no sería más oportuno reservar el término "valor" para los valores cualitativos únicamente. Ello contribuiría a subrayar que la condición humana de las personas afectadas por mi conducta limita nuestra libertad de una manera esencialmente nueva, inédita mientras nos mantuvimos en la esfera del valor cualitativo. Proceder a la inversa, subsumiendo bajo el rótulo de valor cuanto apela a nuestra voluntad o exige respeto, sin parar mientes en la diversidad fundamental que aquí encontramos, éste es un proceder equivocado que, a la larga, siempre hace bancarota. El mismo Hildebrand, en una nota a la versión definitiva de su *ética*⁷, menciona que no puede considerarse el valor como único objeto moralmente relevante, y anuncia el examen, en una obra posterior, de otras fuentes de la moralidad. Ese examen lo encontramos en la Parte Primera de su obra póstuma *Moralia*. Aquí aparecen, junto al valor, las promesas, la esfera del derecho, la legítima autoridad o la situación metafísica del hombre. Si confrontamos el reconocimiento de estas fuentes de la moralidad con la tesis de que todo deber nace de un valor⁸, o con los numerosos pasajes en que se asimilan al valor categorías que le son ajenas¹¹, se hace evidente que la consideración de categorías de la moralidad antes ignoradas no supone una simple ampliación o desarrollo de la posición anterior, sino más bien una rectificación indispensable.

Es claro que si el concepto de valor se utiliza indiscriminadamente para aludir a todo objeto de interés moral, entonces el valor es *a definitione* el fundamento universal del deber. Sin embargo, la certeza así alcanzada no pasa de ser una mera tautología, derivada analíticamente a partir de una

definición arbitraria. El análisis filosófico ha de proceder de otra manera, si es que aspira a obtener verdades sustanciales. Ha de describir primero la naturaleza del valor, para comprobar después si todo objeto de interés moral participa de ella. Esa descripción la hemos intentado nosotros en los dos primeros capítulos de esta Parte Segunda. Los resultados alcanzados nos han permitido romper con el prejuicio de que todo deber nace de un valor. Más aún: los argumentos expuestos en el presente capítulo nos dejan en condiciones de afirmar que son muy contados los deberes que se originan realmente en genuinos valores. Parece probable que sólo los valores morales sean moralmente relevantes, bien entendido que nos referimos a valores morales de otras personas. Es, en efecto, la indiscutible importancia del valor moral de la persona del prójimo lo que funda deberes como el de dar buen ejemplo o evitar que nuestra conducta suponga escándalo activo. Y es la reconocida superioridad moral de otra persona la que la reviste de autoridad legítima y nos obliga a tener en cuenta sus pareceres al orientar nuestra conducta.

§98. Pero no sólo hemos de rechazar la tesis de que todo deber se funda en el valor -tesis sostenida por Scheler, por Hartmann y por Hildebrand en sus primeras obras-, sino que hemos de declarar falso asimismo el principio según el cual todo valor engendra algún deber. Este principio fue defendido explícitamente por Scheler y Hartmann. Hildebrand, en cambio, no lo aceptó nunca. Con todo, esta particularidad del pensamiento de Hildebrand nos merece el mismo juicio que la mayor parte de las modificaciones que este pensador introdujo en la ética del valor: su meritoria aproximación a la verdad coincide con su alejamiento del espíritu de esa teoría -alejamiento del que acaso él mismo no fue plenamente consciente.

En su discusión de las relaciones entre valor y deber ideal, declara Scheler:

Esta relación está regida fundamentalmente por

dos axiomas: todo lo positivamente valioso debe ser y todo lo negativamente valioso debe no ser.¹²

Cierto que la relación entre el valor y el deber ideal (ideales Sollen) no es siempre inmediata. En rigor, sólo los valores existenciales positivos (es decir: los fundados en la realidad de un valor o en la ausencia de un disvalor) guardan una relación directa con el deber ideal. Ahora bien, dado que los axiomas que rigen las atribuciones de valor existencial aluden sin distinción a todas las esferas del valor¹³, se impone la conclusión de que todos los valores fundan deberes; siendo aquí indiferente el que lo hagan de manera directa, como en el caso del valor existencial, o indirecta, como ocurre con los demás valores.

