

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía del derecho, Moral y Política II**



**OBLIGACIÓN Y CONSECUENCIALISMO EN LOS  
*MORALISTAS BRITÁNICOS***

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR POR**

Ángel Beleña López

Bajo la dirección del Doctor:

Gilberto Gutiérrez López

**Madrid, 2003**

**ISBN: 84-669-2537-6**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II  
(Ética y Sociología)

OBLIGACIÓN Y CONSECUENCIALISMO  
EN LOS *MORALISTAS BRITÁNICOS*

TESIS DOCTORAL

Director: GILBERTO GUTIÉRREZ LÓPEZ

Autor: ÁNGEL BELEÑA LÓPEZ

Madrid, 2003

# ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
INTRODUCCIÓN.....	1

## PRIMERA PARTE:

### *OBLIGACIÓN MORAL Y CONSECUENCIALISMO*

#### CAPÍTULO I

##### LA NOCIÓN DE OBLIGACIÓN COMO CONCEPTO MORAL

1. La obligación como fenómeno de la vida moral .....	10
2. La tematización ética de la obligación.....	14
2.1. <i>Centralidad del concepto de obligación en la ética</i> .....	14
2.2. <i>La objeción positivista o relativista</i> .....	19
2.3. <i>La obligación como necesidad: obligación y libertad</i> .....	23
Necesidad práctica y obligación: <i>Obligación natural</i> y <i>obligación moral</i> .....	27
2.4. <i>¿Por qué hay obligación moral? La obligación moral y su carácter absoluto</i> ... 28	
3. Naturaleza de la obligación moral. Algunas dificultades .....	33

#### CAPÍTULO II

##### EL CONSECUENCIALISMO Y EL PROBLEMA DE LA OBLIGACIÓN MORAL

Introducción.....	37
-------------------	----

##### A. EL UTILITARISMO CLÁSICO: BENTHAM Y MILL

Un precedente griego: Epicuro.....	42
1. El Utilitarismo de Bentham.....	46
1.1. <i>La obligación moral</i> .....	48
1) Principio del ascetismo.....	49
2) Principio del <i>ipsedixitismo</i> .....	49
3) Principio de la utilidad.....	51
1.2. <i>Prudencia egoísta, prudencia altruista y benevolencia</i> .....	53

1.3. <i>Motivación e intención</i> .....	56
1.4. <i>Función del moralista práctico. “Utilitarismo colonial”</i> .....	57
1.5. <i>Maximización y supererogación</i> .....	58
2. El Utilitarismo de Mill.....	59
2.1. <i>El principio de utilidad en Mill</i> .....	60
2.2. <i>La obligación moral</i> .....	62
a) <i>Motivo e intención</i> .....	62
b) <i>El sujeto de los derechos</i> .....	63
c) <i>Acciones, reglas y motivos</i> .....	65

## B. EL CONSECUENCIALISMO COMO TEORÍA ÉTICA

1. Origen del término “Consecuencialismo”.....	69
2. Rasgos y problemas esenciales del consecuencialismo.....	73
3. Variantes del consecuencialismo.....	79
4. El consecuencialismo teológico-moral.....	83

## SEGUNDA PARTE:

### *EL PROBLEMA DE LA OBLIGACIÓN MORAL EN LA REFLEXIÓN DE LOS “MORALISTAS BRITÁNICOS”*

Introducción.....	91
<i>Por qué no Hobbes</i> .....	93
<i>La obligación y la ley</i> .....	98

## CAPÍTULO III

### CUMBERLAND: NATURALIZACIÓN DE LA OBLIGACIÓN

1. El proyecto de Cumberland y su contexto “baconiano” .....	106
2. Ley de la naturaleza y proposiciones prácticas.....	111
3. La razón y el conocimiento de la ley de la naturaleza .....	116
4. Naturaleza del bien.....	122
5. Naturaleza de la obligación .....	128
6. Utilitarismo-Consecuencialismo en Cumberland .....	135

## CAPÍTULO IV

### SHAFTESBURY: INTERIORIZACIÓN DE LA OBLIGACIÓN

1. Vida, obra y rasgos generales.....	145
2. La desvinculación de la moral respecto de la religión.....	149
3. La identificación entre Ética y Estética.....	155
4. La identificación entre “natural” y “bueno”: las <i>afecciones</i> .....	158
5. El <i>Moral sense</i> y la virtud.....	162
5.1. ‘ <i>Sentido moral</i> ’ y <i>juicio verdadero</i> .....	164
5.2. El ‘ <i>sentido moral</i> ’ y el <i>mérito de la virtud</i> .....	167
6. La obligación.....	168
7. ¿Shaftesbury utilitarista?.....	174
8. Consecuencialismo en Shaftesbury.....	176

## CAPÍTULO V

### HUTCHESON: LA BENEVOLENCIA UNIVERSAL

1. Vida y evolución de su pensamiento.....	185
2. El problema de la obligación moral y su fundamento: la auténtica moralidad frente a la pura legalidad.....	192
3. Bondad y maldad moral.....	196
4. El “ <i>moral sense</i> ” como facultad moral y la benevolencia.....	199
5. El “sentido moral” y el papel de la razón.....	203
6. La obligación moral.....	207
6.1. <i>Razones excitantes y razones justificantes</i> .....	210
7. El consecuencialismo de Hutcheson.....	212
7.1. <i>Bondad material y formal</i> .....	214
7.2. <i>Niveles de placeres</i> .....	215
7.3. <i>Fundamentación de los derechos</i> .....	220
8. Acerca del <i>Principio de Utilidad</i> .....	223
9. Conclusiones.....	226

## CAPÍTULO VI

### HUME: ¿LA OBLIGACIÓN “DESMORALIZADA”?

1. Algunos rasgos básicos de la ética de Hume.....	233
1.1. <i>Antiescepticismo</i> .....	234
1.2. <i>El sentimiento como fundamento de la ética</i> .....	236
1.3. <i>El “principio de utilidad” en Hume</i> .....	240
1.4. <i>Virtudes naturales y artificiales. La simpatía</i> .....	242
2. La obligación moral.....	247
2.1. <i>El origen de la obligación moral</i> .....	248
a) <i>La obligación natural</i> .....	248
b) <i>La obligación moral</i> .....	253
2.2. <i>Problemas con la motivación</i> .....	255
3. El “ <i>is-ought passage</i> ”: ¿existe verdaderamente una obligación <i>moral</i> ?.....	259
4. Obligación moral y utilidad.....	263
5. El consecuencialismo del concepto humeano de obligación moral.....	265
6. Entre Hume y Bentham: Smith y Paley.....	269
7. Conclusiones: ¿Es Hume utilitarista?.....	275
RESUMEN Y CONCLUSIONES.....	285
BIBLIOGRAFÍA.....	293

## INTRODUCCIÓN

Hace ya bastantes décadas que la filosofía moral se encuentra en una especie de callejón sin salida, de manera que, como ha señalado MacIntyre<sup>1</sup>, los debates morales han adquirido un carácter interminable debido a la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales. Ello se debe a que ni siquiera hay un acuerdo fundamental acerca de lo que es la Ética o, en otros términos, a la heterogeneidad de concepciones en torno a las nociones éticas fundamentales. Puede entenderse por Ética —en una caracterización lo más general y englobante posible— el estudio o ciencia de la conducta humana, acaso en lo que tiene de más humana, es decir, de cómo el hombre ha de dirigir su acción para que ésta sea *correcta*. Así, para Moore, gran parte de los filósofos morales «están dispuestos a aceptar como una definición adecuada para la Ética aquella que afirma que la cuestión de la que se ocupa es la referente a lo que está bien o lo que está mal en la conducta humana»<sup>2</sup>. En ese caso nos encontraremos con tantas “éticas” como concepciones del hombre y del bien. Porque, ¿qué es lo que hace a una acción verdaderamente humana?, o ¿qué quiere decir “buena” o “correcta”?

En concreto, parece que en la literatura moral contemporánea podemos encontrar señaladamente dos enfoques contrapuestos e irreconciliables, al menos *prima facie*, hasta el punto de que la adopción de una de las dos perspectivas supone la exclusión del planteamiento rival, por entenderse como la negación misma de lo que sería un enfoque ético<sup>3</sup>. Así, resulta verdaderamente paradójico que, ante una determinada acción o situación, se nos presenten típicamente dos formas bien distintas de valorarla. Por un lado, se quiere hacer referencia a la consideración de los aspectos que serían específicamente morales (no meramente técnicos, económicos o utilitarios); es decir, se apela a *obligaciones* morales que introducirían una perspectiva distinta. Por otro lado, en otros contextos de razonamiento, se aduce una “ética de la responsabilidad” para referirse precisamente a un enfoque que lo que tenga en cuenta de modo definitorio sean las consecuencias, el resultado, la “utilidad”, que con tal acción y en tal situación se logren<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987 [*After virtue*, London, 1981], capítulo 2.

<sup>2</sup> *Principia Ethica* [1903], Crítica, Barcelona, 2002, p. 24.

<sup>3</sup> Es probable que la reducción a dos modelos —cuyo origen es, en el fondo, común— tenga bastante que ver con el carácter aporético de la discusión.

<sup>4</sup> En el fondo, pues, se trata de la distinción entre éticas de la convicción y éticas de la responsabilidad, que hizo famosa Max WEBER (cfr. *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, München, 1926; traducido en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001. Ver también *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998).

## Introducción

Es decir, en el primer caso, se está apelando a un deber moral extraído de la razón, frente a otro tipo de motivaciones; en el segundo caso (básicamente lo que hoy se conoce como *consecuencialismo*), se entiende que el deber moral consiste precisamente en aplicar la razón para producir el mejor resultado posible. En cada caso, la apelación a los criterios éticos parece significar, no sólo algo distinto, sino justamente antagónico<sup>5</sup>. Sin embargo, como puede verse, ambos enfoques estarían de acuerdo en que lo que debe procurarse es que la decisión —y, por tanto, la acción— sea racional, pues se entiende que la acción moral es un cierto tipo de acción racional. Y en ninguno de los dos casos dejará de hablarse de *obligaciones* a las que los individuos, en cuanto seres morales, están sujetos.

Dejando ahora a un lado la cuestión de si la acción ética puede definirse como la acción racional, en seguida se percata uno de que están hablando de distintas racionalidades, que se están manejando distintos modelos de racionalidad. Podríamos preguntarnos entonces qué se entiende, en uno y otro caso, por *razón*, por *racionalidad*, cómo se concibe la *razón práctica*. En otros términos, el problema de fondo que aquí se ventila podría formularse así: ¿hay algún modelo de racionalidad más plausible que otros? Y si es así, ¿con qué criterio o criterios hemos de preferir uno antes que otros? Un primer problema con que nos encontraríamos si fijáramos nuestra atención directamente sobre el modelo de racionalidad es advertir que «los desacuerdos fundamentales acerca del tipo de racionalidad suelen ser peculiarmente difíciles de resolver. Porque ya al proceder inicialmente de una determinada manera en vez de otra para aproximarse a las cuestiones disputadas, los que así hagan han tenido que asumir que esos procedimientos particulares son los que deben seguir racionalmente.(...) Aquellos desacuerdos se extienden a las respuestas a la pregunta de cómo proceder para resolver los desacuerdos mismos»<sup>6</sup>. Como alternativa para situarse en condiciones de dirimir la mayor o menor plausibilidad de una teoría ética parece recomendable analizar hasta qué punto es capaz de dar cuenta, de un modo consistente, de los diversos conceptos morales que aparecen en nuestra experiencia común, de manera que, de su contraste con las teorías éticas rivales, resulte reforzada o, por el contrario, debilitada.

Actualmente, el consecuencialismo, dada la sencillez y aparente plausibilidad de su propuesta, ha llegado a adquirir una relevancia notable en las discusiones públicas. En síntesis, su pretensión consiste en evaluar las acciones conforme a su tendencia a producir el mejor “estado de cosas” —*consecuencias* o resultado— posible. En el marco de las discusiones morales contemporáneas de nuestras sociedades pluralistas, donde el acuerdo parece haberse vuelto constitutivamente irrealizable, la propuesta consecuen-

---

<sup>5</sup> «La contraposición entre el Consecuencialismo y sus adversarios no es la que existe entre dos teorías morales sino que expresa una concepción alternativa de lo que es —o, más propiamente, lo que debe ser— la moralidad misma» (GUTIÉRREZ, Gilberto, “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III (1990), n. 3, Editorial Complutense, Madrid, p. 161).

<sup>6</sup> MACINTYRE, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona, 1994 [*Whose justice? Which rationality?*, London, 1988], p. 21.

## Introducción

cialista quiere presentarse como una opción neutral entre las distintas concepciones particulares, en tanto que su evaluación de las consecuencias podría integrar las preferencias valorativas de los participantes mismos en el debate moral. Exhibiría así una presunta superioridad conceptual sobre las demás teorías éticas difícil de rebatir, dada la previsible “objetivización” de los resultados, más aún si cabe, gracias a los crecientes progresos de la ciencia para establecer relaciones entre causas y efectos. Sin embargo, tal propuesta no está exenta de presupuestos propios que pueden ser a su vez cuestionados, como por ejemplo, la asunción de que la satisfacción de un mayor número de gente sería lo máximamente deseable y, por ende, bueno. De este modo, el contraste con el resto de concepciones éticas no se vuelve ni mucho menos superfluo.

Para contribuir a la posibilidad de dicho contraste, nos ha parecido oportuno enfocar nuestra atención sobre el problema de lo que, particularmente en la ética moderna, se conoce como *obligación moral*. Si aceptamos la sugerencia de MacIntyre de que los distintos conceptos morales han ido adquiriendo significado en el contexto de una determinada tradición, la deseable conmensurabilidad entre las diversas teorías éticas parece requerir a su vez el estudio de su itinerario constitutivo. En este sentido, el presente trabajo pretende arrojar un poco de luz sobre la problemática de las controversias éticas contemporáneas centrándose en la naturaleza de la *obligación moral* tal como se presenta en el *consecuencialismo* y, para ello, adentrándose además en la forja que de tal concepto se lleva cabo en lo que aparecerá como los antecedentes de dicha perspectiva, es decir, en la tradición del empirismo británico. La elección del concepto de “obligación” se ha revelado especialmente pertinente por cuanto, como se verá, los intentos de justificar tal concepto en dicha tradición van a estar intrínsecamente ligados a la aparición misma del modelo de razonamiento consecuencialista.

Quizá la mayor dificultad a la hora de llevar a cabo esta investigación sea que, a diferencia de lo que sucede con otros enfoques morales, en el caso del consecuencialismo no parece posible dirigir la mirada hacia un autor que sea la fuente originaria de una tal filosofía moral. El razonamiento moral consecuencialista —a pesar de que, como veremos, su denominación como tal sea reciente— recorre toda la historia de la filosofía, y se encuentra presente en numerosos autores y corrientes de pensamiento que han adoptado, de una manera o de otra, tal planteamiento. Así por ejemplo, algunas posiciones de la sofística griega, el hedonismo epicúreo, el empirismo de Hobbes y de Hume, el utilitarismo en sus diversas versiones —comenzando por Bentham y Mill—, el intuicionismo de Moore, la moderna “teoría de la elección racional” (*rational choice theory*)... Todos ellos han ofrecido explicaciones del razonamiento ético en términos de las mejores consecuencias que el agente pueda producir. Con todo, debe admitirse que, en rigor, el consecuencialismo, tal como hoy día lo conocemos, es heredero directo del *utilitarismo*. Éste puede ser considerado como su fuente primordial. De hecho, la inmensa mayoría de los planteamientos consecuencialistas habituales *son* utilitaristas.

## Introducción

De este modo, el deseo de comprender en su propio terreno qué se entiende por *obligación* moral desde una perspectiva consecuencialista, nos llevó a dirigir nuestra mirada hacia los orígenes del utilitarismo, esto es, las filosofías de Bentham y Mill. Sin embargo, sus propuestas más características presuponían ciertas concepciones que no eran plenamente explicitadas, y que tenían como referente a los filósofos británicos que les precedieron, señaladamente Hume. Pero el peculiar modo de afrontar la cuestión de la obligación moral por parte de Hume —sus posiciones características se mostraban dependientes de una problemática heredada— nos ha conducido a preguntarnos por los presupuestos e influencias que llegaron hasta él. Tales presupuestos procedieron, en última instancia, de las reflexiones sobre la justificación del carácter obligante de la ley natural llevadas a cabo —de modo señalado, pero no exclusivo— en el contexto del pensamiento británico, sobre todo, del empirismo. Dentro del numeroso grupo que ha sido englobado por la historiografía bajo la denominación de “moralistas británicos” (de Hobbes a Bentham), el tema de nuestro estudio ha requerido centrar nuestra atención en Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, y el propio Hume, pues todos ellos, al estar embarcados en un proyecto naturalista, pero antihobbesiano, de fundamentación de la obligación moral, se nos han mostrado como los más relevantes en el camino hacia las posiciones utilitaristas-consecuencialistas.

El cuerpo fundamental de la investigación lo constituye, pues, el análisis de dichos autores llevado a cabo en la Segunda Parte. No obstante, para situar dicho análisis en una perspectiva adecuada, los dos primeros capítulos de la Primera Parte cumplen una función propedéutica. En primer lugar, se proponen unas consideraciones generales acerca del problema de la obligación moral, que nos permitan tomar conciencia de los aspectos más destacables que ha de tener en cuenta cualquier reflexión sobre dicha obligación. En segundo lugar, se ofrece una panorámica de la teoría consecuencialista, de su estado actual, sus principales vertientes, y de su característica comprensión de la obligación moral, de manera que puedan ya advertirse los “lugares comunes” presentes en esta concepción, para lo cual, hemos tomado como punto de referencia a los dos autores que marcan los inicios del utilitarismo propiamente dicho, a saber, Bentham y Mill. Tener estos elementos de juicio en el horizonte permitirá ir calibrando en qué medida los autores sobre los que hemos enfocado nuestra atención están gestando las posiciones más señaladas de la tradición que estamos considerando.