Por otra parte, el deber real (Pflichtsollen) -es decir, el que se presenta a una conciencia concreta en forma de normas, imperativos, exigencias, etc.-, no es sino una especificación o concreción del deber ideal. Y como su única diferencia consiste en la alusión a una voluntad capaz de realizar el contenido del deber ideal, que es siempre un valor¹⁴, concluimos que la totalidad de los valores que en principio son realizables por un sujeto engendra deberes reales para él.

Hartmann se expresa en términos parecidos a los de Scheler. Cuando afirma que "el valor y el deber ser ideal son indisolublemente solidarios"¹⁵, no cabe duda de que se refiere al valor en general y, por tanto, a todas las especies de valor. Y esta misma indistinción se traslada a las sucesivas especificaciones del deber ser ideal (ideales Seinsollen): el deber ser actual (aktuelles Seinsollen) y el deber ser real (reales Seinsollen). El primero va aparejado a la discrepancia entre lo que debería ser y lo que en verdad es. El segundo se presenta cuando a esta discrepancia se suma el que haya un sujeto capaz de realizar el valor ausente¹⁶.

Es cosa segura, por tanto, que a juicio de Scheler y de Hartmann, todos los valores son acreedores de interés específicamente moral. Ciertamente no lo son todos en la misma medida, pues los hay más altos y más bajos; pero, en tanto que valores, de todos ellos procede una exhortación moral a realizarlos. Con todo, nos consta que esta teoría no es de recibo. En nuestra discusión del utilitarismo ideal de G.E. Moore nos hemos enfrentado a la posición que hace de todo valor realizable el fundamento de una obligación moral (cf. §29). Nuestro posterior examen de la Axiología de Moore (cf. §§51s.) nos permite reducir fácilmente este parecer a su causa, que no es otra que la concepción de la bondad como cualidad indivisa. En el caso de Scheler y Hartmann, por contra, la tesis de la relevancia moral indiscriminada de todos los valores convive con el reconocimiento de la diversidad específica del género "valor". Esto es sorprendente, no cabe duda, pero también muy significativo. En efecto, resulta sorprendente que esos filósofos no se decidan a distinguir entre valores que plantean exigencias morales y valores que no presentan esta peculiaridad, siendo así que contaban con el presupuesto teórico necesario para ello (a saber: el conocimiento de la diversidad específica del valor) y que semejante paso contaría con el refrendo del sentido común (cf. nuestra crítica del utilitarismo ideal). Pero esta abstinencia es, a la vez, muy reveladora: delata inequívocamente que nos hallamos frente a uno de los principios constitutivos de la ética del valor, y que no podemos modificarlo sin renunciar con ello al espíritu original de la teoría. Esto último quedará más claro en lo que sigue.

A diferencia de Scheler y Hartmann, Hildebrand sostuvo desde su primera obra que no todo valor funda obligaciones morales, reservando para los que sí lo hacen el apelativo de valores moralmente relevantes (cf. §86). En el curso de nuestras anteriores averiguaciones hemos topado varias veces con casos que justifican esta distinción. Sostuvimos frente a Moore que el valor estético por sí solo no funda obligación alguna; y nos

consta no estar obligados a perseguir nuestro propio agrado sensible, por valioso que sea. Ahora se trata de hacernos con las consecuencias teóricas de la distinción entre valores moralmente relevantes e irrelevantes, para después indagar su legitimidad. La más importante consecuencia puede formularse así: si hay valores que no son moralmente relevantes, entonces no es verdad que el valor qua valor sea fundamento de obligaciones. Pero si la relevancia moral de algunos valores no procede de su ser valores, puesto que hay valores que no son moralmente relevantes, ¿de dónde entonces? Una de dos: o el concepto general de valor gana contenido moral merced a determinaciones no-axiológicas que aparecen enlazadas a él en ciertos contextos, o bien lo gana en virtud de una especificación que no trasciende la esfera del valor. Si la ética del valor se hubiera decantado por la concepción de la bondad como cualidad indivisa, no tendría más remedio que aceptar la primera posibilidad. Pero ello supondría distanciarse definitivamente del espíritu original de la teoría, pues equivaldría a reconocer que el valor no es la única fuente del deber, más aún: que ni siquiera es una fuente independiente. Ahora bien, como la ética del valor ha defendido la diferenciación del género valor en numerosas especies, está en condiciones de aceptar la segunda de las posibilidades mencionadas, que es por otra parte la única coherente con su pensamiento.