Ciertamente, acaso el concepto de obligación no sea separable de la concepción que se ostente de la racionalidad en general, de la razón práctica en particular, y del ser humano mismo. Pero procuraremos ceñirnos, en la medida en que sea posible, al concepto de obligación y sus implicaciones más inmediatas. Esperamos que tal análisis —histórico, pero sin renunciar a consideraciones sistemáticas— contribuirá con seguridad a juzgar con un mayor acuitamiento hasta qué punto el consecuencialismo nos ofrece un modelo ético satisfactorio.

## *Introducción*

Los agradecimientos han de dirigirse en primer lugar a mis familiares, amigos y personas queridas, tanto por su aliento como por su paciencia. La elaboración de este trabajo tal vez no me ha permitido atenderles durante estos últimos años como yo hubiera deseado. En segundo lugar, al director de esta investigación, Gilberto Gutiérrez, que —junto con el profesor Palacios—, consiguió me sintiera acogido en la Universidad Complutense, al tiempo que supo hacerse cargo de las dificultades de quien había de simultanear este trabajo con su dedicación profesional. Sin su ánimo y disponibilidad constantes no hubiera sido posible la finalización de esta tesis. Asimismo, he de agradecer a la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid la concesión de una licencia por estudios de cuatro meses que me permitió disponer de tiempo para un avance muy sustancial en la investigación. Por último, quisiera dar las gracias a todos aquellos que contribuyeron en alguna medida a proporcionarme determinadas fuentes bibliográficas a las que yo tenía verdaderas dificultades de acceso, entre los que es de justicia destacar a Enrique Anrubia, Marina Martínez, Álvaro Velayos, Álvaro Moreno y José Luis Tasset. Acaso deberían aparecer en estos agradecimientos muchas otras personas, pero la lista de seguro se haría interminable. En todo caso, estoy cierto de que su benevolencia sabrá disculparme por su omisión.

PRIMERA PARTE

OBLIGACIÓN MORAL Y CONSECUCIONALISMO



## CAPÍTULO I

### LA NOCIÓN DE OBLIGACIÓN COMO CONCEPTO MORAL

Puesto que el objeto de la presente investigación se centra en la concepción de la obligación moral desde un planteamiento consecuencialista —y sus antecedentes—, parece conveniente llevar a cabo, previamente, una breve aproximación a la noción de obligación moral en general, es decir, preguntarnos en qué sentido se considera que hay un concepto moral tal como el de “obligación”. Evidentemente, no se pretende realizar un estudio exhaustivo de la obligación moral en general, lo cual excedería con mucho el propósito de la investigación presente. Sin embargo, pensamos que no sería oportuno abordar un tratamiento del concepto consecuencialista de la obligación sin esclarecer antes medianamente qué se quiere decir en filosofía moral cuando se utiliza la expresión ‘obligación’.

Dicho en otros términos, ¿qué se entiende, en general, por “estar obligado”? ¿Por qué hablamos de “obligaciones”? Incluso, ¿por qué existe el concepto de “obligación”, cuál es su realidad? No se trata aquí de investigar los fundamentos de determinación de las obligaciones, es decir, lo que hace que una acción obligatoria sea obligatoria, aquello que nos permitiría dirimir qué acciones haya obligación de realizar o evitar (se podría decir que, en gran medida, el modo de dar respuesta a esta pregunta es lo que da lugar a las diversas teorías éticas), sino algo más básico como es la naturaleza y significado de ‘obligación’, y el puesto de ésta en la ética. Ciertamente, no es fácil, como enseguida se verá, distinguir de hecho estos dos problemas, porque ocurre con frecuencia que cuando uno se pregunta por el significado de la obligatoriedad, se desliza espontáneamente hacia la cuestión del fundamento o criterio por el cuál es obligatorio lo obligatorio<sup>1</sup>, como por ejemplo cuando se dice que una acción es obligatoria cuando produce un sentimiento de aprobación, o cuando produce el máximo grado de bien. Aquí vamos a procurar ceñirnos a la primera pregunta —qué significa obligación, obligatorio— aunque al hilo de ella se haga alguna referencia a la cuestión del fundamento.

---

<sup>1</sup> Uno de los autores que ha visto más claramente esta posible confusión es W. David ROSS. Cfr. *Fundamentos de ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972 (*Foundations of Ethics*, Oxford University Press, London, 1939), capítulos III y IV; y *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994 (*The Right and the Good*, O. U. P., London, 1930), capítulo 1. Definir y acotar qué es la obligación moral no es tarea tan sencilla como podría parecer a primera vista. El propio Ross —siguiendo en esto a Prichard, y más remotamente a Moore— considerará, como veremos, que en el fondo se trata de un concepto indefinible. Para una síntesis de esta posición, cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, B. A. C., Madrid, 2001, pp. 32-4.

Salvo algunas excepciones muy contadas<sup>2</sup>, la práctica totalidad de los autores recientes que han reflexionado sobre la dimensión ética del ser humano, han considerado la obligación, cuando menos —algunos van a verla como el todo de la moral—, como parte esencial del fenómeno moral. Y aunque en la filosofía moral contemporánea se haya vuelto extremadamente difícil referirse a cualquier concepto moral sin hacerlo desde la perspectiva de una determinada concepción o tradición ética<sup>3</sup>, creemos que puede hacerse un análisis que no se comprometa o vincule excesivamente con ninguna de ellas. Es lo que vamos a intentar. Vamos a hacerlo sirviéndonos de un buen número de manuales de ética. Esto hará necesario presentar una abundante diversidad de referencias que hagan patentes los rasgos típicos comúnmente aceptados de nuestro concepto. Con ello esperamos mostrar la importancia que el concepto de obligación moral tiene para la filosofía moral y, por ende, que enfocar nuestra atención precisamente sobre la comprensión que de tal concepto se da en la tradición moral consecuencialista, no será algo arbitrario sino de vital relevancia.

Consideraremos primero la obligación como fenómeno moral, es decir, como realidad que surge en la vida moral de los agentes humanos, y, en segundo lugar, cuál suele ser su estatuto propio, su lugar a la hora de llevar a cabo una filosofía moral, una teoría ética, en principio cualquiera que ésta sea. Nuevamente, estas dos cuestiones no van a ser nítidamente separables, pero puede ser útil, como principio metodológico, plantearlas por separado. Concluiremos finalmente, a modo de resumen, intentando precisar las notas esenciales de la ‘obligación moral’.

## 1. LA OBLIGACIÓN COMO FENÓMENO DE LA VIDA MORAL

Para cualquier ser humano, desde que alcanza el uso de razón, resulta familiar el hecho de toparse eventualmente con restricciones respecto a la conducta que uno tiene intención de seguir sencillamente porque satisface sus deseos o preferencias. Es un fenómeno universal y cualquier manual de psicología evolutiva hace referencia a ello de un modo u otro. En términos freudianos sería la tensión entre el principio de placer y el principio de realidad<sup>4</sup>. Prescindiendo de la perspectiva psicoanalítica o no<sup>5</sup>, se trata de

---

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, GUYAU, J., *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Júcar, Madrid, 1978.

<sup>3</sup> Para esta cuestión puede verse la obra de Alasdair MACINTYRE, especialmente *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

<sup>4</sup> Cfr. FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1970. (Aunque el hedonismo psicológico de Freud viene a dar una explicación del fenómeno de la obligación que convierte la Ética en algo inconsistente).

<sup>5</sup> Cfr., por ejemplo, HARMAN, Gilbert, *La naturaleza de la moralidad*, U.N.A.M., México, 1983 (*The nature of morality*, Oxford University Press, Londres, 1977). El enfoque de este manual no es psicoanalítico, pero se sirve de él en el capítulo 5 (“Sociedad y superyó”) como introducción al concepto de ley moral.

un hecho que no deja de ser señalado por bastantes manuales de ética. El niño, cuando «trata de imponer su voluntad a su entorno, se da cuenta de que no consigue, sin trabas, todo lo que quiere. Aprende que hay metas inalcanzables (por ejemplo, tener unas botas de siete leguas) o que no es aconsejable alcanzar, bien porque acarrear malas consecuencias (por ejemplo, coger una cacerola caliente) o porque son prohibidas por los adultos bajo amenaza de castigo. (...) Con el tiempo, el niño aprende a distinguir entre fines obligados (debes...), permitidos (puedes...) y prohibidos (no debes, no puedes,...) y a tener en cuenta esta diferencia no sólo en relación con lo que quiere de manera inmediata, sino también en su juicio acerca de las acciones de los otros. Aprende, así pues, no sólo a seguir reglas y a actuar conforme a reglas, sino también a juzgar acciones (tanto las suyas como las de los demás) según reglas»<sup>6</sup>. Y de este modo, el deber moral aparecerá en su forma original como algo heterónomo<sup>7</sup>, aunque para poder hablar de una verdadera vida moral, se exija como necesaria la aceptación consciente del deber («sólo a través de la auto-obligación a tales reglas de la libertad se configura lo que puede llamarse una *obligatoriedad* y con ella una moral»<sup>8</sup>).

De manera que, uno se encuentra con las obligaciones primeramente como algo externo, aunque más adelante sean interiorizadas, ya sea de manera acrítica — admitiendo sin más las imposiciones recibidas por la educación o por tradición— o mediante un juicio crítico que fundamente dichas obligaciones en algo más sólido que la mera costumbre social o individual, distinguiéndose así entre una “conciencia no crítica” y una “conciencia crítica”<sup>9</sup> o, siguiendo la expresión de Fromm<sup>10</sup>, entre una “conciencia autoritaria” y una “conciencia humanista”. En cualquier caso, el fenómeno de la aparición relativamente temprana de obligaciones en la conciencia referidas a nuestras posibles acciones, es algo evidente, que todos hemos experimentado, y que por ello suele ser el punto de partida de numerosos manuales para explicar en qué consiste la obligación como hecho moral. Así, suele señalarse cómo, al actuar, dentro de nuestra conciencia surge una sensación de responsabilidad, de obligación, que acompaña a nuestras acciones, aunque aún no se perciba con claridad si dicha obligación se fundamenta en su contenido o en algún otro ser<sup>11</sup>.

En su *Tratado de moral general* René Le Senne expresó esta idea ofreciendo lo que podríamos tomar como una definición de ‘obligación’, enmarcando ésta en una des-

---

<sup>6</sup> PIEPER, Annemarie, *Ética y moral*, Crítica, Barcelona, 1991 (Munich, 1985), pp. 14-15.

<sup>7</sup> Cfr. PIAGET, Jean, *El criterio moral en el niño*, Martínez Roca, Barcelona, 1984, p. 121.

<sup>8</sup> PIEPER, Annemarie, *op. cit.*, p. 27. «El obrar moral no puede reducirse a la pasividad de una obediencia sin razón o a la sumisión de una conciencia temerosa. Esto sería privar a la moral de su dignidad. Debe existir una connivencia secreta entre la obligación y el sujeto moral» (SIMON, René, *Moral*, Herder, Barcelona, 1968 (París, 1961), p. 295).

<sup>9</sup> Cfr., por ejemplo, GARNETT, A. Campbell, “Conciencia moral y rectitud”, en FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, F. C. E., México, 1985, pp. 141-156.

<sup>10</sup> Cfr. FROMM, Eric, *Man for Himself*, Nueva York, 1947.

<sup>11</sup> Cfr., por ejemplo, UTZ, Arthur Fridolin, *Manual de ética*, Herder, Barcelona, 1972 (*Ethik*, Lovaina, 1970), pp. 14-15.

cripción típica del acto moral: «En cuanto una intención se ofrece a un sujeto como debiendo ser ejecutada, es una obligación; en cuanto esta obligación concierne a tal sujeto, éste es responsable; en cuanto que esta responsabilidad implica su valor, es decir, sus esfuerzos y sus sacrificios, él merece [sanción o recompensa]. (...) La obligación es *la instancia por la que el deber emerge en la conciencia de un hombre para orientar y lanzar la acción*. Es el momento característico del acto moral»<sup>12</sup>.

Tal obligación es experimentada, como ya se ha indicado, como una cierta coerción, aunque, al mismo tiempo, no se puede dejar de señalar que «ella [la obligación] implica que soy *libre* de obrar y de decidirme. Ella excluye toda *coerción física*, externa o interna. Y sin embargo, ella implica una especie de coerción, de coerción interna, de *lazo*, que es absolutamente indestructible y que se vincula con la libertad misma. Coerción tanto mayor cuanto más libre soy. Se trata de una coerción ejercida *por el intelecto* sobre el libre arbitrio. El sentimiento de obligación es el sentimiento de estar *ligado* por el bien que *veo*»<sup>13</sup>. No en vano, la propia palabra ‘obligación’ alude a una atadura, a una ligadura ante mí, fuera de mí (*ob-ligación*)<sup>14</sup>, y ello es lo que hace que, al menos en principio, sea algo percibido como contrario a mi libertad (aunque la cita de Maritain ya apunta a un concepto más profundo de libertad, en la línea de seguir los dictados de la conciencia o razón —no de una fuerza ciega— frente a los de la pura espontaneidad). La misma idea, aparentemente paradójica, fue señalada también por Bergson: «el sentimiento de esta necesidad, acompañado de la conciencia de poder sustraerse a ella, es justamente lo que se llama obligación»<sup>15</sup>.

Por tanto, la obligación moral —como veremos— es un peculiar y paradójico tipo de necesidad o cuasi-necesidad, pues, por un lado, su ser consiste en imponerse, pero, por otro, no sería obligación *moral* si se cumpliera *necesariamente*<sup>16</sup>. «No es la *coacción física* que se impondría al agente desde el interior del mismo o desde fuera, contra la elección de su voluntad libre. La coacción física es *sufrida* pasivamente (...). La obli-

---

<sup>12</sup> LE SENNE, R., *Tratado de moral general*, Gredos, Madrid, 1973 (*Traité de moral generale*, París, 1967), p. 523.

<sup>13</sup> MARITAIN, Jacques, *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1966 (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, París, 1965), p. 190.

<sup>14</sup> «El término ‘obligación’ es usado con frecuencia, en ética, como sinónimo de ‘deber’. En otros casos se usa obligación como uno de los rasgos fundamentales —si no el rasgo fundamental— del deber. Se supone que el deber “obliga”, es decir, que “traba” (lo que indica precisamente el sentido etimológico de ‘obligación’ en su raíz latina [*ob-ligatio*]). Se estima, en suma, que los deberes son “obligatorios”, esto es, que atan o traban a la persona en el sentido de que ésta está “forzada” (obligada) a cumplirlos» (FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, 1979, Voz “obligación”).

<sup>15</sup> BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, I, §7, p. 10.

<sup>16</sup> Esto es lo que hace que Schopenhauer afirme, contra Kant, que la necesidad del deber es contradictoria, pues entiende que lo que es necesario acontece y es inevitable, de manera que una acción humana necesaria no podría no acontecer; y sin embargo tenemos la experiencia de no cumplirse efectivamente el deber en muchas ocasiones (cfr. SCHOPENHAUER, A., *Sobre el fundamento de la moral*, § 6, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 162-3). Para una crítica de esta posición de Schopenhauer, cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, pp. 283-286.

gación deja incólume a la libertad; es más, la supone; ata mi libertad de elección sin imponerle una necesidad. Precisamente en esto reside su paradoja: se impone sin forzar. Por eso se la designa a veces por aquello que parecería suprimirla: obligación o *necesidad moral*»<sup>17</sup>. Consideraremos más adelante esta peculiar relación entre obligación y libertad, que apunta a un uso analógico, no unívoco, del concepto de necesidad.

La experiencia de esa peculiar ligazón parece implicar, de entrada, que la obligación supone una cierta duplicidad en el yo, «es una relación entre el que obliga y el que queda obligado. Si el yo fuese solamente simple, no habría obligación. ¿Por qué le iba a aparecer algún deber como exigiendo su docilidad, puesto que su voluntad sería la única fuente concebible de este deber? ¿Por qué iba a permanecer fiel a un deber que habría decretado él en el momento en que este deber se le apareciera como indeseable por sí mismo? Él cambiaría de deber en el momento en que tuviera ventajas hacerlo, o incluso solamente cuando lo encontrase bien»<sup>18</sup>. Esta suerte de ‘duplicidad’ representa quizá el aspecto más paradójico del fenómeno de la obligación moral y la mayor fuente de complejidad a la hora de determinar en qué consiste la moralidad. En el fondo, se trata del viejo problema de la conciliación entre moral e interés, que estaría exigiendo un criterio unitario para nuestras acciones si no queremos caer en una vida ‘esquizofrénica’<sup>19</sup>.

En definitiva, lo que estamos diciendo acerca de la aparición de obligación u obligaciones en nuestra conducta, en cuanto que podrán cristalizar en las llamadas obligaciones *morales*, podría resumirse así: «dos criterios dirigen nuestras acciones: lo que *queremos* hacer, es decir nuestras preferencias subjetivas, y lo que *debemos* hacer, es decir, las exigencias que se siguen del orden moral de los valores. (...) Así pues, como actores nos encontramos en tensión entre el querer y el deber, entre el deseo y la obligación, entre las exigencias de nuestros intereses y los de la moralidad»<sup>20</sup>, aun reconociendo que el encuentro, digamos psicológico, con el fenómeno de la obligación, para muchos autores, no se identifique inmediatamente con la obligación propiamente moral. Para el epicúreo Torcuato que nos presenta Cicerón<sup>21</sup> —para Epicuro, en última instancia—, no se puede actuar sin tener en cuenta la existencia de restricciones, ya sea de deberes que obligan o de la fuerza de las cosas (*oficiis debitibus aut rerum necessitatibus*): se hace necesario —por razones prudenciales, digamos— para la consecución de la vida feliz o placentera en el mayor grado que nos sea posible. No tenerlas en cuenta sería poco menos que irracional. Pero, ¿se trata de una obligación moral? ¿Obrar sometiéndose

---

<sup>17</sup> SIMON, R., *o. c.*, p. 293.

<sup>18</sup> LE SENNE, R., *o. c.*, p. 525. Cfr. *infra*, nota 82.

<sup>19</sup> Cfr. KUTSCHERA, Franz von, *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 207-215. El problema se puede plantear en términos de si el comportamiento moral es congruente con mis intereses o supone renunciar a ellos. Una presentación clara y directa de esta cuestión puede verse en el artículo de GUTIÉRREZ, G., “La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral”, *Revista de Filosofía*, 2ª época, vol. 2 (1979), pp. 33-54. Por lo demás, dentro de la tradición que vamos a estudiar, será Sidgwick quien aludirá a este problema de un modo explícito (cfr. p. 92, nota 4, y nota 106, Cap. V).

<sup>20</sup> KUTSCHERA, Franz von., *o. c.*, p. 207.

<sup>21</sup> CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*. Gredos, Madrid, 1987, p. 70 [I § 32-33].

a esas restricciones es cumplir una obligación moral? Si así fuera, parece que entonces toda obligación se convertiría en moral de un modo un tanto *sui generis*.

En cualquier caso, lo que se quiere recordar en este epígrafe es que «la pregunta “¿qué es el deber?” [o la obligación moral] surge en el curso de la reflexión sobre la experiencia moral, donde el deber es simplemente vivido, no tematizado o teorizado. (...) Para vivir el deber no hace falta disponer de una respuesta a la pregunta por lo que es el deber en cuanto tal, mientras que, en cambio, no solamente la respuesta, sino ya la pregunta misma, son absolutamente inconcebibles sin la efectiva experiencia del deber»<sup>22</sup>. Teniendo, pues, en cuenta esa experiencia pre-reflexiva del deber, pasemos a considerar los rasgos más característicos de una tematización o teorización acerca del deber u obligación morales.

## 2. LA TEMATIZACIÓN ÉTICA DE LA OBLIGACIÓN

Nos preguntamos ahora qué relevancia tiene, para la ética o filosofía moral, este fenómeno de la obligación, este carácter de “estar *ob-ligados*” que, como una cuestión de hecho, todo sujeto humano constata en su conciencia. Es decir, se trataría de estudiar qué supone la obligación como categoría moral, cuál es su lugar en el marco de los conceptos con los que se estructura o desarrolla la ética como reflexión sobre el actuar moral, y cuáles son sus características esenciales. Para decirlo en otros términos, se pretende ver cómo se enmarca habitualmente en filosofía moral la obligación como concepto distintiva o típicamente ético, más o menos central, y qué se contiene en dicho concepto (qué cosa es la obligación y no tanto qué cosas son obligaciones<sup>23</sup>).

### 2.1. Centralidad del concepto de obligación en la ética

Es más que dudoso que haya un acuerdo pacífico acerca de cuál sea el concepto ético por antonomasia, la noción ética central. Es una cuestión difícil y controvertida que va a depender en gran medida del enfoque o modelo ético que se adopte. Si se preguntara a los filósofos morales por la categoría ética fundamental, los conceptos más propuestos serían probablemente algunos como felicidad, bien, deber, obligación, virtud, libertad, valor, autenticidad<sup>24</sup>, etc. Afortunadamente, no tenemos que decantarnos ahora por ninguno de ellos y justificar nuestra elección. Por otra parte la discusión de la cuestión podría volverse bastante bizantina. Aquí, únicamente queremos conformarnos

---

<sup>22</sup> MILLÁN PUELLES, A., *o. c.*, p. 280.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 281.

<sup>24</sup> El orden es aleatorio. Es interesante observar que, en la mayoría de los casos, se haría necesario añadir el adjetivo *moral*.

con resaltar la importancia y significación concretamente del concepto de *obligación* para la filosofía moral.

Porque puede no estar de más señalar que es frecuente que, al caracterizar el cometido de la ética, al intentar definir en qué consiste —o, expresándolo de un modo más ambicioso, cuál es su esencia—, se recurra de un modo u otro a la categoría de ‘obligación’, viniendo a decir que lo específico de la ética es su carácter normativo, de *obligar* bajo ciertas reglas. Así, por ejemplo, se afirma que «la moral se manifiesta, pues, por un imperativo que se expresa en *preceptos*; este imperativo va acompañado de una *constricción* interior: debo hacer esto, debo evitar aquello; y experimento una presión interior que me inclina a conformar mi acción con el precepto. En otras palabras, la moral es esencialmente normativa»<sup>25</sup>. Del mismo modo, podemos encontrar una idea muy similar —no podía ser de otra manera— en un manual treinta años posterior: «¿Cuál es, así, el contenido exacto de la palabra moral? Una moral es el conjunto de normas y valores que merecen el reconocimiento general, y son por ello vinculantes, y que bajo la forma de obligaciones (debes hacer...) o prohibiciones (no debes hacer...) apelan a la comunidad de sujetos actuantes»<sup>26</sup>.

Esta importancia y centralidad que la ‘obligación’ tiene para la ética es subrayada también, de manera bastante explícita, en manuales aún más recientes. En el prólogo de uno de ellos se afirma que al caracterizar el objeto, el cometido y los métodos de la ética filosófica e intentar jerarquizar las cuestiones que han de ser tratadas por este saber, se «pone de manifiesto que la más inmediata de ellas es la de la obligación moral»<sup>27</sup>. Más adelante se insiste en la misma idea: «la pregunta por el criterio normativo de la obligación moral es la primera que ha de abordar la ética», puesto que hacemos ética «porque queremos obrar bien y somos conscientes de que para ello es imprescindible disponer de un criterio fiable que nos permita saber qué debemos hacer, es decir, cuáles son en cada caso nuestras obligaciones morales»<sup>28</sup>. La ética dirige su estudio a la acción humana, aquello de lo que el hombre es responsable porque lo origina u omite libremente. Es razonable, por tanto, preguntarse por el criterio para regular una acción, para saber qué debo hacer. Y es que toda obligación lo es de realizar u omitir una cierta acción.

Lo que venimos diciendo puede resultar bastante conocido por tratarse de algo obvio, pero no nos importa resaltarlo, hacer hincapié en ello, pues la experiencia nos dice que muchas veces las evidencias acaban por desdibujarse en la mente por no ser suficientemente recordadas. Además nos será de bastante utilidad tener presentes estas consideraciones cuando tratemos de esclarecer con precisión cómo se aborda la cuestión desde un modelo ético consecuencialista.

---

<sup>25</sup> LECLERCQ, Jacques, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1956.

<sup>26</sup> PIEPER, Annemarie, *o. c.*, p. 28.

<sup>27</sup> RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, B. A. C., Madrid, 2001, p. XVI.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 15.

Podría no admitirse que el concepto de obligación sea el problema moral por excelencia, el primero que haya de plantearse la ética. De hecho quizá no lo fue para gran parte de la filosofía moral clásica. Pensemos, por ejemplo, en la ética de Aristóteles como reflexión acerca de la vida buena, donde no se percibe la ética como el cumplimiento de unas reglas o preceptos, sino más bien como la búsqueda de lo que constituya el auténtico bien (perfeccionamiento) del hombre. Pero lo indudablemente cierto es que últimamente, «la cuestión relativa a qué cosas son intrínsecamente deseables a mucha gente le resulta una cuestión apenas “ética” en modo alguno (...). En contraposición, las cuestiones relativas a lo que es correcto e incorrecto, lo que constituye nuestro deber, cuál es nuestra obligación, qué debemos hacer, cuál es una conducta inmoral, se consideran universalmente como cuestiones primordiales de la ética»<sup>29</sup>.

En este sentido, Ross estimó<sup>30</sup> que hay dos grupos de características éticas: por un lado estaría lo que es ‘correcto’, lo ‘obligatorio’, lo que es mi ‘deber’; y por otro, lo ‘bueno’, lo ‘noble’, lo ‘valioso’. Distinguirá así la cuestión de lo que es moralmente bueno de la cuestión de lo que debe hacerse, lo correcto, lo obligatorio. (Ross y otros autores<sup>31</sup> vienen a equiparar las nociones de ‘obligatorio’ y ‘correcto’, aunque el propio Ross matiza que no se identifican. Por ejemplo, puede decirse que el acto correcto es el que *debería hacerse*, el moralmente obligatorio; pero hay una pequeña diferencia entre “algo que es mi deber” —algo que “debe ser hecho”— y “correcto”: puede ser mi deber realizar uno cualquiera de dos actos; de ambos puede decirse que es correcto, pero no se dice que es mi deber realizar uno en concreto, en todo caso realizar uno u otro<sup>32</sup>. Para algunos además, a primera vista, el ‘deber’, la ‘obligación’, sería un concepto más restringido que ‘correcto’, pues aquel parece implicar que existen ciertas inclinaciones para no realizar la acción correcta<sup>33</sup>).

La tesis de Ross es que lo “correcto”, lo “obligatorio”, se diferencia de lo moralmente bueno porque lo moralmente bueno incluye que sea llevado a cabo por un buen motivo. Sin embargo, la determinación de lo que debe hacerse (de lo que constituye una obligación) es independiente de la consideración de los motivos. No se puede tener el

---

<sup>29</sup> BRANDT, Richard B., *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, p. 408.

<sup>30</sup> Cfr. *Fundamentos de ética*, capítulo I. Cfr. también *Lo correcto y lo bueno*, capítulo 1.

<sup>31</sup> Cfr., p. e., WHITELEY, C. H., “De los deberes”, en FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, F. C. E., México, 1985, p. 96: «En filosofía moral, “deber” y “obligación” se emplean, normalmente, en un sentido en el que “mi deber” o “lo que estoy obligado a hacer” es equivalente a “lo que es correcto hacer”, “lo que es mejor hacer”, “lo que haría un hombre virtuoso”. En este sentido, enunciar cuál es el deber de un hombre en una situación dada es tanto como hacer una recomendación definida de hacer algo, después de sopesar todas las circunstancias. Sería absurdo decir que la acción correcta de un hombre no es su deber o que algo distinto de su deber es una acción mejor que su deber».

<sup>32</sup> Cfr. ROSS, W. D., *Lo correcto y lo bueno*, p. 18. Para esta misma idea en Cumberland, aunque de un modo un tanto *sui generis*, ver *infra*, pp. 137-9.

<sup>33</sup> Cfr. BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1930, p. 164. No obstante, el propio Ross afirma: «La noción de deber u obligación acarrea la idea de restricción; pero la naturaleza de la restricción no radica en que nuestro deber sea algo que deberíamos hacer aunque tuviéramos una inclinación contraria, sino en que se trata de algo que deberíamos hacer con independencia del estado de nuestra inclinación» (*Fundamentos de ética*, p. 44).

deber, la obligación, de obrar por un buen motivo<sup>34</sup>. Se tiene el deber de realizar el acto que sea correcto, y éste se convertirá en una acción moralmente buena si lo llevamos a cabo por un buen motivo. Pero no podemos tener el deber de obrar por sentido del deber. Los motivos aumentan o disminuyen el mérito moral pero no influyen en el cumplimiento del deber como tal. Una persona que cumple sus obligaciones o deberes por sentido del deber y otra que los cumple por intereses egoístas cumplen igualmente sus deberes: «el hombre que paga sus deudas está cumpliendo el deber que le incumbe, sean cuales fueren sus motivos. Pero su acto es moralmente menos meritorio si lo hace conforme con ciertos motivos y moralmente meritorio si lo hace conforme con otros, pues mientras que un acto que es mi deber es enteramente independiente del motivo, el mérito moral de mi acto depende principalmente de la dignidad del motivo»<sup>35</sup>.

La centralidad —aunque no exhaustividad— del concepto de obligación se descubre también al comprobar que, como hace notar Urmson<sup>36</sup>, todas las teorías morales suelen distinguir tres tipos de acciones: las acciones *obligatorias*, las acciones correctas o permitidas, y las acciones incorrectas o prohibidas. Aquí, por tanto, “que algo sea incorrecto” podría sustituirse por “que sea obligatorio no hacerlo”. Mientras que ‘correcto’ no se identificaría con ‘obligatorio’, sino con “que no sea obligatorio no hacerlo”, es decir, con lo permitido. De este modo, toda acción obligatoria sería correcta, pero no toda acción correcta sería obligatoria<sup>37</sup>. Pues bien, Urmson considera que esta división de las acciones en los citados tres grupos es insuficiente, porque no habría consideración moral para un tipo de acciones que todos reconocemos en nuestra experiencia como cargadas de relevancia moral: las acciones santas o heroicas, aquellas que van más allá de lo que sería exigible, que no puede decirse que esas personas tenían la obligación de realizarlas (aunque ellas puedan percibir las subjetivamente como obligaciones)<sup>38</sup>. Estas acciones no caen bajo ninguno de los tres tipos de acciones señalados. Tendrían que ser calificadas como acciones correctas o permitidas, indiferentes desde el punto de vista moral.

---

<sup>34</sup> Cfr. ROSS, W. D., *Lo correcto y lo bueno*, cap. 1; y *Fundamentos de ética*, pp. 100-106. Los argumentos de Ross en este sentido se resumen en advertir que yo no puedo —aquí y ahora—, por medio de una elección, producir en mí una determinada motivación o deseo. Luego no puede ser mi deber. Este problema, por otra parte, aparece profusamente —aunque con diversos enfoques— dentro de la tradición que vamos a tratar en esta investigación.

<sup>35</sup> ROSS, W. D., *Fundamentos de ética*, p. 106. Esta idea podría ser admitida, con matices, tanto por la filosofía kantiana (“conforme al deber” no implica siempre “por respeto al deber”) como por la tradición ética “utilitarista” (cfr. *infra*, p. 62, la distinción de Mill entre intención y motivo).

<sup>36</sup> Cfr. URMSON, J. O., “Santos y héroes”, en FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, F. C. E., México, 1985, p. 106.

<sup>37</sup> Ya G. E. MOORE advirtió del carácter no convertible de ‘lo justo’ o ‘lo correcto’ con ‘lo que debe ser hecho’, frente al carácter sí convertible de ‘lo injusto’ o ‘incorrecto’ con respecto a ‘lo que no debe ser hecho’ (cfr. *Ética* [1912], Encuentro, Madrid, 2001, p. 22).

<sup>38</sup> Aclaremos que Urmson no se refiere tanto a aquellas acciones que, *siendo obligatorias*, requirieran para su cumplimiento, en algunas circunstancias, un alto grado de heroicidad o una especial santidad, sino a aquellas que de ninguna manera constituyen un deber. Por lo demás, la tesis final de Urmson nos resulta sorprendente, en tanto que estima que la teoría ética más adecuada para dar cabida a ese tipo de acciones sería el utilitarismo, donde, precisamente, no parece haber margen para la supererogación.

En este sentido, se puede decir que «no siempre que hacemos algo moralmente bueno, su simple omisión es moralmente mala»<sup>39</sup>. Hildebrand entendía que tenemos la obligación de evitar todo lo que es moralmente malo, incluso podemos tener la obligación de evitar disvalores morales que tendrían lugar de no realizar ciertos valores morales positivos, pero no podemos tener la ‘obligación’ de realizar todo posible valor moral positivo. Esta idea de la no exigibilidad de ciertas acciones valiosas es especialmente subrayada por autores que se sitúan en la órbita de la llamada “ética de los valores”: «Hay exigencias del deber ser que percibimos como absolutamente obligatorias, de tal manera que sólo podemos considerarnos desligados de su cumplimiento, a lo sumo, cuando entra en conflicto con ellas otra exigencia por lo menos de igual fuerza (...). Por el contrario, resulta claro que otras exigencias no tienen carácter tan estricto, sino que son más bien exhortaciones que auténticas pretensiones. Ponen un ideal ante nosotros, algo mejor, óptimo o sumo, sin que vivamos respecto de ellas una estricta obligación de realizarlas»<sup>40</sup>.

Las éticas deontológicas —señaladamente la ética de Kant—, aunque son las que de manera más notoria pueden caer bajo el esquema que denuncia Urmson al no valorar suficientemente el carácter netamente moral de las acciones ‘santas’ o las ‘heroicas’, admiten, sin embargo, que no todo lo permitido es obligatorio, lo cual parece que no va a ser así en los razonamientos consecuencialistas. «Para el deontólogo, la distinción moral más importante es la existente entre lo permisible y lo no permisible, y es la noción de lo no permisible la que constituye la base de la definición de lo obligatorio: lo que es obligatorio es lo que no es permisible omitir. (...) [Sin embargo] la mayor parte del espacio moral, y ciertamente la mayor parte del tiempo y energía de un agente deben consumirse en lo permisible. (...) Mientras que los deontólogos consideran que la idea de lo correcto es débil (o excluyente), los consecuencialistas utilizan una idea fuerte (o inclusiva): un agente actúa de manera correcta sólo cuando sus acciones maximizan la utilidad, e incorrectamente en caso contrario»<sup>41</sup>. De este modo parece que —y ésta es una de

---

<sup>39</sup> HILDEBRAND, Dietrich von, *Ética*, Encuentro, Madrid, 1983, p. 258.