Esta segunda posibilidad consiste en afirmar que lo que hace moralmente relevantes a ciertos valores es una diferencia axiológica que todos ellos exhiben. Del mismo modo que somos capaces de ordenar las cualidades de valor en varias especies o familias atendiendo a semejanzas o diferencias en su materia, cabría dividir desde otro punto de vista el ámbito entero del valor en dos grandes parcelas: la de lo moralmente relevante y la de lo que no lo es. Ahora bien, es claro que semejante división sólo está justificada en caso de que exista efectivamente la diferencia fenoménica que está a la base del concepto unitario de lo moralmente relevante. ¿Cuál es, pues, esa diferencia? De la

solución que se dé a este problema pende el destino de la ética del valor.

Tratándose de cualidades axiológicas, no cabe esperar que la respuesta consista en una definición. La diferencia específica de los valores moralmente relevantes habrá de ser objeto de intuición; y, dado que el lenguaje corriente no cuenta con un término que la nombre (lo cual, por cierto, no habla en su favor), la labor consistirá en aislar el dato de esa diferencia, señalando lo que todavía no es ella. Sin embargo, cuando acudimos a los textos en que se hace uso del concepto de lo moralmente relevante, nos encontramos con una sorpresa: la supuesta diferencia axiológica no es objeto de intuición, sino más bien resultado de una inferencia. En efecto, no se accede a la presunta diferencia directamente, sino mediante el siguiente rodeo: se parte de la convicción criticada anteriormente de que todo deber nace de un valor, se cae luego en la cuenta de que algunos valores no dan lugar a deberes, y se concluye finalmente que ha de haber alguna diferencia axiológica que capacite a una parte de los valores para ser fundamento de obligaciones morales.

De existir efectivamente, la diferencia axiológica responsable de que algunos valores sean moralmente relevantes sería nada menos que el principio de la moralidad. Le correspondería una importancia pareja a la que los utilitaristas conceden al principio de utilidad. Sin embargo, esa diferencia no pasa de ser un supuesto teórico imprescindible que finalmente se derrumba. En efecto: la evidencia de que hay varios fundamentos del deber distintos del valor (cf. §§96s.) saca absurdo el intento de encontrar una diferencia axiológica común a todos ellos. Si la introducción por Hildebrand del concepto del valor moralmente relevante supuso una seria pero imprescindible rectificación del sentido de la ética tal como la concebían Scheler y Hartmann, el desmoronamiento del pretendido fundamento axiológico de ese concepto parece dar al traste con el proyecto de una teoría que merezca llamarse ética del valor.

§99. Pero nuestros reparos no se refieren exclusivamente a la teoría del deber característica de la ética del valor, sino que alcanzan asimismo a la teoría del valor moral y a su concepción de la virtud. Lo primero es consecuencia de nuestro rechazo a suponer un valor en todo contenido de interés moral. Pues si el valor moral de una acción depende sobre todo de la medida en que ella afirme conscientemente la importancia positiva de la situación objetiva que la acción persigue; y si esa importancia no exhibe en todos los casos la estructura esencial del valor, como quiere la teoría aquí criticada; entonces los análisis sobre el fundamento del valor moral de las acciones provistos por la ética del valor han de considerarse como una respuesta sólo parcial a este problema y han de complementarse con el examen de los muchos casos en que el deber procede de otra fuente que el valor.

Esta insuficiencia se ve agravada en el caso de las acciones moralmente malas. La ética del valor es originariamente una ética de la preferencia: explica la acción buena como la que secunda la llamada del valor más alto o preferible, y la acción mala como la que desoye esa llamada y realiza el valor inferior. Ahora bien, cuando se tiene presente la doctrina de Hildebrand acerca de la necesaria rectitud de la respuesta al valor fenoménico (cf. §85), salta a la vista la imposibilidad de explicar la acción mala como la que se funda en la preferencia del valor inferior. En efecto, si nos reducimos a los casos en que valores de desigual altura reclaman ser realizados -que, contra lo que quiere la ética de la preferencia, no son más que una parte de los casos-, existen aquí dos posibilidades. O el sujeto no llega a acceder al valor superior, y entonces obra mal por ignorancia, con lo que su acción no es exactamente mala; o tanto el valor superior como el inferior comparecen a su conciencia, y entonces él no puede por menos de secundar la exhortación que procede del valor superior, lo cual excluye también que la acción resultante sea mala. Se impone, pues, la conclusión de que es imposible explicar la

acción moralmente mala en tanto permanezcamos en el terreno del valor:

Mientras se reconozcan sólo valores como fundamentos de la voluntad y se vea en toda voluntad eo ipso una respuesta al valor -advierte Hildebrand-, sólo queda el recurso a la corrección de la preferencia para explicar la diversidad en los portadores de la acción moralmente negativa y de la moralmente positiva, toda vez que una entrega positiva a un valor negativo es imposible. Pero esto debe ser calificado de absurdo, pues una preferencia fenoménicamente incorrecta está tan excluida como la simple respuesta positiva a un valor negativo.¹⁷

De ahí que sea imprescindible reconocer con Hildebrand la realidad de otras categorías de la importancia distintas del valor (cf. §86), si es que queremos disponer de un aparato conceptual que nos permita tematizar la acción moralmente mala. Ahora bien, esta enmienda a la teoría original de la ética del valor nos merece el mismo juicio que otras muchas innovaciones de Hildebrand: constituyen certerísimos atisbos en la realidad, no cabe duda, pero no pueden ser incorporados a la ética del valor sin más ni más, pues rectifican sustancialmente las líneas fundamentales de ésta. Las enmiendas introducidas por Hildebrand cumplen, por ello, una doble función: si por un lado dirigen nuestra mirada a la verdad, por otra ponen el dedo en las llagas incurables de la ética del valor. El reconocimiento de varias categorías de la importancia nos acerca a la realidad moral, pero también delata una insuficiencia crónica en el tratamiento del (dis)valor moral por parte de la ética del valor.

§100. Nuestra última objeción a la ética del valor se refiere a la teoría de la virtud que ella ha elaborado. Para hacerse

cargo del alcance de este último capítulo de nuestra crítica es preciso tener presente el papel central que desempeña la noción de valor en el tratamiento de la virtud por parte de Scheler, Hartmann y Hildebrand. Hemos visto que el primero de estos filósofos, al establecer la filiación esencial de la virtud, la sitúa bajo rótulos genéricos de vivencias conativas que se caracterizan todas ellas por su orientación axiológica. Sabemos, por otra parte, que para Hildebrand la columna vertebral de toda virtud es una respuesta sobreactual a un determinado ámbito de valor¹⁸. Por último, también Hartmann concibe las virtudes como vivencias enderezadas a valores, por lo que considera la diversidad de estos últimos como principio diferenciador de aquéllas¹⁹.

Nuestra crítica a esta teoría de la virtud es muy simple. Discurre paralelamente a nuestra principal objeción a poner en el valor el origen de todo deber: del mismo modo que negábamos que toda acción debida responda al valor de la situación objetiva que ella trae al ser, rechazamos ahora, fundándonos en la consideración de casos concretos, que sea de la esencia de la virtud el referirse a valores. Una vez más hemos de advertir del peligro encerrado en la utilización vaga de los términos. Por supuesto que el empleo frecuente de expresiones tales como "el valor de la justicia" o "el valor de la pureza" para aludir indistintamente tanto al valor moral portado por esos hábitos cuanto al contenido objetivo que los inspira, deja vía libre a la conclusión de que toda virtud está encaminada a un valor. Pero esta conclusión será tan segura como trivial. De lo que se trata es de comprobar si en todos los casos son constatables cualidades de valor en las situaciones objetivas en que (en ocasiones) cristaliza la virtud y si son precisamente esas cualidades las que la inspiran.

El resultado de este examen es negativo. A menudo no somos capaces de determinar a qué valor responde una virtud determinada. En otras ocasiones, nos vemos defraudados por los

mismos filósofos del valor, que o no nos ofrecen una solución explícita, u ofrecen una que no nos parece aceptable. Veamos algunos ejemplos.