<sup>40</sup> REINER, Hans, “Fundamentos y rasgos fundamentales de la ética”, en *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 236. La misma idea es expresada por el autor en otra obra: «La exigencia o la exhortación que procede de estos valores no es en ellos igual de fuerte en todos los casos; en esto se dan diferencias, en parte según su tipo particular de valores, pero en parte también según se trate sólo de no atentar contra valores que se dan ya en la realidad, o se trate de protegerlos, o bien de realizarlos cuando todavía no están realizados. Según el tipo particular de valores, las exigencias más rigurosas provienen de los valores absolutos y, entre ellos, de los del derecho y la vida. Según el estado de realidad de los valores, la exigencia más severa es, en general, la de no atentar contra valores existentes o que estén en posesión de otro. Menos severa se revela la exigencia —o, propiamente, la exhortación, la llamada— de proteger los valores existentes cuando su existencia se encuentre amenazada. Y aún lo es menos en general la exhortación a realizar los valores doquiera que no lo estén, es decir, la de un aplicarse activo a la realización de un valor. (...) Por el contrario, la exigencia negativa de no atentar contra los valores existentes es más rigurosa y ello porque cada cual puede cumplirla muy ampliamente, pues para eso no necesita hacer nada, sino que tiene tan sólo que dejar de hacer ciertas cosas» (*Bueno y malo*, introducción y traducción de Juan Miguel Palacios, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 31-32).

<sup>41</sup> DAVIS, Nancy (Ann), “La deontología contemporánea”, en SINGER, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 296.

las principales cuestiones que serán tratadas a lo largo de esta investigación— «las teorías consecuencialistas realizan así (lo que puede denominarse) el cierre moral: todo curso de acción es correcto o malo (y las acciones sólo son permisibles si son correctas)»<sup>42</sup>. Es decir, toda acción correcta sería obligatoria por cuanto su omisión sería un proceder incorrecto.

Sea como fuere, estas reflexiones nos han permitido mostrar el carácter, en cualquier caso central para la ética, del concepto de obligación. Incluso algún autor ha llegado a señalar —y no tendríamos reparo en aceptarlo— que, aunque el campo de la ética se nos revele «tan vasto que nos sentimos incapaces de trazar su perímetro», podemos «al menos localizar su centro, que está ocupado por el problema de la obligación moral y constituye un lugar estratégico desde el cual podemos ir haciendo descubiertas de radio cada vez más amplio sin miedo a desorientarnos»<sup>43</sup>.

## *2.2. La objeción positivista o relativista*

No queremos proseguir este estudio sin reseñar la posición del positivismo o relativismo ético, en cuanto que éste supone —como “enmienda a la totalidad”— la negación de la existencia propiamente de obligaciones morales objetivas, de que éstas tengan un carácter verdaderamente sustantivo. Es la posición característica del hombre amoral, que se pregunta «¿por qué habría yo de hacer algo? (...) ¿por qué hay algo que yo *tuviera que, debiera* hacer?»<sup>44</sup>. De hecho hablamos de obligaciones, del deber de realizar ciertas acciones y evitar otras, pero —nos podemos preguntar— ¿cuál es el origen de las valoraciones morales? Una posible respuesta sería: la convención social surgida en una determinada cultura. Otra respuesta es la del subjetivismo, señaladamente en su concepción emotivista y en sus dos posibles formulaciones: una acción es correcta u obligatoria cuando, bien *quien la observa* o bien *quien la realiza*, experimenta una emoción de aprobación respecto a ella<sup>45</sup>.

El carácter convencional y relativo de las obligaciones convertiría entonces la moral en una pseudo-realidad, a la ética o filosofía moral en un saber vacío, una pseudo-ciencia, y a sus términos más característicos (como el de ‘obligación’) en *flatus vocis*. «El positivismo acostumbra a explicar la conciencia del deber moral como mero pro-

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, p. 17.

<sup>44</sup> WILLIAMS, Bernard, *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982 (*Morality: An Introduction to Ethics*, 1972), p.17.

<sup>45</sup> Una exposición, y su correspondiente crítica, de la concepción relativista de la obligación moral (tanto en la forma del emotivismo como en la del positivismo de Carnap y Ayer) puede verse en ROSS, W. D., *Fundamentos de ética*, capítulo II, *ad finem*. Sobre el relativismo ético y sus diversos tipos puede verse también MILLÁN PUELLES, A., *o. c.*, pp. 347-383. Para un análisis interesante de los orígenes filosóficos del emotivismo moral, cfr. MACINTYRE, A., *o. c.*, capítulos 2 al 6.

ducto de procesos históricos y sociológicos; a la vez que considera los intentos de fundamentación filosófica de tal deber como una construcción vacía y por ello considera al presunto deber moral como un error de planteamiento»<sup>46</sup>.

Por tanto, si no hay ningún deber, lo único que queda es el querer. Si no hay otra razón por la que haya que hacer lo que decimos que hay que hacer, los llamados deberes morales no serían nada más que el fruto de una determinada posición volitiva, la del que impone la *obligación moral*, ya sean los otros o uno mismo<sup>47</sup>. Entonces, la posición más coherente que se deriva de aquí es el immoralismo de Nietzsche, auténtica alternativa a la moralidad misma. El desafío lanzado por el voluntarismo nietzscheano socavó los cimientos del pensamiento occidental y le sumió en una crisis que todavía perdura<sup>48</sup>. Fácilmente se comprende que excedería con mucho nuestro propósito solventar completamente este escollo. Sin embargo, no queremos seguir adelante sin presentar una crítica a este planteamiento disolvente.

Decíamos que si no hay ningún deber, lo único que queda es el querer. Pero “querer” puede tener dos sentidos<sup>49</sup>: 1) el querer que algo sea, el desear, como toma de posición volitiva, y que también tiene lugar cuando se aprueba o se rechaza algo (como un bien o como un mal); y 2) el decidir, en cuanto autodeterminación del volente.

Por otro lado, podemos llamar “valor” a lo que da a un bien su carácter de bueno (o de bien), entendiendo ahora que «con el concepto de valor no designamos, aquí, ni suponemos otra cosa que el peculiar carácter de la estimación que corresponde a lo querido en una toma de posición volitiva. Si lo así querido resulta querido —es decir, amado—, *porque* es valioso, amable (de modo que el ser valioso precede en algún sentido al ser amado) o si el valor corresponde a lo querido sólo en razón del resultar-querido, del amor, es algo que puede quedar, para nosotros, sin decidir»<sup>50</sup>. Si una toma de posición volitiva no se produce por una decisión voluntaria sino que ésta surge en mí sin mi intervención, esto quiere decir que reconocer algo como valor o bien y como disvalor o mal, no depende de mi arbitrio. Las tomas de posición volitiva son determinadas por el

---

<sup>46</sup> REINER, Hans, “El fundamento de la obligación moral y el bien moral”, en *Vieja y nueva ética*, o. c., p. 37. «Lo efectivamente excluido por el relativismo ético es que el carácter absoluto del deber sea algo *objetivamente* independiente de la peculiar constitución que el respectivo sujeto libre tiene (por su propia individualidad, o por el grupo o clase a que pertenece, o por su específica índole de hombre). Admite, pues, el relativismo ético el hecho de que el deber es captado (conocido y vivido) como exigencia absoluta, pero sostiene que ese indudable hecho no responde a un conocimiento universal y necesariamente válido, sino a un conocimiento que depende de la constitución del respectivo sujeto» (MILLÁN PUELLES, A., o. c., p. 362).

<sup>47</sup> Es lo que Bentham calificará como *ipsedixitismo* (cfr. *infra*, p. 49).

<sup>48</sup> MACINTYRE ha desarrollado espléndidamente, a nuestro juicio, la génesis del nihilismo moral a partir de la propia historia de la ética occidental. Cfr. *Tras la virtud*, especialmente el capítulo 9, e *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1971, especialmente el capítulo 16. Cfr. también *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1990.

<sup>49</sup> Seguimos aquí una argumentación de Hans REINER en “El fundamento de la obligación moral...”, o. c., pp. 41-62.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 43.

modo en que se me ofrecen. En este sentido se puede hablar de una “objetividad” de los valores (en el sentido más estricto de “objeto”: lo que está ante mí). «A cada valor corresponde un *deber*, o mejor un *deber-ser*. Este deber-ser no está en contradicción con mi querer, sino que, al contrario, precisamente existe en razón de mi querer y solamente en razón de mi querer. Pues en mi toma de posición volitiva le digo en cierta medida al valor (o al bien): *debe ser*»<sup>51</sup>.

En cuanto los valores morales se refieren al comportarse del hombre llamamos ‘bien moral’ al comportamiento que aprobamos y *preferimos*, y ‘mal moral’ al comportamiento que rechazamos. Lo querido, lo preferido, es visto como lo que debe ser. Podemos llamar *pretensión* a esta forma de querer (como toma de posición volitiva referida al comportamiento de otro), y al deber correspondiente a la pretensión, “deber pretendido”. Pues bien, «en la medida en que tengo cualquiera de estas pretensiones frente a otros hombres, surge para ellos aquel deber que hemos llamado pretensión (de deber). Pero, evidentemente, este segundo deber no es aún el deber moral, pues se trata de un deber que yo intento imponer a los demás. (...) En la pretensión, en cuanto tal, no radica ninguna fuerza moral obligatoria de cualquier clase que sea. El positivismo moral ha visto en este deber pretendido el origen de la conciencia del deber moral, aunque mirándola por el lado opuesto. Se refería a las pretensiones que los demás, la sociedad, me dirigían a mí, al particular. Pero está claro que de ello no puede nacer para mí ninguna verdadera obligación (como tampoco nace para los otros de mis pretensiones). Y el positivismo tiene razón, cuando rechaza tal obligación»<sup>52</sup>.

En cambio —y éste es el núcleo del argumento de Reiner—, «del deber correspondiente a la pretensión que yo dirijo a los otros nacen *para mí* graves *consecuencias*. ¡Yo quiero que los demás sean justos! Y que lo sean incluso cuando la justicia trae consigo consecuencias desagradables. Esto es, yo quiero que en sus decisiones y acciones prefieran siempre el valor de la justicia a su propio agrado y, en este sentido, he pretendido de los demás que fueran justos. Pero ahora me encuentro yo en el caso de tener que tomar una decisión práctica, en la cual la justicia va a traer consigo inconvenientes (...) Veo con claridad que la justicia es lo mejor, lo preferible, puesto que, hasta aquí, yo la he pretendido de los otros. Sin embargo, los inconvenientes que lleva consigo pueden inclinarme, ahora, cuando la cosa se refiere prácticamente a mí y se trata de pechar con las consecuencias desagradables de la justicia, a decidirme por el más cómodo camino de la injusticia. En esta decisión a favor de la injusticia agradable (...) no hay ningún impedimento, como no sea el hecho de haber reconocido la justicia como más valiosa y

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 45-46.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pp. 51-52.

su realización como preferible a la conveniencia. (...) Mi captación del mayor valor moral de la justicia basta para fundar una obligación moral»<sup>53</sup>.

Si no hago lo que pretendo de los demás debo *avergonzarme*. Siento en esta vergüenza el disvalor de mi propia acción. Renuncio a la dignidad humana, a mi propia dignidad. Si renuncio a este valor de la fidelidad a las propias tomas de posición, renuncio al derecho y a la perspectiva de vivir en el mundo de los valores queridos y preferidos por mí: «si del respeto incondicionado a los valores de la fidelidad a las propias tomas de posición y al valor de la dignidad humana que va unido a ellas, depende el que yo pueda procurar en adelante, frente a los demás hombres, la realización de los otros valores que yo he querido, resulta de ello para mí una obligación especial y extraordinariamente fuerte»<sup>54</sup>. Ese querer-ver-realizado un reino de valores que impone una obligación vinculante queda expresado en el imperativo categórico kantiano o, de forma más clara y expresiva, en estos versos del poeta alsaciano R. Schickele: «Tal como yo quiero al mundo / tengo que volverme yo mismo / completamente y sin pesar»<sup>55</sup>.

Hasta aquí la argumentación de Reiner<sup>56</sup>. Dado su carácter fenomenológico nos ha parecido mejor no resumirla excesivamente. Es una presentación impecable, desde el punto de vista fenomenológico, de la aparición en la conciencia de verdaderas y objetivas obligaciones morales. En cuanto a la fundamentación ontológica —entendida como fundamentación última— a Reiner no le parece necesaria porque considera que no corresponde a la filosofía moral tal fundamentación.

Millán Puelles, por su parte, considera que la fundamentación fenomenológica *es* una fundamentación ontológica: al ser poseída la índole fenomenológica por todo cuanto se manifiesta de inmediato en la experiencia humana y, por lo mismo, también en la experiencia moral, esa índole «es, por tanto, una nota de los imperativos morales y de los deberes respectivos, pero también del fundamento ontológico de esos deberes y de esos mandatos. (...) Este fundamento consiste en la bondad moral de aquello que se presenta en calidad de deber y, por tanto, de algo moralmente prescrito. Semejante bondad (el “ser-moralmente-bueno” de aquello a lo cual compete) merece que se la considere como fundamento ontológico de *todos* los imperativos morales porque es el *ser* en el que todos los imperativos se apoyan»<sup>57</sup>. Esa bondad moral es una forma de ser (“ser-

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 52-53. En este mismo sentido, Millán Puelles, comentando a Scheler, afirma: «La independencia del deber respecto del querer individual consiste en que es el deber, y no el querer individual, el motivo en razón del cual un individuo actúa» (*o. c.*, p. 304).

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 57.

<sup>55</sup> Citados en *Ibid.*, p. 62.

<sup>56</sup> Bela von BRANDENSTEIN argumenta de modo similar cuando hace notar que la vida humana, considerada como valor digno de respeto, introduce unas obligaciones respecto a ella por parte de los demás. Tomo conciencia de que estoy obligado a respetar el valor de otras vidas humanas como capto el valor de la mía (cfr. *Problemas de una ética filosófica*, Herder, Barcelona, 1983, p. 25 y ss.).

<sup>57</sup> MILLÁN PUELLES, A., *o. c.*, pp. 395. Para esta cuestión del fundamento de la obligación moral, así como para la distinción terminológica entre fundamento ‘ontológico’, ‘lógico’, ‘fenomenológico’, ‘te-

moralmente-bueno”) que en la propia experiencia de la moralidad nos viene dada como el *porqué* ontológico del deber moral. La perspectiva fenomenológica y la ontológica se entrelazan en ese “porqué”: «justamente por presentarse de ese modo en la experiencia misma de la moralidad, ese fundamento ontológico es, a la vez, un fundamento fenomenológico en la más propia acepción, vale decir, dado inmediatamente en su propio valor de fundamento»<sup>58</sup>.

Así pues, este fundamento (fenomenológico y ontológico) confiere a la obligación moral un carácter absoluto y no relativo: la bondad moral que fundamenta aquella no es una bondad relativa, condicionada, sino la que de un modo incondicionado pertenece al buen ejercicio de nuestra libertad. Basten, por ahora, estas consideraciones como respuesta inicial a la objeción relativista o positivista. Volveremos sobre la cuestión del fundamento al tratar sobre el carácter absoluto de la obligación moral.

### *2.3. La obligación como necesidad: obligación y libertad*

En el texto de Cicerón al que nos referimos más arriba, el epicúreo Torcuato aludía a dos tipos de limitaciones en nuestras acciones, *officiis debitis aut rerum necessitatibus*, los deberes que obligan y la necesidad de las cosas. Son dos fuentes de *obligación* para nuestras acciones, en cuanto que limitan en algún sentido nuestras posibilidades. Ambas introducen una suerte de necesidad, de algo que tiene que ser así y no de otra manera y, por tanto, hay que contar con ello. Pero se distingue la obligación que procede de normas fácticas de la que procede de las normas morales<sup>59</sup>. Una limita imponiéndonos, por ejemplo, la necesidad de las leyes de la naturaleza (no podemos volar, no podemos hacer una tesis doctoral en cinco minutos...), y la otra limita imponiéndonos la *necesidad* de la ley moral (no podemos incumplir una promesa, no podemos castigar al inocente...).

El concepto de necesidad va unido al de ley. Es necesario lo que no puede ser de otro modo, porque algo —una *ley*— exige que así se cumpla. Este concepto de ley, en su origen, se aplicaba en el ámbito de la comunidad política (las leyes civiles, las obligaciones legales); después su uso se amplió por analogía aplicándose «a seres *no libres*

---

leológico’, es muy interesante su capítulo VIII (“El fundamento último del imperativo moral”), pp. 384-431.

<sup>58</sup> *Ibid.* Como advierte el propio Millán, entiéndase la idea de “fenomenológico”, y la de “fenómeno”, contenida en ella, no como referidas a las apariencias en su sentido peyorativo, incompatible con el de lo ontológico en cuanto tal. Para la relación de afinidad y contraste entre las fundamentaciones característicamente ontológica y fenomenológica de la obligación moral, cfr. WOJTYLA, Karol, “Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale sulla base delle concezioni di Tomasso d’Aquino e di Max Scheler”, en *I fondamenti dell’ordine etico*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1980, pp. 107-128.