Ya hemos dicho en varias ocasiones que no nos parece que deberes tales como los de decir la verdad, hacer justicia o cumplir las promesas se funden en valores. Esto no quiere decir que las situaciones objetivas producidas por la observancia de esos deberes nos parezcan desprovistas de valor. Lo que ocurre es que esas acciones nos parecen debidas aun con independencia de su carácter beneficioso. Pues bien, al analizar las virtudes correspondientes de veracidad, fidelidad y justicia nos encontramos con una situación idéntica. Si esos hábitos nos parecen valiosos (es decir: si nos parecen virtudes), es porque responden adecuadamente a aspectos de la realidad de cuya relevancia no nos cabe duda. En la medida en que una virtud no se refiere a nada particular, se tratará de aspectos genéricos de la realidad. Ahora bien, la consideración detenida de los casos propuestos nos hace saber que esos aspectos genéricos no coinciden con dominios o familias de valor. La fidelidad parece responder a la idea de compromiso; la justicia, a las de mérito, culpa, autoría, etc.; la veracidad, a la verdad, que ciertamente no es un valor.

O considérese el caso de la pureza, virtud a la que Hildebrand ha dedicado un precioso estudio²⁰. Con vistas a un mejor entendimiento del sentido de la pureza, Hildebrand delimita y examina magistralmente en este trabajo la esfera de la sensualidad. También distingue esta virtud de la gatzmoñería y de la simple insensibilidad constitutiva. Todos estos análisis se caracterizan por su lucidez. Pero, llegado el momento de señalar explícitamente, como exige su propia concepción de la virtud, cuál sea el valor al que responde la pureza, Hildebrand ofrece una respuesta muy vaga: lo que el hombre puro tiene a la vista es el esplendor de cuanto está en relación continua con Dios. Esta respuesta nos da que pensar. En ella se reúne la idea de que toda

vivencia moral responde a cualidades axiológicas con la concepción metafísica de Dios como suma de todos los valores positivos. Pero lo más llamativo es que Hildebrand pretende estar enunciando una tesis estrictamente fenomenológica, es decir, constatable intuitivamente. De hecho, Hildebrand negaría haber dado una respuesta vaga a la pregunta por el valor a que se refiere la pureza; por el contrario, cree haber establecido de manera precisa el hecho de que el correlato axiológico de esa virtud es muy general e indefinido:

No se puede mostrar ninguna cualidad de valor específica afirmando la cual un hombre se haga portador de la pureza. Antes bien, se trata de un momento que va aparejado a todos los genuinos valores en la medida de su altura y, sobre todo, tanto más cuanto más inmediata sea su relación con Dios y con la esfera de lo santo.²¹

En la medida en que esta respuesta nos deja insatisfechos, tendemos inmediatamente a rechazarla. Pero es preciso formular aquí una salvedad que se ha de hacer extensiva a cuanto hemos dicho anteriormente. Nos referimos a la idea aristotélica de que la lucidez ética está condicionada por la propia estatura moral. El propio Hildebrand ha hecho suyo este parecer y le ha dedicado un complejo estudio²². No podemos desarrollar aquí este fecundo pensamiento, pero tampoco podemos dejar de reconocer que la idea de que el hombre bueno es el verdadero sabio contiene, cuando menos, un núcleo de irreductible verdad. De ahí se deriva una conclusión inquietante: acaso nuestra incapacidad para asentir a teorías como la expuesta por Hildebrand para el caso de la pureza no se deba a la supuesta imperfección de esa teoría, sino a incapacidad subjetiva.

§101. Llegamos a la recta final de nuestra apreciación de la ética del valor. Hasta ahora nos hemos limitado a ponerle inconvenientes. Pero como lo que nos guiaba no era exactamente el

interés por conocer las insuficiencias de esa teoría, sino el deseo de calibrar la relevancia de la Axiología para la ética, corresponde ahora que exponamos qué hay de fecundo y aprovechable en la noción de valor.

La contestación a esta pregunta viene preparada en buena medida por los análisis precedentes. Comencemos por nuestras averiguaciones relativas al deber. Tanto en nuestra discusión del utilitarismo cuanto en nuestro examen de la ética del valor hemos hecho hincapié en que la noción de deber no es subsidiaria de la de valor. Para hacer prevalecer esta opinión hemos alegado repetidamente deberes que no se fundan en la producción de bienes. Pero lo que no hemos afirmado es que ningún deber se funde en el valor. Antes bien, en la medida en que reconocemos que algunos deberes sí lo hacen (cf. §97), afirmamos que la noción de valor ocupa un lugar por derecho propio en la teoría del deber.