<sup>59</sup> Cfr. HILDEBRAND, Dietrich von, *op. cit.*, pp. 182-183. Por ‘normas fácticas’ entendemos aquí aquellas que condicionen nuestra conducta *dadas las circunstancias*.

para expresar una uniformidad o una regularidad observadas en su conducta»<sup>60</sup>. Pero la necesidad de las leyes morales es distinta, tanto de la necesidad de la ley civil como de la necesidad de las leyes físicas. Podemos, por tanto, distinguir diversos tipos tanto de obligación como de necesidad. Incluso se habla de la obligación —y, por ende, necesidad— lógica. «Utilizamos la palabra “obligación” como sinónimo de “deber”; y esta palabra se deriva de una raíz que significa “ligado, atado”, una metáfora obvia de la coerción. Mis deberes son aquellos que estoy obligado a hacer, y no es por casualidad que tanto las leyes morales como las civiles estén respaldadas por sanciones. El lenguaje de la obligación moral contiene asimismo muchos términos tales como “ley”, “tener que” y “necesario”, que también se utilizan a la vez en conexión con la implicación lógica y con la causalidad. Los filósofos han llamado a menudo la atención sobre la analogía que existe entre la obligación moral y la necesidad, causal o lógica. Algunos han intentado identificarla con una u otra de éstas; pero otros han visto que no serviría de nada. (...) De modo que han intentado representar la obligación moral como una “tercera clase de necesidad”. Después de todo, ¿por qué habría de haber sólo dos clases?»<sup>61</sup>.

Si además hablamos de obligaciones legales, tendríamos un cuarto tipo y, en realidad, se pueden distinguir más usos de los términos obligación y necesidad. Así, por ejemplo, hay obligaciones por las circunstancias (“me vi obligado a detenerme a causa de una intensa niebla”) o mediante amenazas (“me obligó a hacerlo amenazándome con despedirme del trabajo”). El miedo a las consecuencias que provocaría un determinado curso de acción fuerza u “obliga” a *elegir* otra acción. En estos casos, «el individuo que elige hacer algo actúa voluntariamente aunque se vea “obligado” a elegir como lo hace»; por eso, «existe un sentido distinto y más común de “libremente” y “voluntariamente” en que el individuo que se ve obligado a hacer algo no actúa “libremente”»<sup>62</sup>. Porque es extraño decir “me vi obligado a asistir al concierto para satisfacer mi deseo de oír música”. Normalmente se entiende que «las circunstancias que nos obligan son obstáculos difíciles de superar y poco habituales, sólo se los considera “obligantes” cuando se los contraponen a otras alternativas menos sembradas de obstáculos que caen dentro de los límites de la posibilidad»<sup>63</sup>.

Pero la ‘fuerza obligativa’ de los casos anteriores, su ‘ser necesarios’, es débil si los comparamos con la necesidad lógica ( $p$  o no  $p$ ), la necesidad causal (el agua hierve a cien grados), e incluso la necesidad moral, y, por ende, sus ‘obligaciones’ respectivas. Las dos primeras tienen en común su imponerse taxativamente, *necesariamente*, sin que esté en mi mano modificar eso. Mi libertad no puede impedir que se cumplan. El con-

---

<sup>60</sup> FAGOTHEY, Austin, *Ética: teoría y aplicación*, Interamericana, México, 1973, p. 100. Algo semejante ocurrió con los términos *aitia* y *aitiós*, utilizados primeramente con el sentido jurídico de ‘culpa’ y de ‘culpable’ o responsable, respectivamente. Parece que se debió a Anaximandro su aplicación a hechos de la naturaleza adquiriendo el significado de ‘causa’.

<sup>61</sup> NOWELL-SMITH, Patrick H., *Ética*, Verbo Divino, Estella, 1976 (*Ethics*, 1954), p. 223-224.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 231.

cepto de obligación moral, en cambio, presupone el libre albedrío: «decir que alguien debe, que tiene una obligación moral de hacer cierta acción implica, a la vez, que puede hacerlo y que no necesita hacerlo; tiene una elección. No tendría sentido decir a alguien que debe hacer algo si se piensa que no está a su alcance hacerlo, o si se piensa que necesariamente lo hará de todas maneras»<sup>64</sup>.

Sin embargo, parece que la obligación moral también tiene un modo de ser cuya necesidad no puede ser modificada por mi libertad. Yo sería libre de cumplir o no una obligación, pero no de tenerla o no. El hombre «aunque sea libre para querer ciertos actos malos, está al mismo tiempo, en cierto modo, necesitado a no quererlos. Se explica esta contradicción por la distinción entre *necesidad física* y *necesidad moral*. La palabra ‘física’ está tomada aquí en un sentido bastante particular. La necesidad física es la necesidad pura y simple que hace incapaz de querer otra cosa: tal la necesidad que determina a querer su bien en general. La necesidad moral no se impone más que al espíritu, pues la palabra *moral* implica en sí misma libertad; deja, pues, subsistir la libertad física o libertad de acción, pero se impone al espíritu de manera que el hombre tiene conciencia, cuando la elude, de una contradicción interna que engendra un sufrimiento del espíritu. (...) La conciencia de esta necesidad moral, esta exigencia de unidad que turba el espíritu cuando cae en la incoherencia del mal, es lo que se llama el sentimiento de *obligación*. La obligación es la necesidad de la unidad en el bien. Se llama también *deber*»<sup>65</sup>. Volveremos sobre esta cuestión en el siguiente epígrafe.

Así, aunque la obligación ‘moral’ no se reduce a la necesidad —«reducir la obligación a la necesidad es asimilar el futuro al pasado»<sup>66</sup>— expresa una necesidad que no se da en ningún otro tipo de obligaciones donde la libertad también interviene en su cumplimiento, como es el caso de las obligaciones *legales*: «¿qué entendemos, pues, por “está moralmente obligado”? Algo que parecemos entender por “moralmente obligado” es “ligado moralmente” de forma que uno no está libre de dejar de hacer lo que está obligado a hacer (...) ¿pero “ligado” en qué sentido? No en el sentido de “causalmente necesitado”: una persona puede estar moralmente ligada a hacer algo y sin embargo no hacerlo. De este modo, estar moralmente obligado no implica que sea imposible actuar de otro modo. Tampoco en el sentido de “ligado legalmente”. Sin duda, habitualmente es nuestra obligación moral obedecer la ley. Sin embargo, puede darse la obligación moral de quebrantar la ley, y existen muchas ocasiones en las que tenemos la obligación moral de realizar algo que no se nos exige legalmente»<sup>67</sup>. La exigencia que caracteriza a la obligación moral se presenta como absoluta porque el bien moral es algo idealmente

---

<sup>64</sup> RAPHAEL, David D., *Filosofía moral*, F.C.E, México, 1986 (O.U.P., Oxford, 1981), p. 228.

<sup>65</sup> LECLERCQ, Jacques, *op. cit.*, p. 312.

<sup>66</sup> LE SENNE, R., *o. c.*, p. 523. El futuro sería tan inamovible como lo es el pasado; en tanto que perfectamente predecible podría entonces decirse que “ya está escrito”, cuando el futuro se caracteriza precisamente por ser lo que “todavía no está escrito”.

<sup>67</sup> BRANDT, Richard B., *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, p. 413. En favor del argumento, no entramos aquí en la cuestión de si las leyes injustas son verdaderas leyes.

necesario (*debe ser*, categóricamente) distinto de otro tipo de bienes, que podríamos considerar *optativos*<sup>68</sup>.

Tenemos, por tanto, que una característica esencial que está presente en la obligación moral es la *libertad*, pero una libertad que a su vez parece estar contrariada por la obligación. Hay aquí una peculiar relación, y no meramente de oposición, entre libertad y necesidad. Es decir, «la conexión entre la ley y el deber es obvia. Si hay una ley, hay el deber de observarla. Si hay deber, sólo puede ser porque una ley lo impone. Pero la ley moral obliga sin el uso de fuerza física externa alguna y sin ninguna determinación interior que deba observarse necesariamente. ¿Qué es este deber u obligación o necesidad que la ley moral impone? ¿Cómo realiza su efecto? ¿De dónde obtiene su fuerza de obligar y cómo la ejerce?»<sup>69</sup>. A primera vista, parece que la obligación, en cuanto significa necesidad, se opone a la libertad. Esta oposición podría salvarse entendiendo que «la libertad, por su mismo concepto, no impone obligaciones, sino que más bien está obligada. Esto quiere decir que la conciencia de responsabilidad está por encima de la libertad como una “dirección” a seguir»<sup>70</sup>.

En este sentido cabría decir que, en el fondo, la obligación moral, no sólo requiere que el sujeto obligado sea libre —pues de otro modo no cabría que se le exigiera dicha obligación: sencillamente la cumpliría *necesariamente*—, sino que además, dicha obligación, orienta el desenvolvimiento de la libertad<sup>71</sup>, la hace posible más plenamente. Así parece que hay que entender el texto de Maritain que ya citamos<sup>72</sup>, donde se decía que la coerción que ejerce la obligación moral es “tanto mayor cuanto más libre soy”, pues tal coerción es ejercida “*por el intelecto sobre el libre arbitrio*”, “el sentimiento de obligación es el sentimiento de estar *ligado* por el bien que *veo*”. Y a continuación cita unas palabras de Cayetano en su opúsculo *De obligatione et observatione praeceptorum*, cuestión 2: “*vis obligativa in debito morali ex sola recta ratione ut a coactiva virtute proficiscitur*”: la fuerza obligativa en el deber moral procede como facultad coactiva (o coercitiva) de la sola recta razón. De manera análoga, Kant señalaba que el hombre es más libre, más autónomo, cuando actúa secundando los dictados de la razón, de la ley moral que expresa su racionalidad, y no de sus inclinaciones naturales<sup>73</sup>. Ésta será precisamente la problemática que emerge en las reflexiones de los “moralistas británicos” acerca de la obligación: encontrar una explicación de dicho fenómeno que, respetando el carácter “autónomo” de los sujetos racionales, responda de alguna manera a sus inclinaciones naturales.

---

<sup>68</sup> Cfr. FAGOTHEY, Austin, *o. c.*, p. 49. Cfr. también HILDEBRAND, Dietrich von, *o. c.*, pp. 244-251. Como se señaló, Hildebrand distinguirá entre la exigencia de responder a determinados valores y el deber moral de realizar un valor. Un valor puede estar exigiendo una respuesta adecuada sin que se tenga la *obligación moral* de tal respuesta.

<sup>69</sup> FAGOTHEY, Austin, *o. c.*, p. 116.

<sup>70</sup> UTZ, Arthur Fridolin, *o. c.*, p. 15.

<sup>71</sup> Cfr. LE SENNE, R., *o. c.*, pp. 35-37.

<sup>72</sup> Cfr. nota 13.

<sup>73</sup> Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección II.

*Necesidad práctica y obligación: Obligación “natural” y obligación “moral”*

Retomando algunas de las ideas expuestas, presentemos ahora la cuestión en términos más próximos a nuestros autores, los “moralistas británicos”, que van a centrar su atención en la posibilidad de una obligación *distintivamente* moral. Porque, en contra de lo que a veces pasa por ser un lugar común desde la crítica kantiana, en la tradición empirista se buscó una justificación de la moral que apelara a una motivación suficientemente conclusiva en términos de racionalidad.

Como se ha apuntado, la obligación es una *necesidad práctica*. Indica una acción necesaria. Hay un primer sentido de necesidad que apenas si tiene relación con lo que propiamente denominamos acciones porque en modo alguno está presente la libertad; a saber, la necesidad de las leyes de la naturaleza a la que nos encontramos sometidos en algunos aspectos. Estamos *obligados* por dichas leyes (el calor me *obliga* a sudar, la gravedad me *obliga* a permanecer en contacto con el suelo, etc.), pero en dicha obligación no se hace presente el carácter propiamente práctico de la necesidad. Se podría hablar aquí de una “obligación natural”.

En cambio, una obligación que tenga el carácter de una necesidad práctica es una obligación que apela a nuestra libertad. No obstante, aunque toda obligación dirigida a la libertad es una necesidad práctica, no toda necesidad práctica constituye un deber u obligación moral. Una necesidad práctica es aquella en la que existen razones concluyentes para realizar una acción. Esencialmente pueden encontrarse dos tipos de razones por las que uno puede verse obligado a actuar de una determinada manera: razones “interesadas” y razones “morales”. Las primeras me dan a conocer que ciertas acciones son necesarias como medios para alcanzar ciertos fines que deseo (conservar la vida, aumentar mi patrimonio, obtener un placer). Su obligatoriedad es relativa, dependiente de mis deseos de tales fines. En tanto que tales deseos sean “naturales” —en el sentido de *interesados*— se hablará aquí también de una obligación *natural* o interesada<sup>74</sup>. A diferencia de la primera obligación natural, en esta otra todavía soy libre de seguirla o no (si bien, entonces no alcanzaré aquello que es objeto de mis deseos naturales). En el fondo, se trata del tipo de obligación cuya formulación ha adquirido, en el ámbito de la filosofía académica desde Kant, el nombre de imperativo hipotético. Expresa una obligación relativa, condicionada, de carácter “mesológico” (de ordenación de los medios al fin), en la que “el fin *justifica* los medios”. Por tanto, la *necesidad* práctica de tales medios

---

<sup>74</sup> Es la denominación habitual que utilizan los autores en los que vamos a centrarnos. La expresión *obligación natural* es la que tienden a utilizar Cumberland, Hutcheson y Hume (éste último, también la de *obligación interesada*); Shaftesbury hablará de *conciencia interesada* o “desde el interés” (*conscience from interest*). Todos ellos consideran que no es éste el sentido que se correspondería con una obligación propiamente *moral*.

no es incondicionada o absoluta, sino que mira a la consecución de un fin que, sin el concurso de aquellos, no podría ser alcanzado<sup>75</sup>.

Pero el carácter absoluto con que se presenta la obligación *moral* no parece admitir tal carácter dependiente. Aquí la libertad se siente interpelada incondicionalmente — categóricamente, dirá Kant— para conducirse en los términos que señala dicha obligación. ¿Qué “razones” pueden ofrecérsele a un agente *racional* para que reconozca como suya una obligación así definida?

#### 2.4. *¿Por qué hay obligación moral? La obligación moral y su carácter absoluto*

Todas las cuestiones que estamos tratando, relativas a la obligación, están intrínsecamente imbricadas. En el epígrafe anterior, al plantearnos la relación entre libertad y necesidad que se da en el fenómeno de la obligación moral, fue necesario aludir indirectamente a la cuestión del sentido de la obligación. Nos preguntamos ahora, pues, por qué hay obligaciones morales, en qué se fundamenta la obligación moral. Entendiendo que con esto, insistamos en ello, no queremos preguntarnos por el fundamento o criterio para determinar nuestras obligaciones. Es decir, la pregunta aquí no sería qué hace que las acciones obligatorias sean esas y no otras, sino algo todavía más primario y fundamental: ¿por qué hay obligación u obligaciones morales? ¿Cuál es su condición de posibilidad y, más aún, su “condición de realidad”?

La libertad es una condición de posibilidad de la ley moral, como hemos visto y señaló muy explícitamente Kant; sin embargo, lo es en la misma medida en que es también condición de posibilidad de otras obligaciones que puedan imponérsele al sujeto humano (sociales, profesionales, legales, etc.), pues resultaría absurdo mandar algo a quien no tiene posibilidad de obedecerlo<sup>76</sup>. Pero en cuanto que la obligación *moral* parece tener un carácter de necesidad que no se da en esas otras obligaciones (pero sí en otras que hemos visto, como la causal y la lógica, aunque éstas cumpliéndose sin intervención de nuestra libertad), la pregunta que surge entonces espontáneamente es, ¿cómo puede haber ese tipo de obligación? Y es que «el lenguaje del “debes” y, en particular, del “deber” se usa con frecuencia en casos en que el agente no tiene, para hacer lo que

---

<sup>75</sup> La posición más típica entre los autores empiristas anteriores a Hume, que se vieron a sí mismos básicamente como herederos de la tradición aristotélica, será que la *necesidad* de la obligación *moral* es *absoluta* porque está referida a un fin necesario. Pero en la medida en que sus nociones fundamentales (sobre la naturaleza, el bien, el conocimiento, etc.) ya *no* eran aristotélicas, terminarán apuntando a una ética no propiamente teleológica, sino *consecuencialista*.

<sup>76</sup> En estos casos se cumpliría que la obligación «ata a la libertad sin suprimirla. Debe afirmarse incluso que no hay obligación sino en la medida en que hay libertad» (SIMON, René, *o. c.*, p. 298).

se le dice, más razones que el hecho de ser su deber. No tiene ninguna actitud en pro de la actuación en cuanto tal. Y hay una razón para ello»<sup>77</sup>.

Y aquí es donde topamos con las dificultades de fundamentación a que aludíamos al salir al paso de la objeción procedente del positivismo. Éste, en el fondo, lo que sostiene es que no puede haber obligaciones que tengan un carácter absoluto. Por tanto, el fundamento de toda obligación sería la contingente decisión de imponerla por parte de alguien, ya sea la ‘sociedad’, la costumbre, un líder, Dios mismo, etc. ¿Cómo salvar el escollo de un positivismo que demanda una fundamentación del carácter absoluto con el que se presenta la obligación moral en la conciencia? Nos movemos aquí en un terreno limítrofe entre la ética y la metafísica.

En los planteamientos teleológicos de la ética —y nos referimos ahora a la tradición aristotélica— la continuidad de la línea que va de la metafísica a la ética, pasando por la antropología, se presenta de modo más claro que en otras tradiciones morales. La obligación moral mira a la consecución del fin último del hombre, y éste se identifica con la perfección de su ser, de su naturaleza. «El hombre tiene un fin absolutamente último, cuya consecución es absolutamente necesaria para el hombre. La voluntad humana no es libre de buscar o no buscar el fin último, sino que ha de buscarlo por su naturaleza misma. Es el único propósito para el cual el hombre existe, la única razón de que tenga siquiera el ser. El intelecto percibe este designio impreso en la naturaleza misma del hombre como el orden objetivo inherente al universo y exigido por el hecho de ser el hombre la clase de ser que es»<sup>78</sup>.

El sentido de la existencia de una obligación moral sería que, a diferencia por ejemplo del animal, «la persona humana no es llevada necesariamente a sus fines, sino que los conoce como bienes morales que *debe* conseguir, y según los cuales *debe* auto-dirigir su vida, aunque puede no hacerlo. El orden natural se le presenta como algo que *debe* respetar: si lo hace así, el hombre es moralmente bueno, tiene buena voluntad; de lo contrario, es malo, tiene mala voluntad. En suma, *la bondad moral es la bondad propia de las acciones libres, la rectitud de la voluntad libre del hombre*, que depende de su obediencia o desobediencia al orden o ley natural»<sup>79</sup>. La obligación moral se daría cuando hay un fin necesario que hay que conseguir absolutamente —el cumplimiento del fin último natural del hombre— y la manera de alcanzarlo es necesaria, no admite sustitución posible. Realizar un bien es *obligatorio* cuando su no cumplimiento convierte el fin necesario en imposible.

En general, aquí se considera que ese reconocimiento del carácter absoluto o necesario de la obligación moral, en tanto que proviene de la misma manera de ser de las

---

<sup>77</sup> NOWELL-SMITH, P. H., *o. c.*, p. 223.

<sup>78</sup> FAGOTHEY, Austin, *o. c.*, pp. 120-121.

<sup>79</sup> RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética*. EUNSA, Pamplona, 1982, p. 40.

cosas, es previo al mandato de un legislador externo: «es posible que reconozcamos y aceptemos la obligación moral sin un conocimiento claro y cierto de alguien que la imponga»<sup>80</sup>. Pero es ésta una cuestión muy controvertida, pues parece que «la experiencia de la obligación moral, la voz de nuestra conciencia no pueden ser separadas del reconocimiento de algo absoluto»<sup>81</sup>. Le Senne consideró que esa duplicidad que la obligación introducía en el yo —el que obliga (yo de valor) y el que queda obligado (yo empírico)— descubre la trascendencia de la obligación, y que el mandato que el yo de valor ejerce sobre el yo empírico manifiesta que la obligación proviene de un Espíritu superior<sup>82</sup>.

Entonces, ¿es necesario el reconocimiento de la existencia de Dios, de un Legislador, para aceptar la validez de las normas morales?, «¿se puede reconocer la obligatoriedad de unas exigencias morales con independencia de la fe en Dios, o de la doctrina filosófica acerca de Dios? ¿O la fundamentación de unas normas morales supone como premisa lógica la existencia de Dios, de modo que podría decirse que para quien no admite esa existencia divina tampoco existen exigencias morales de ningún tipo?»<sup>83</sup>. Ricken responde que «la vigencia del deber moral se puede aceptar lógicamente al margen de la existencia de Dios», puesto que la razón práctica es independiente de la teórica del mismo modo que el conocimiento del hecho de la obligación moral es lógicamente independiente del problema de la existencia de Dios, que es cometido de la razón teórica.

Brandt rechaza que la obligación moral haya de entenderse en el sentido de estar “obligado por alguien”, aunque con un argumento sociológico meramente fáctico: «algunas personas han creído que no puede darse obligación alguna a menos que algún ser, habitualmente Dios, nos obligue a realizar algo, en el sentido de que “nos exige que lo hagamos so pena de un castigo”. En la actualidad, sin embargo, al menos la mayoría de la gente utiliza “obligación moral” en un sentido tal que es adecuado afirmar que uno está obligado moralmente aunque nadie lo exija»<sup>84</sup>. Pero el problema no se resuelve apelando al uso de la mayoría, sino, precisamente, justificando por qué uno está obligado moralmente aunque nadie lo exija.

---

<sup>80</sup> FAGOTHEY, Austin, *o. c.*, p. 121.

<sup>81</sup> HILDEBRAND, Dietrich von, *op. cit.*, p. 442.

<sup>82</sup> Cfr. LE SENNE, R., *o. c.*, pp. 525-526. Shaftesbury planteó en términos muy similares esta búsqueda del mejor yo. Cfr. Cap. IV.

<sup>83</sup> RICKEN, Friedo, *Ética general*, Herder, Barcelona, 1987 (*Allgemeine Ethik*, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1983), p. 27. En este sentido, como ya vimos (*supra*, pp. 22-3), Millán Puelles entiende que la bondad moral bastaría para justificar ontológicamente, por sí sola, al deber que la presupone y al imperativo moral que de él se sigue, de manera que «el valor absoluto de la bondad moral no parece compatible en modo alguno con la necesidad (ni tan siquiera con la posibilidad) de algo que sea para los imperativos morales un fundamento ontológico distinto de la propia bondad moral de lo prescrito en ellos» (*o. c.*, p. 396). Pero, con todo, puesto que «el valor absoluto del “ser-moralmente-bueno” es el valor de una bondad limitada (...) también, por tanto, desde la perspectiva del fundamento ontológico se hace bien perceptible, incluso a primera vista, la existencia de suficientes motivos para poder afirmar la necesidad de un examen atento y pormenorizado de la cuestión del fundamento último de los mandatos morales» (*Ibid.*, cursiva nuestra), y que no será otro que la Persona Absoluta (cfr. *Ibid.*, pp. 396-421).

<sup>84</sup> BRANDT, Richard B., *o. c.*, pp. 413-414.

Sin ánimo de agotar esta cuestión, señalemos el de Fagothey como un posible e interesante planteamiento de los términos del problema. Una cosa es el reconocimiento del carácter absoluto de la ley moral, de la obligación moral —para lo cual podría no ser necesario apelar a la existencia de Dios—, y otra la cuestión de su fundamento *último*. Cuando se concede la existencia de Dios «la obligación moral, aunque fundada en la naturaleza de las cosas, proviene en última instancia del fundador de la naturaleza de las cosas, esto es, de un legislador personal investido de autoridad imperativa, el que estableció el fin y los medios y su conexión necesaria, y se sirve de su autoridad, no arbitrariamente, sino para asegurar la realización del orden objetivo del universo. Así pues, para el teísta, la obligación moral se encuentra en un estado truncado, a menos que se ponga a Dios en el ápice»<sup>85</sup>.

La búsqueda del fundamento *último* de la obligación moral podría plantearse de forma sintética en los siguientes términos: «O no existe algo por el estilo de una obligación moral, o sí existe. Si existe, una de dos: o está impuesta por un legislador o no lo está. Si no lo está, resulta de la naturaleza del hombre y de su lugar en el universo. En cambio, si está impuesta, o nos la imponemos nosotros mismos o nos es impuesta desde fuera. En este último caso ha de provenir o de Dios o de nuestros semejantes, porque nada por debajo de nosotros puede obligarnos. Si proviene de nuestros semejantes, ha de estar organizada por ellos en el Estado o en las costumbres que su sociedad ha desarrollado»<sup>86</sup>. Pues bien, contestando sucesivamente a cada una de las preguntas planteadas, Fagothey responderá que: 1. La obligación moral no puede negarse (los planteamientos del hedonismo y del oportunismo son insuficientes). 2. La obligación moral no puede provenir de nosotros mismos (seríamos a la vez nuestros propios superiores e inferiores). 3. La obligación moral no puede provenir de nuestros semejantes (¿qué obligación tienen los hombres de obedecer al Estado?). 4. La obligación moral surge de la naturaleza misma del hombre; así, el concepto abstracto del bien ideal puede ser considerado por muchos como una fuerza moralmente obligatoria suficiente para constituir un imperativo categórico que ordene de modo absoluto la vida moral. Pero otros, aun reconociendo que esto es así, siguen preguntando: ¿por qué ha de serlo? 5. La obligación moral, pues, encuentra su última justificación en Dios como *ser* absoluto.

Otra respuesta clásica al problema del carácter absoluto de la obligación moral y su fundamento es la de Kant: el imperativo categórico, es decir, el imperativo del deber, de la obligación, se presenta como un *hecho de la razón*. Y es por ser de la razón por lo que está dotado de universalidad y necesidad. También el tomista Cayetano, en la expresión citada por Maritain que recogimos más arriba, hacía descansar la fuerza coacti-

---

<sup>85</sup> FAGOTHEY, Austin, *o. c.*, pp. 121-122. Es importante subrayar que aquí se descarta explícitamente una explicación extrínsecista que fundamentara la obligación en un voluntarismo divino. Cfr. en este mismo sentido SIMON, René, *o. c.*, p. 294: «Si el imperativo moral no es más que un imperativo puro que viene del exterior, si no interesa al hombre, si no surge, en cierto modo, de su mismo ser, tendremos una forma de coacción psicológica y estaremos en las antípodas de una moral auténtica».

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 122.

va de la obligación moral en la razón. Pero aquí no se puede ir más allá. Recordemos que en Kant la ley moral no se fundamenta en vínculos metafísicos, sino que más bien es el imperativo moral el que soporta todo el orden metafísico, introduciendo los postulados de la razón práctica, entre los cuales está la existencia de Dios. Ahora bien, «los postulados de la razón práctica sólo son postulados y no tienen valor científico; es más, ellos mismos reposan sobre el hecho de la obligación. Por tanto, puedo muy bien tomar la obligación como un hecho, un hecho de razón si se quiere, pero no por ello queda justificada»<sup>87</sup>.

Frente al planteamiento de Kant, para Bergson la obligación no es de naturaleza racional. Ve aquella como una especie de necesidad natural, para cuyo cumplimiento existe una tendencia que es habitual obedecer. Es precisamente la eventual resistencia a su cumplimiento lo que nos descubre el hecho de la obligación, porque entonces «para resistir a la resistencia, para mantenernos en el camino recto cuando el deseo, la pasión o el interés nos desvían de él, necesariamente tenemos que darnos razones a nosotros mismos. (...) Ahora bien, *del hecho de que se llegue a la obligación por vías racionales no se sigue que ésta sea de naturaleza racional.* (...) Una cosa es una tendencia, natural o adquirida, y otra distinta el método necesariamente racional que empleará un ser racional para fortalecerla o combatir cuanto a ella se oponga»<sup>88</sup>.

El hecho de que la vida moral sea una vida racional no implicaría que la ley moral, y su consiguiente obligación, deriven de la razón: «La vida moral será, pues, una vida racional. Todo el mundo está de acuerdo en este punto. Pero del hecho de que se haya comprobado el carácter racional de la conducta moral no ha de deducirse que la moral tenga su origen o su fundamento en la pura razón. La cuestión más importante consiste en saber por qué nos sentimos obligados en aquellos casos en los que no es en modo alguno suficiente el mero dejarse llevar para cumplir con el deber. Admito que en esos casos es la razón la que habla. Pero si sólo hablara en su nombre, si lo que hiciese no fuera formular racionalmente la acción de ciertas fuerzas que se ejercen detrás de ella, ¿cómo podría luchar contra la pasión o el interés? El filósofo que piense que la razón se basta a sí misma y que pretenda demostrarlo, no conseguirá hacerlo más que volviendo a introducir esas fuerzas sin decirlo»<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> SIMON, René, *o. c.*, p. 278. No obstante, algunas expresiones de Kant (“yo me veo a mí mismo en Dios, que legisla en mí”, “yo soy en el Ser Supremo” —anticipos, por cierto, del idealismo hegeliano—) podrían interpretarse como una identificación de la Razón práctica con Dios, si bien Dios acaso no como un ser fuera de mí, sino como un pensamiento en mí. Cfr. *Opus Postumum (Kant's Gesammelte Schriften*, 22, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1971, Abt. 3, *Kant's Handschriftlicher Nachlass*; Bd. 9, Opus Postumum, Hälfte 2, Convolut VII, hoja 5, 3ª página, p. 54).

<sup>88</sup> BERGSON, H., *o. c.*, I, §§ 15-16, p. 20. Subrayado nuestro.

<sup>89</sup> *Ibid.*, I, § 86, pp. 103-104.

### 3. NATURALEZA DE LA OBLIGACIÓN MORAL. ALGUNAS DIFICULTADES.

Podemos intentar resumir todas estas consideraciones en torno a la obligación moral con objeto de quedarnos, por así decir, con sus elementos más característicos, es decir, aquellas notas que no parecen separables del concepto ético de “obligación”.

Recordemos que, en general, “obligación” puede entenderse como sinónimo de “deber”, de lo que sería incorrecto no hacer, sin más consideraciones. No obstante, no hay que olvidarse de señalar que «este sentido de las palabras “deber” y “obligación”, no es su sentido usual en el habla común. El sentido ordinario es el que corresponde a cuando hablamos de “los deberes de un profesor”, o de un policía “cumpliendo con su deber”, o “imponer una obligación a una persona”, o “cumplir nuestras obligaciones”. En este sentido, un deber o una obligación es consecuencia de un contrato o compromiso»<sup>90</sup>. Pero aunque se puede hacer referencia al deber de cumplir las obligaciones que uno asume (por medio de un contrato, de la adscripción a una institución o de la adquisición de un compromiso en general) fundamentándolo en las justificadas expectativas que los demás tienen de ese cumplimiento<sup>91</sup>, se entiende que «el deber o la obligación no es en primer lugar y ante todo deber hacia el poseedor de un derecho, sino que es pura y simplemente deber hacia el *bien*, hacia lo que es bueno, y sobre todo deber de evitar lo que está *mal*»<sup>92</sup>. En el fondo, hablar de obligación en sentido fuerte, es decir, de obligación moral, es traer a colación el primer principio del orden práctico, que señalaba Tomás de Aquino, según el cual el bien debe hacerse y perseguirse, y el mal debe evitarse<sup>93</sup>.

Cuando Ross intentó encontrar la esencia de la obligación o corrección consideró que ‘correcto’ (equivalente a obligatorio cuando se refiere a acciones, pues se puede hablar también de deseos correctos o emociones correctas) es un término indefinible. Significaría ‘lo conveniente’ o ‘lo apropiado’ de una manera única e indefinible, lo moralmente conveniente respecto de la situación en que se encuentra el *agente* (pues consideró que, más bien «la obligatoriedad no es una característica vinculada con los actos;

---

<sup>90</sup> WHITELEY, C. H., “De los deberes”, en *o. c.*, p. 96.

<sup>91</sup> Cfr., p. e., RICKEN, Friedo, *o. c.*, p. 170.

<sup>92</sup> MARITAIN, Jacques, *o. c.*, pp. 188-189.

<sup>93</sup> Una glosa clásica del *bonum faciendum* podemos encontrarla en FINANCE, J. DE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966 (*Essai sur l'agir humain*, Roma, 1962), pp. 315-322. Una exégesis distinta puede encontrarse en GRISEZ, G., “The first principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, en *Natural Law Forum* 10 (1965) 168-201. Una versión de este artículo puede encontrarse en KENNY, A. (dir.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Londres, 1969, pp. 340-382. De cualquier modo, el tema acaso requiera remitirse a una comprensión general del *bien* mismo. Para ello puede verse TOMÁS DE AQUINO, *El bien*, selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico (nº 27), Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

la obligación es algo que se relaciona con las personas»<sup>94</sup> y que, por tanto, no habría que decir “tal o cual acto es obligatorio” sino “Fulano está obligado a obrar de tal o cual manera”). El imperativo moral que supone la obligación se presenta con nitidez en la conciencia; sin embargo, no es tan sencillo definirlo sin caer en tautologías del tipo “debes hacer lo que es tu deber”, “se tiene que hacer lo que se debe hacer” o, en definitiva, “hay que hacer lo que hay que hacer”.

Podemos afirmar en cualquier caso, que la obligación es un imperativo, una norma que se impone mediante una necesidad<sup>95</sup>. Pero hablar de imperativo es hablar de mandato, norma, ley. De hecho, Kutschera identifica obligación y mandato, considera que “es obligatorio que” puede sustituirse por “está mandado que”<sup>96</sup>. Estos conceptos (mandato, prohibición, norma, ley, sanción<sup>97</sup>) parecen ineludiblemente unidos con el de obligación. Sugieren que no es posible concebir ningún tipo de obligación o deber —tampoco el propiamente moral— sin ponerlo en relación con una suerte de ordenamiento jurídico, de “derecho”. «Hablamos de obligaciones morales, de deberes morales, de derechos morales y de excusas morales; y estas nociones —deber, derecho, obligación y excusa— parecerían tener sentido únicamente en relación con algún tipo de ley. (...) El punto se extiende a palabras del tipo de “debería”, “tiene que” y “poder”. Aunque estas palabras tienen unos usos no morales, cada una es usada además en un sentido moral particular y en ese sentido decir, por ejemplo, que deberías hacer algo es decir que hacerlo es tu obligación moral o tu deber. Dado que *los juicios acerca de la obligación y el deber sólo tienen sentido en relación a algún tipo de derecho*, estos juicios morales “debería”, también tienen sentido sólo en relación a algún tipo de derecho»<sup>98</sup>.