Pero no es éste el único motivo por el que la ética no puede prescindir de la noción de valor. Caemos en la cuenta de ello cuando, frente al énfasis unilateral puesto por la Filosofía Moral moderna en el problema del deber, advertimos la necesidad de devolver su merecido protagonismo a las preguntas por el valor moral y por la felicidad. Y es que no podemos pasar por alto que la aclaración de ambas cuestiones ha de valerse del concepto de valor. Que la tematización filosófica del valor moral presupone la aclaración de la naturaleza y relaciones del valor en general, es cosa que se echa de ver sin más y en la que no insistiremos. Más interés tiene, en cambio, insistir en la relevancia del concepto de valor para la idea de la felicidad.

Independientemente de la validez que le concedamos, a la Filosofía del valor le corresponde un mérito singular, como es el de haber ofrecido una teoría que explica unitariamente todas las grandes cuestiones prácticas. La unidad del conjunto procede, por supuesto, de haber puesto a su base una sola noción fundamental,

la de valor. Y su principal ventaja consiste en brindar un criterio único con el que enjuiciar la totalidad de los comportamientos humanos: si el ideal del deber y el de la felicidad tuvieran fundamentos distintos, quedaríamos sumidos en la perplejidad cada vez que ellos nos inspiraran conductas contrarias. Pero el que la ética del valor ofrezca un principio común para todo el ámbito práctico, no implica que las soluciones que ella ofrece para los distintos problemas sean todas solidarias en su validez. En particular, nuestro rechazo de la presunta dependencia de la noción de deber respecto a la de valor, no conlleva una negativa a contemplar la idea de eudemonía desde la perspectiva del valor. Antes bien, estamos convencidos de que la dicha verdadera no puede ser medida con criterios puramente subjetivos, esto es, atendiendo exclusivamente al sentimiento de satisfacción y contento con el propio estado. Ciertamente que la idea de la felicidad alude a ese sentimiento de satisfacción; pero no sólo a él. No deseamos exactamente una satisfacción ciega o una tranquilidad inconsciente, sino el contacto lúcido y participativo con objetos de cierta índole. Y da toda la impresión de que la noción de valor es la más adecuada para expresar esta índole peculiar de los objetos capaces de hacernos felices. El valor es, por tanto, el criterio objetivo que complementa a la medida puramente subjetiva de la felicidad, y no cabe disputarle un lugar preferente en la teoría ética²³.

Notas:

1. Cf. nuestro §47, donde se aducen textos que justifican esta imputación.
2. M. Scheler, *Formalismus*, p.118.
3. *Loc. cit.*
4. *Ibid.*, p.48.
5. Cf. Nicolai Hartmann, *Ethik*, pp.595-613.
6. Cierto que algunas de las manifestaciones de Hartmann rebajan el sentido del principio de la fuerza del valor hasta hacer de él un principio puramente técnico. Así cuando el apremio de los valores más fundamentales se justifica alegando que su realización es condición necesaria de la realización de los valores superiores: "El cumplimiento del valor inferior tiene preferencia porque al lesionarlo se pone en peligro también los superiores" (p.604). Con todo, se puede y debe dar a este principio la interpretación fuerte que sugiere el ejemplo del texto; pues la premura con que nos exhortan los valores elementales es independiente de la ulterior realización de valores superiores.
7. Por supuesto que a la teoría original cabe sustituirle nuevas teorías a las que, sin embargo, se les da el mismo nombre. En rigor, no es otra cosa lo que se hace al añadir el principio de la fuerza del valor. Semejante proceder amenaza con transformar la polémica en torno a la ética del valor en una mera discusión de palabras. Ahora bien, no se zanja la cuestión con sólo advertir el diverso sentido que se da en cada caso a la expresión "ética del valor": cabe indagar cuál de las partes utiliza correctamente esas palabras. Para decidir esta última cuestión es oportuno considerar la génesis de las dos teorías en disputa. Al hacerlo, comprobamos la siguiente disparidad: mientras la teoría original parte de la descripción fenomenológica de datos axiológicos y sostiene (con razón o sin ella) que todo deber se origina en el valor; la nueva teoría parte del dato del deber y, juzgando que éste se funda siempre en un valor, construye una Axiología que, en vez de alimentarse de datos intuitivos, está diseñada a la medida de ese prejuicio. Mas a una teoría así no cabe propiamente denominarla ética del valor, pues en realidad no cuenta con un concepto de valor fundado en la intuición y concebido con independencia de la teoría del deber.
8. Cf., *ética*, cap.10.
9. *Ibid.*, pp.275s., n.15.
10. *Ibid.*, p.131, n.14.
11. *Ibid.*, p.226.

12. M.Scheler, *Formalismus*, p.214.
13. Esto concuerda plenamente con múltiples afirmaciones anteriores del propio Scheler, entre otras con ésta ya citada: "Para toda esfera material de valores a la que tiene acceso el conocimiento de un ser, existe una ética material, en la que se ha de presentar leyes objetivas de preferencia entre los valores materiales" (*Formalismus*, p.48).
14. *Ibid.*, p.194.
15. Cf. N.Hartmann, *Ethik*, p.172.
16. *Ibid.*, cap.18.
17. Cf. D.v.Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p.105.
18. Cf. D.v.Hildebrand, *ética*, pp.348ss.
19. Cf. N.Hartmann, *Ethik*, p.417.
20. Cf. D.v.Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit* (EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1981), pp.11-119.
21. *Ibid.*, p.68.
22. Cf. *Sittlichkeit und ethische Werterkennung* (Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982).
23. Sobre la imposibilidad de reconstruir el pensamiento de la felicidad a partir de la sola impresión subjetiva de satisfacción ha insistido recientemente Robert Spaemann en su libro *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Klett-Cotta, Stuttgart 1989). Acerca de este libro puede leerse nuestro artículo "La benevolencia como categoría fundamental de la ética eudemonista" en: *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol.III (1990), núm.3, Editorial Complutense, Madrid.

Bibliografía

- BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Chapters I-V, XIII, XIV, in: J.S. Mill and J. Bentham, *Utilitarianism and other Essays*, edited by Alan Ryan, Penguin Classics, 1987.
- BRENTANO, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 5. Auflage, herausgegeben von O. Kraus, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1965; trad. esp. de Manuel G. Morente, *Revista de Occidente*, Madrid, 1927.
- CROSBY, John F., *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of "Bonum"*, in: *Aletheia*, Volume 1,2, (1977), The University of Dallas Press.
- FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- FINDLAY, J. N., *Axiological Ethics*, MacMillan and Co., London, 1970.
- GEACH, Peter, *The Virtues. The Stanton Lectures 1973-4*, Cambridge University Press, 1977.
- GUTIÉRREZ, Gilberto, "La estructura consecuencialista del utilitarismo", in: *Revista de Filosofía*. 3.ª época, vol.III (1990), núm.3, pp.141-147, Editorial Complutense, Madrid.
- INGARDEN, Roman, *Ueber die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Reclam, Stuttgart, 1970; trad. esp. y pról. de Juan Miguel Palacios, Dorcas-Verbo Divino, Madrid, 1980.
- "Was wir über die Werte nicht wissen", in: R. I., *Erlernis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937-1967*, pp.79-96, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.
- HARTMANN, Nicolai, *Ethik*, 4. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1962.
- HILDEBRAND, Dietrich von, *Die Idee der sittlichen Handlung*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III* (1916), pp.126-251.
- Sittlichkeit und ethische Wert-erkenntnis*, 3., durchgesehene Aufl., hrsg. von der D. v. M. Gesellschaft, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt,

1982.

Reinheit und Jungfräulichkeit, 4. Aufl., Eos Verlag, St. Ottilien, 1981.

Ethik, GW II, Kohlhammer, Stuttgart, 1973; trad. esp. de J.J.García Norro, Encuentro, Madrid, 1982.

Ästhetik, 1. Teil, GW V, Kohlhammer, Stuttgart, 1977.

Moralia, GW IX, Habel, Regensburg, 1980.