Pero es difícil entender la existencia de un derecho o una ley que ‘obliga’ sin un legislador que la ‘promulgue’ y que lo haga por tener la autoridad absoluta, pues ordena leyes que tienen un carácter absoluto (como es el caso de las obligaciones morales). Es-

---

<sup>94</sup> ROSS, W. D., *Fundamentos de ética*, p. 48.

<sup>95</sup> Sin olvidar que «si fuera lógica o causalmente necesario que yo haga X, entonces me sería imposible no hacer X y no podría existir lo que llamamos una acción moralmente mala» (NOWELL-SMITH, Patrick H., *o. c.*, p. 224). Insistimos de intento en esta dialéctica libertad-‘forzosidad’ que se da en la obligación, porque creemos que en dicha paradoja se encuentra la fuente de su dificultad.

<sup>96</sup> Cfr. KUTSCHERA, F. von, *o. c.*, p. 20. «Los conceptos deónticos más importantes son los de *mandato, prohibición y permiso*. Otros conceptos deónticos como derecho y obligación pueden definirse a partir de los primeros. Es posible, incluso, admitir el concepto de mandato como el único concepto deóntico fundamental, pues prohibiciones y permisos pueden definirse en términos de aquél. Una acción no está permitida si y sólo si está mandado el omitirla; una acción está permitida si y sólo si no está prohibida, es decir, si no está mandado el omitirla» (*Ibid.*, p. 17).

<sup>97</sup> La noción de sanción es correlativa con la de obligación. El no cumplimiento de una obligación parece que ha de llevar aparejado una sanción. Sin embargo, es problemática su relación con la obligación *moral*, pues parece que no es lo propio de un obrar moral fundarse sobre el temor al castigo o el deseo de recompensa (Cfr. SIMON, René, *o. c.*, pp. 294-295). No obstante, el propio John Stuart MILL asocia ambas nociones: «No decimos de nada que sea incorrecto *moralmente* a menos que queramos implicar que debería castigarse, de un modo u otro, a una persona que obrase de tal modo» (*El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 110. Cursiva nuestra).

<sup>98</sup> HARMAN, Gilbert, *o. c.*, p. 75. La cursiva es nuestra.

ta viene a ser la tesis de Anscombe, cuando propone que sean abandonados por la ética los conceptos de “deber” y “obligación” en sentido moral. Entiende que son fuente de confusión por cuanto proceden de una concepción *legal* de la ética, y que el concepto de ‘ilícito’ o ‘ilegal’ —en correspondencia con una ley que *debe* cumplirse— tiene su raíz en una tradición de pensamiento —cristiana, pero también judía y estoica— que cree en la existencia de un Dios legislador. Cuando dicha creencia desapareció culturalmente, los conceptos de ‘deber’ y ‘obligación’ permanecieron, pero sin sus raíces carecen de sentido. «Tener una concepción *legal* de la ética es sostener que lo que se necesita para evitar el fracaso en virtudes que es la señal de ser malo *qua* hombre (y no meramente, digamos, *qua* artesano o lógico), que lo que se necesita para *esto*, es requerido por la ley divina. Naturalmente, no es posible tener tal concepción a menos que uno crea en Dios como un legislador, como los judíos, los estoicos y los cristianos. Pero si tal concepción es dominante durante muchos siglos, y después es abandonada, es un resultado natural que los conceptos de “obligación”, de ser exigido o requerido como por una ley, se mantengan aunque hayan perdido sus raíces; y si la palabra “deber” ha llegado a estar revestida en ciertos contextos con el sentido de “obligación”, también se mantendrá el decirse en estos contextos con un especial énfasis y un sentimiento especial»<sup>99</sup>.

Esta sugerencia de Anscombe provocaría que nos preguntáramos si realmente tiene sentido —y cuál es ese sentido— el uso que modernamente se hace del concepto de obligación, o si estamos ante «la supervivencia de un concepto fuera del marco de pensamiento que lo hizo realmente inteligible»<sup>100</sup>. El hecho cierto es que en la tradición que vamos a considerar, partiendo de la aceptación de que la obligación deriva de una ley (y la obligación *moral*, de la *ley natural*), se acabará pretendiendo establecer la base para dicha obligación sobre criterios no legales. Y, en última instancia, tales criterios, por razones consustanciales a la tradición de pensamiento en que estos autores se van a ver inmersos, se traducirán en las *consecuencias* de las acciones.

Baste decir, por ahora —a modo de conclusión de estas reflexiones introductorias— que el uso de la noción de obligación como concepto moral implica:

- la imposición de una acción como *necesaria* (como no pudiendo no hacerse) en tanto que sometida a una ley; pero al mismo tiempo,
- la posesión de *libertad* por parte del sujeto que tiene la obligación (y que, por tanto, puede no cumplirla, aunque entonces actúa mal);

---

<sup>99</sup> ANSCOMBE, G. E. M., “Modern moral philosophy”, en HUDSON, W. D. (ed.), *The 'is-ought' question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, Macmillan, London, 1969, p. 180.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 181.

### *Obligación moral y Consecuencialismo*

– que el fenómeno de la obligación no agota la realidad moral, pues en general se admite que las consideraciones morales no sólo afectan a las acciones estrictamente obligatorias; y además

– que el *fundamento* de dicha obligación debería ser *absoluto* (para poder ‘ligar’ la voluntad con suficiente autoridad). Algunos añadirían

– que para que la obligación sea propiamente moral, se requiere un peculiar tipo de *motivación* hacia tales acciones.

## CAPÍTULO II

# EL CONSECUENCIALISMO Y EL PROBLEMA DE LA OBLIGACIÓN MORAL

### INTRODUCCIÓN

Hemos visto que las obligaciones se nos presentan habitualmente en la conciencia como aquello que contraría nuestras preferencias. Frecuentemente al menos, nos indicarían algo que hemos de hacer, a pesar de ser contrario (o al menos indiferente) respecto de nuestros intereses, de nuestras apetencias. O bien nos prohíben actos que, sin embargo, serían conformes a nuestro deseo o conveniencia individual. Entonces, una pregunta que surge inevitablemente es por qué tengo que estar obligado, constreñido, por un requerimiento externo. La cuestión podríamos decir que es tan antigua como la reflexión moral misma<sup>1</sup>. A lo largo de la historia se ha formulado de diversas maneras para expresar, como un problema de resolución no evidente, la conciliación entre la virtud y la felicidad, o entre la corrección y el bien, o entre el deber y el interés, o entre lo justo y lo conveniente, o entre la moralidad y la racionalidad. Aunque no se quiera decir exactamente lo mismo al utilizar todos estos pares de “opuestos” (pues en cada contexto ético tiene sus matices), se detecta una analogía en el problema que se presenta y que no es otro que el siguiente: llevar a cabo lo que es correcto moralmente, ser virtuoso, cumplir con las obligaciones morales, ¿por qué ha de ser una cuestión de interés? O, en ese caso, ¿del interés de quién? ¿Contribuye, por ejemplo, a la consecución de la felicidad? En ese caso, ¿de la felicidad de quién?

Pues bien, digamos que hay toda una tradición moral, señaladamente anglosajona, donde el concepto de obligación moral ha ido adquiriendo unos rasgos muy característicos. En síntesis, tal concepción consiste en el intento, explícito o implícito, de integrar o subsumir las obligaciones morales en el marco de nuestros intereses. Se trataría de no ver las obligaciones como un conjunto de normas, o líneas de conducta para las que el sujeto es requerido, que le exijan a éste realizar acciones en las que no está personalmente interesado. Dicha conducta sería poco menos que irracional. Estos autores entienden que, de algún modo, la racionalidad exige que del cumplimiento de las obligaciones se siga un resultado, digamos, interesante. Más aún, lo que convierte a una acción en obligatoria es su producir el resultado *más* interesante. La cuestión acerca de cuál sea el resultado que más pueda *interesar* a un agente suele oscilar entre dos posi-

---

<sup>1</sup> Como introducción a esta cuestión puede verse GUTIÉRREZ, G., “La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral”, en *Revista de Filosofía*, 2ª época, vol. 2 (1979), 33-54.

bles respuestas: el bien *propio* (la felicidad del agente) o el bien *común* (cifrando éste en la mayor felicidad para el mayor número de personas). Esta tensión la vamos a encontrar de un modo u otro en todos estos autores.

El planteamiento es distintivamente moderno. Dicha tensión no se planteaba con tal nitidez en la concepción antigua y medieval más característica, donde el bien del individuo no tenía sentido fuera de la comunidad, pero no porque ésta fuera un medio o instrumento necesario para alcanzar los bienes privados, sino porque no podía haber contraposición entre el bien común y un hipotético bien particular. Un bien del individuo que se opusiera al verdadero bien común, no podía ser un auténtico bien. Esto suponía un concepto compartido de la *vida buena*, entendida a su vez como la realización de una naturaleza esencialmente social y teleológica. Progresivamente, la ruptura con la teleología aristotélica, de la mano de las teologías reformadas<sup>2</sup>, termina planteando una moral en términos de obligaciones o deberes *extrínsecos*. La consecuencia posterior fue que, si el hombre, de modo natural, posee sus propios fines, las leyes políticas irían encaminadas, no tanto a la consecución del fin-bien moral del hombre, como a posibilitar una convivencia donde cada uno —a ser posible todos— puedan perseguir aquellos fines particulares. En cambio, «en la visión medieval, como en la antigua, no hay lugar para la distinción liberal moderna entre derecho y moral, y no lo hay por lo que el reino medieval comparte con la *polis*, tal como Aristóteles la concibió. Ambas son comunidades donde los hombres reunidos buscan *el* bien humano y no sólo, como el Estado liberal moderno piensa de sí mismo, proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado»<sup>3</sup>.

En la nueva concepción, “la *dualidad* de los principios regulativos en la naturaleza humana”<sup>4</sup>, estaba servida, confrontando el interés propio y el común, la razón egoísta y la razón universal, el egoísmo y la benevolencia, el bien “natural” y el bien “moral”<sup>5</sup>. Tenemos entonces dos tipos de razones para actuar. Pero si la moralidad va exigir —en ello consistiría la obligación moral— lo segundo, ¿cómo conciliarlo con lo primero, que también es una exigencia racional? ¿Cómo podrá estar *motivado* un agente para cumplir una obligación, si ésta no fuera a coincidir con los intereses que también le demanda su razón? Desde esta perspectiva, el problema latente es la asunción por gran parte de la filosofía moral contemporánea según la cual sería paradójico y lógicamente imposible pa-

---

<sup>2</sup> «La razón *no* puede dar, afirman las nuevas teologías, ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre (...). “*Si Adam integer stetisset*”, piensa Calvino, la razón jugaría el papel que Aristóteles le asignó. Pero ahora la razón es incapaz de corregir nuestras pasiones (no por casualidad las opiniones de Hume son las de alguien educado como calvinista). (...) La razón es cálculo. (...) Todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin» (MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, pp. 77-8).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>4</sup> Cfr. SIDGWICK, Henry, *Outlines of the History of Ethics for English Readers* [1886], with an additional chapter by Alban G. Widgery, Macmillan, London, 1967, pp. 197-8.

<sup>5</sup> En Kant, afectado también por la dicotomía, la dualidad se manifestará entre las leyes de la naturaleza (las inclinaciones *naturales*) y las leyes de la razón, entre la naturaleza y la moralidad.

ra un agente tener, o percibir que tiene, una obligación sin poseer ninguna motivación para realizar la acción en cuestión. Se produce así un debate entre estos filósofos “internalistas” y los “externalistas” (para quienes es lógicamente posible hablar de obligaciones morales con independencia de estar previamente *motivado* hacia ella)<sup>6</sup>.

De este modo, pues, el modelo moderno de racionalidad práctica se constituyó como un modelo divergente de aquel modelo presidido por la virtud, donde ésta no era un medio para conseguir un bien (externo), sino donde el bien era concebido como interno a la praxis misma. No se trataba de *obtener* algo, de producir un bien, sino de *obrar bien*. Como ha señalado MacIntyre, “tener una buena razón para actuar” posee un significado muy distinto en una y otra tradición<sup>7</sup>.

Por consiguiente, frente a esta concepción del bien humano propia del mundo antiguo —más o menos general, aun con alguna excepción— se asumió, como hecho problemático e inevitable, el sometimiento del individuo a dos “legislaciones”. Como veremos, la denominación habitual que van a tomar éstas es la de *obligación natural* y *obligación moral*. Dentro de esta tradición se va a desarrollar un considerable esfuerzo para superar la dicotomía, pues si la obligación *moral* ha de ser relevante para el agente, parece que hay que concebirla como operando internamente, es decir, como *natural* en algún sentido. Pero mientras unos —señaladamente Hobbes— van a diluir la obligación *moral* en la *natural* (reduciendo así la moralidad a una cuestión de egoísmo sofisticado), otros querrán asegurar la satisfacción de los intereses naturales manteniendo al mismo

---

<sup>6</sup> Tal debate puede verse brillantemente planteado en FRANKENA, William K., “Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy”, en MELDEN, A. I. (ed.), *Essays in moral philosophy*, Seattle and London, University of Washington Press, 1966, pp. 40-81. Señala Frankena que las discusiones éticas contemporáneas se han centrado en otro tipo de rivalidades (tales como intuicionismo-naturalismo, cognitivismo-no cognitivismo, deontologismo-teleologismo, humanismo-sobrenaturalismo), tendiendo a pasar por alto esta otra, que está ampliamente presente en los autores que vamos a estudiar. Análisis más recientes sobre estos modelos rivales pueden verse en WILLIAMS, Bernard, “Internal and external reasons”, en *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981; también en HOLLIS, Martin, *The cunning of reason*, Cambridge University Press, 1987, bajo las denominaciones de esquema sub-humano y sub-kantiano respectivamente (cfr. especialmente los capítulos 5 y 6). Gran parte de la polémica está generada por lo que se entienda por “motivación”. Con Frankena, podemos resumirla así: «En última instancia, el internalista tiene que argüir, no sólo que el externalismo incluye una separación entre la obligación y la motivación, sino que tal separación no puede tolerarse, dada la tarea de la moralidad de guiar la conducta humana autónomamente. Sin embargo, el externalista responderá entonces señalando que el internalismo también conlleva un peligro para la moralidad. El externalismo, dirá él, al buscar mantener la obligación de actuar de ciertas maneras, independiente de los caprichos de la motivación individual, corre el riesgo de que la motivación pueda no estar siempre presente, y menos la adecuada, pero el internalismo, al insistir en apoyarse en la motivación, corre el riesgo correspondiente de tener que adaptar la obligación a la medida de los motivos individuales» (o. c., pp. 79-80).

<sup>7</sup> «Resulta que lo que se toma como una buena razón para actuar es muy diferente para aquellos para los cuales el contexto del razonamiento práctico se recibe de una forma de actividad especificada por uno o más de los bienes de la excelencia [virtudes], que para aquellos para quienes el contexto del razonamiento práctico se recibe de una comprensión de la vida social como un foro en el cual cada individuo y cada grupo de individuos buscan maximizar la satisfacción de sus propios deseos y necesidades. Éstos son dos razonamientos prácticos y no sólo uno, y por eso, en un momento posterior, ha de surgir la pregunta de si es posible tener buenas razones para dar precedencia a una forma de razonamiento práctico sobre la otra» (*Justicia y racionalidad*, p. 57).

tiempo el carácter distintivo de la obligación *moral* (esto es, procurando evitar que las razones egoístas se convirtieran en la base de la obligación). En esta empresa, aun con las variantes que haya podido ir adoptando, fue forjándose un peculiar esquema de razonamiento práctico, modulándose en diversas “sensibilidades” dentro de un marco común en el que acabarían desembocando. Tal marco, consideramos que contemporáneamente puede identificarse con lo que se ha denominado recientemente consecuencialismo. Quien lo ha exhibido desde finales del siglo XVIII ha sido el movimiento utilitarista. De entrada, será suficiente con advertir que el planteamiento es nítidamente *consecuencialista* por cuanto la bondad moral de una acción vendrá dada por sus consecuencias<sup>8</sup>. Es decir, no cabe hablar de una acción buena que uno tenga obligación de realizar, si de ella no se sigue ninguna ventaja o beneficio (y que, además, sea la ventaja o beneficio *mayor* que podía obtenerse dadas las circunstancias). Es precisamente tal propiedad de la acción, la ventaja o beneficio que de ella se deriva, la que determinará su carácter de buena moralmente.

No en vano, la tradición consecuencialista se enmarca dentro del «proyecto metodológico de naturalizar la ética, esto es, de integrar la moralidad en el ámbito común de la racionalidad práctica tal como ésta se ejerce en el resto de las actividades humanas, sin apelar a la concepción, tenida por oscura o incluso irracional, de la autonomía de la moral»<sup>9</sup>. En este proyecto —explícitamente formulado por el propio Mill<sup>10</sup>— se han dado cita, además de la ética, diversas ciencias sociales como la economía, de manera que se llegó a proponer la convergencia, en una única *teoría general de la conducta racional*, de la teoría de juegos con las teorías de la utilidad y de la decisión, dando finalmente lugar a la *teoría de la elección racional (rational choice theory)*, concebida como el

---

<sup>8</sup> Advirtamos ya de la diferencia entre ‘utilitarismo’ y ‘consecuencialismo’. Éste, de carácter más formal, prescribe la producción de las mejores consecuencias. El utilitarismo concretó dichas consecuencias en términos de felicidad hedonista. Así, todo utilitarismo es consecuencialista, pero no viceversa. Dentro de la extensísima bibliografía sobre el utilitarismo, puede verse, como introducción, SMART, J. J. C. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press, 1973, traducción española: *Utilitarismo, pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981; y COLOMER, J. M., *El Utilitarismo: una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona, 1987. Sobre el consecuencialismo, pueden verse las compilaciones de artículos de SCHEFFLER, Samuel (ed.), *Consequentialism and its critics*, Oxford University Press, 1988, y de PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, Dartmouth, Aldershot, 1993, así como la más reciente de DARWALL, S. (ed.), *Consequentialism*, Oxford, Basil Blackwell, 2002, que incluye una selección de textos de Bentham, Mill, Sidgwick y Moore. Para un análisis de la estructura formal de la teoría, cfr. la primera parte de PARFIT, D., *Reasons and persons*, Oxford University Press, 1985. En español, tal vez el estudio más completo sea el de CARRASCO BARRAZA, María Alejandra, *Consecuencialismo. Por qué no*, EUNSA, Pamplona, 1999.