Die Menschheit am Scheideweg, hrsg. von Karla Mertens, Habel, Regensburg, 1955.

MILL, John Stuart, Utilitarianism, in: J.S.Mill and J.Bentham, Utilitarianism and other Essays, edited by Alan Ryan, Penguin Classics, 1987.

"Bentham", in: J. S. Mill and J. Bentham: Utilitarianism and other Essays, ed. cit.

MOORE, George Edward, Principia Ethica, Cambridge University Press, 1984 (First published 1903).

Ethics, Oxford University Press, 1945 (First published 1912).

OLMO, Francisco Javier, La "Filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético (tesis doctoral), Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1989.

"El amor al prójimo en la ética fenomenológica de los valores", en: Diálogo Filosófico, nº17, Mayo/Agosto 1990.

ORTEGA Y GASSET, José, "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en: Obras Completas VI, Revista de Occidente, 1913.

PALACIOS, Juan Miguel, "Los motivos de la acción moral", en: Arbor, CII, nº399, Marzo 1979.

"El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica", en: Pensamiento, vol.36, 1980.

"La escuela ética de Lublin y Cracovia", en: Sillar, nº5, enero-marzo 1982.

"La interpretación kantiana de la conciencia moral", en: Homenaje a Alfonso Candau, Universidad de Valladolid, 1988.

- PFANDER, Alexander, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse*, 3. Aufl., mit "Motiven und Motivation", hrsg. von H. Spiegelberg, Felix Meiner Verlag, München, 1963; trad. esp. de ambos textos por Manuel G. Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1931.
- PRICHARD, Harold A., *Moral Obligation*, Oxford University Press, 1949; sobre todo los artículos: "Does moral philosophy rest on a mistake?" y "Duty and ignorance of fact".
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972.
- REINACH, Adolf, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, en: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von seinen Schülern, Max Niemeyer, Halle, 1921.
- "Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung", en: GS.
- REINER, Hans, *Bueno y malo*, intr. y trad. de Juan Miguel Palacios, Ediciones Encuentro, Madrid, 1985.
- Der Sinn unseres Daseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960.
- ROSS, W. David, *The Right and the Good*, Oxford University Press, 1930.
- Foundations of Ethics*, Oxford University Press, 1939.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, sechste, durchgesehene Auflage, GW 2, Francke Verlag, Bern und München, 1980.
- Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en: *Vom Umsturz der Werte*, GW 3, 5. Aufl., Francke Verlag, Bern, 1972.
- "Zur Rehabilitierung der Tugend", en: *Vom Umsturz*

der Werte, GW 3.

"Reue und Wiedergeburt", en: *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, 5. Aufl., Francke Verlag, Bern/München, 1968.

"Liebe und Erkenntnis", en: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW 6, Francke Verlag, Bern/München, 1963.

SCHWARZ, Balduin, "Del agradecimiento", trad. de Juan Miguel Palacios, Universidad Complutense, Madrid, 1985.

SEIFERT, Josef, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Anton Pustet, Salzburg 1976.

"Ueber die Grundlegung der Ethik. Ein Dialog zwischen Joseph Seifert und Edgard Morscher", in: *Vom Wahren und Guten*, Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag, pp.102-122, Verlag St. Peter, Salzburg 1982.

"Absolute moral obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions", in: *Anthropos 1* (1985), Roma.

SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics*, seventh edition, MacMillan and Co., London, 1962.

SMART, J. J. C., "An outline of a system of utilitarian ethics", en: J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianisms: for and against*, Cambridge University Press, 1973.

SPAEMANN, Robert, *Moralische Grundbegriffe*, 3. Aufl., Beck, München, 1986.

Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie, Piper, München/Zürich, 1987.

Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Klett-Cotta, Stuttgart, 1989.

"Natur", en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von Hermann Krings (u.a.), Bd.2. Kösel, München, 1973.

"Naturteleologie und Handlung", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 1978.

"Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik", en: *Philosophisches*

Jahrbuch, 88 Jahrgang, Verlag Karl Alber,
Freiburg/München, 1981.

WILLIAMS, Bernard, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge
University Press, 1987.

"A critique of utilitarianism", in: J.J.C.
Smart and B. Williams, *Utilitarianism: for and
against*, Cambridge University Press, 1973.