<sup>9</sup> GUTIÉRREZ, G., “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, *Revista de Filosofía*, vol. III (1990), núm. 3, Ed. Complutense, Madrid, p. 149.

<sup>10</sup> «La doctrina de los principios morales intuitivos, aun si fuese verdadera, sólo sería aplicable a aquella parte del ámbito de la conducta que se denomina propiamente moral. Quedaría por establecer todavía *algún principio o criterio general para el resto de la vida práctica* y, de escogerse correctamente tal principio, se comprobaría, según yo entiendo, que es *igualmente adecuado como principio último de la Moralidad*» (*Un sistema de lógica* [1843], VI, XII, en *El Utilitarismo* [1863], introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 150. Cursiva nuestra).

paradigma de la racionalidad práctica<sup>11</sup>. De este modo, la conciliación antes aludida se convierte en un pseudo-problema por cuanto no hay una dualidad de características a tener en cuenta en las acciones, sino que se trataría de la misma cosa: lo que hay que hacer coincide con lo que naturalmente deseamos. Tal identificación ya tuvo lugar en la antigüedad de la mano de la sofística o del hedonismo epicúreo, e incluso, desde otro punto de vista, en el Sócrates de los diálogos platónicos. Pero si los primeros lo hacían invitando a perseguir aquello que subjetivamente se percibe como conveniente o interesadamente preferible, Sócrates, por el contrario, instaba al agente a descubrir lo bueno en sí y conducirse en función de ello, añadiendo que tal línea de conducta es la que mejor se acomoda al logro de nuestros más profundos intereses: ser virtuoso es lo más conveniente para el hombre<sup>12</sup>.

En definitiva, la tradición utilitarista se constituye como el intento de unificación de la racionalidad práctica según un modelo de nuevo cuño. El modelo antiguo evitaba el dualismo porque su concepto teleológico de *naturaleza* identificaba el bien moral con la perfección de dicha naturaleza (bien *natural*): las virtudes no eran un medio para alcanzar la felicidad (esto es, entendiendo el “bien natural” como satisfacción de los deseos sensibles), sino que ellas mismas hacían bueno al hombre. El nuevo modelo, una vez despojada la naturaleza de su carácter teleológico, buscará obviar el dualismo cifrando la moralidad en la consecución de los bienes naturales que son objeto de las tendencias sensibles del hombre. La moralidad no sería otra cosa que la obligación de promover este objeto (el bien natural) en toda su universalidad hasta donde seamos capaces (la mayor felicidad para el mayor número), sea como medio para conseguir la propia felicidad, sea como un fin en sí mismo. La razón será el instrumento de cálculo para dirimir qué acciones lo promueven efectivamente y cuáles no. Y entre las acciones que producen tales buenos efectos habrá que elegir la que produce los mejores resultados: cualquier otra acción, en cuanto supone la ausencia de un bien posible (y *debido*, pues el *bien natural* está continuamente demandando la *obligación* de ser satisfecho), ha de ser incorrecta o moralmente mala.

---

<sup>11</sup> Cfr. HARSANYI, J., “Advances in understanding rational behavior”, en *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, D. Reidel, Dordrecht, 1976, pp. 89-118. Del mismo autor cfr. también “Morality and the theory of rational behaviour”, en SEN, A. y WILLIAMS, B. (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982, pp. 39-62. Una buena introducción a toda esta problemática la constituyen los artículos de GUTIÉRREZ, G., “¿Qué modelo de racionalidad?”, en *TeLoV* Vol. VII, nº 1, Junio 1998, pp. 51-60; y “Problemas con el modelo de la elección racional” en ZIMMERLING, R. y otros (comp.), *Decisiones normativas en los campos de la Ética, el Estado y el Derecho*, Sentido, Caracas, 1999, pp. 139-164. Para la génesis histórica de este modelo de racionalidad práctica —junto con diversas dificultades que anidan en él— resulta muy esclarecedor el artículo de HOLLIS, Martin y SUGDEN, Robert, “Rationality in action”, en *Mind*, vol. 102, nº 405, 1993, Oxford University Press, pp. 1-35.

<sup>12</sup> En esta apelación a la “universalidad” algunos quisieron ver en Sócrates un fundamento para el hedonismo universalista. Así, John Stuart MILL llegó a afirmar que «el joven Sócrates mantenía la teoría del Utilitarismo frente a la moral popular mantenida por los denominados sofistas» (*El Utilitarismo*, introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 38). Pero interpretar a Sócrates como un utilitarista presupone una concepción de la racionalidad práctica consecuencialista que acaso no es la que estaba presente en el propio Sócrates. La mejor prueba de ello sería la línea adoptada por Platón y Aristóteles, si se reconoce a éstos como sus continuadores “naturales”.

No es posible hacer aquí una historia completa del utilitarismo desde sus inicios reconocidos hasta hoy. Sin embargo, creemos necesario hacer una somera presentación de dicha tradición que permita entender con mayor claridad las referencias que haremos a sus lugares comunes cuando pasemos al estudio de sus antecedentes, es decir, de la reflexión sobre la obligación moral en algunos moralistas británicos que precedieron a Bentham y Mill. En esta presentación incidiremos en la problemática planteada por el concepto de obligación moral.

Podemos introducirnos en esta tradición moral recordando la quizá más notoria aparición de la perspectiva “consecuencialista” en el mundo antiguo (el hedonismo epicúreo), para centrarnos a continuación en los autores que son la fuente inmediata del consecuencialismo ético contemporáneo, es decir, el “utilitarismo clásico” de Bentham y Mill. Terminaremos el capítulo ofreciendo una panorámica de la situación actual de la teoría consecuencialista.

## A. EL UTILITARISMO CLÁSICO: BENTHAM Y MILL

### UN PRECEDENTE GRIEGO: EPICURO

El interés de nuestra investigación se centrará, no de modo arbitrario sino por razones obvias —es el origen fáctico del enfoque moral consecuencialista contemporáneo—, en la filosofía moral anglosajona moderna. Por eso, con este epígrafe sólo se pretende mostrar que, a pesar del peso cultural a que antes aludíamos, nuestro tema no deja de ser un problema clásico, que no es una mera cuestión puntual cuyo interés se circunscriba a una serie de escuelas actuales. No se pretende, pues, hacer un análisis ni mucho menos exhaustivo de la filosofía moral de Epicuro. Tan sólo se trata de mostrar cómo el razonamiento moral de tipo consecuencialista, que recorre toda la historia de la filosofía —aunque sólo modernamente se haya explicitado y desarrollado a conciencia tal esquema de razonamiento—, está presente incluso en autores de la antigüedad clásica, de entre los que podemos tomar como ejemplo paradigmático a Epicuro<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Hemos dicho que la tendencia entre las concepciones éticas tanto antiguas como medievales fue integrar el bien moral con el político, evitando así las “tentaciones individualistas”. La posición de Epicuro hay que situarla en un marco histórico en el que el imperio conquistado por Alejandro Magno acaba relativizando los contornos de las antiguas *polis* griegas para dar lugar a un mundo más interrelacionado. Es entonces cuando surgen diversas escuelas (epicureísmo, estoicismo, escepticismo y, más tarde, neoplatonismo) de sesgo individualista en diversas formas —o de referencia directa del individuo a la humanidad universal, sin mediación de la propia comunidad política, en el caso del estoicismo—, que confinan la búsqueda de la felicidad a un ámbito más privado, preocupándose por la consecución de una “sabiduría” personal que consista en saber vivir la vida para ser feliz con independencia de los avatares sociales y políticos.

Del mismo modo que se ha afirmado que «Hobbes, Locke, Shaftesbury, y después Hutcheson, Hume y Smith, pertenecen a la tradición del naturalismo clásico originado en Grecia»<sup>14</sup>, podríamos decir que, dentro de esa tradición *naturalista* y de manera análoga a esos autores, Epicuro fue también *empirista* en el sentido de entender que el hombre puede conocer el bien moral a partir de la experiencia sensible: la virtud es aquello que proporciona el mejor resultado en términos de placer empírico o sensible.

Hay razones, por tanto, para considerar a Epicuro como un claro antecedente del utilitarismo, como ya sugiriera el profesor García Gual<sup>15</sup>. Más recientemente, la misma tesis ha sido defendida por Scarre, quien señala que, del mismo modo que el utilitarismo habría sido acusado por los moralistas victorianos de ignorar el deber como fundamento de la moral, los griegos y romanos habrían acusado a Epicuro de negar la función de la virtud como guía de la conducta correcta<sup>16</sup>. Es cierto que Epicuro siempre creyó en la necesidad de la virtud para la obtención del fin placentero, pero el carácter de mero medio que le otorga a aquella —viéndola como el mejor camino para la obtención de la felicidad-placer— le aproximaría más bien, *mutatis mutandis*, a lo que hoy conocemos como utilitarismo de la regla<sup>17</sup>.

Aunque en el filósofo del jardín no hay propiamente una definición de la racionalidad práctica ni de la obligación moral, es decir, no encontramos unos conceptos de “razón práctica” y “obligación” aquilatados y tematizados directamente, sin embargo, de su modo de establecer cómo discriminar las acciones éticamente correctas de las que no lo son, se desprende una concepción señaladamente consecuencialista de la razón práctica. Es claro que el criterio para llevar a cabo una acción lo cifra en las consecuencias de la misma, en la medida en que contribuya a la producción del bien —entendido éste en términos de vida placentera, carente de dolores o turbaciones—. Es decir, el valor último de una acción deriva de su carácter hedónico, pero a través de un razonamiento consecuencial. Lo que importa es el resultado final de las acciones:

«No elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores es-

---

<sup>14</sup> Cfr. HOPE, V. M. *Virtue by consensus. The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 14. A esta lista de autores podríamos añadir a los propios Bentham y Mill. En nuestro estudio de esta tradición naturalista anglosajona hemos tomado a Cumberland como punto de partida, por desmarcarse explícitamente del egoísmo hobbesiano, pues como veremos el utilitarismo pretenderá fundarse más bien en el “altruismo” que en el “egoísmo”.

<sup>15</sup> Cfr. GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA MÉNDEZ, E., *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria*, texto bilingüe, Barcelona, Barral, 1974. Por lo demás, el propio Mill así lo entendió: «Todos los autores, desde Epicuro hasta Bentham, que mantuvieron la teoría de la utilidad...» (*El Utilitarismo*, p. 45. Cfr. *Ibid.*, p. 47).

<sup>16</sup> Cfr. SCARRE, Geoffrey, “Epicurus as a forerunner of utilitarianism”, en *Utilitas*, vol. 6, n. 2, 1994, pp. 219-231.

<sup>17</sup> Cuando no a un utilitarismo de los motivos o del carácter. Sobre las variantes del utilitarismo-consecuencialismo, cfr. *infra*, epígrafe B.3.

timamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña un mayor placer»<sup>18</sup>

Es decir, el carácter consecuencialista de la ética epicúrea es tan inseparable de su hedonismo que el placer mismo, fin de la vida humana, es considerado un bien relativo o, para decirlo mejor, un bien que no marca la acción correcta de un modo genérico —la placentera sin más— sino después de haber valorado o sopesado la elección en la balanza de placeres para ver si “compensa”, por cuanto para valorar si un placer es o no digno de elección hay que considerarlo en el marco de las consecuencias globales:

«Todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo conveniente, y con respecto a la conveniencia o inconveniencia, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien»<sup>19</sup>

Esto no significa que haya placeres buenos y placeres malos en sí, por una suerte de bondad o maldad intrínseca, pues «ningún placer por sí mismo es un mal. Pero las cosas que producen ciertos placeres acarrearán muchas más perturbaciones que placeres»<sup>20</sup>.

De este modo aparece ya en Epicuro lo que será una constante de la racionalidad consecuencialista: la necesidad de un cálculo que determine el valor moral de las acciones. Como glosa Copleston, «dado que el hombre no debe escoger atolondradamente el primer placer que se le ofrezca, es necesario para la conducta de la vida un arte de calcular o medir, de tener medida. Hemos de practicar, por ende, la *sumetrisiV*, y es en la justa medida de los placeres y de las penas, en la aptitud para sopesar la felicidad e infelicidad presente y futura, en lo que consiste la esencia del discernimiento o *frónhsiv*, la virtud más alta de todas. Para que un hombre viva una vida verdaderamente dichosa, agradable, llena de contento, ha de poseer esta perspicacia, ha de ser *frónimov*»<sup>21</sup>:

«De todas estas cosas principio y el mayor bien es la *prudencia*. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir

---

<sup>18</sup> *Carta a Meneceo*, X, 129 en DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*. Tomamos las traducciones de la edición bilingüe de GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA, E., o. c., p. 95. Cfr. también la edición EPICURO, *Obras*, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid, 1991, p. 62

<sup>19</sup> *Ibíd.*, en GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA, E., p. 97. En *Obras*, o. c., p. 62.

<sup>20</sup> *Máximas Capitales*, VIII, en GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA, E., p. 105. Traducción de Jufresa: «Ningún placer es malo en sí mismo; pero lo que hay que hacer para obtener ciertos placeres causa mayor cantidad de quebrantos que de placeres» (*Obras*, o. c., p. 69).

<sup>21</sup> COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*, I, Ariel, Barcelona, 1999, p.406.

sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas»<sup>22</sup>

Por consiguiente, la razón práctica habrá de estar guiada por la virtud de la *prudencia* entendida ésta como un cálculo racional de las acciones que traen consigo la vida más placentera o, lo que es lo mismo, feliz. Este carácter consecuencialista-utilitarista del modo de razonar de Epicuro en las cuestiones éticas puede observarse, por ejemplo, en la manera en que caracteriza valores —bienes, virtudes, o como queramos llamarlos— como la justicia o la amistad:

«La injusticia no es por sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los destinados a castigar tales actos »<sup>23</sup>.

«Toda amistad es deseable por sí misma; pero tiene su origen en los beneficios»<sup>24</sup>.

Tanto la justicia como la amistad toman su valor, en la ética epicúrea, de la utilidad que reportan, de la capacidad que poseen para procurar una vida placentera; y viceversa, la injusticia y la enemistad deben ser evitadas a causa de los dolores que pueden acarrear. El esquema consecuencialista es claro. Como es sabido, la diferencia fundamental que se le atribuye con respecto al utilitarismo-consecuencialismo contemporáneo —en la mayor parte de sus desarrollos— es el carácter marcadamente egoísta de la ética epicúrea frente a las propuestas generalistas de aquellos, para quienes, como veremos, la obligación moral consistiría en la producción del mayor bien posible, es decir, inclu-

---

<sup>22</sup> *Carta a Meneceo*, X, 132, en GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA, E., p. 99. Cfr. *Obras*, pp. 63-64. Esta “prudencia”, juicio o sensatez, puede verse cercana al sentido de prudencia o “racionalidad” que será característico de la tradición anglosajona como “ordenación al interés personal”, como inteligencia práctica para adecuar *eficazmente* los medios al fin.

<sup>23</sup> *Máximas Capitales*, XXXIV, en GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA, E., p. 115. Traducción de Jufresa: «La injusticia no es un mal en sí misma, sino que lo es por el miedo que causa la incertidumbre de si pasaremos desapercibidos a quienes están destinados a castigar los actos injustos» (*Obras*, p. 73). La misma idea ya había sido puesta por Platón en boca de Glaucón (cfr. *La República*, 359a-360d). En la misma línea “utilitarista”: «De las leyes convencionales tan sólo la que se confirma como conveniente para la utilidad del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos, como si no. Si se ha dado una ley, pero no funciona según lo conveniente al trato comunitario, ésa ya no posee la naturaleza de lo justo» (*Máximas Capitales*, XXXVII, en GARCÍA GUAL y ACOSTA, p. 115-7). Parece clara la dependencia de la justicia respecto de la utilidad. Del mismo modo en la siguiente *Máxima*: «Cuando, sin sufrir variaciones en las circunstancias reales, resulta evidente que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecuan en los hechos mismos a nuestra prelación de lo justo, ésas no eran justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes las mismas cosas sancionadas como justas, desde ese momento eran sólo justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los conciudadanos. Pero luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes ». Traducción de Jufresa: «Cuando, sin que varíen las circunstancias de los hechos, las cosas establecidas como justas por la ley aparecen en la práctica no conformes con la prelación de lo justo, significan que no eran justas. Pero, cuando las circunstancias son nuevas, y ya no sirven las mismas nociones de justicia, entonces son justas aquellas que sirven a la relación recíproca de los conciudadanos, pero no lo son más tarde cuando ya no resultan convenientes para ella» (*Obras*, p. 74).

<sup>24</sup> *Exhortaciones (Gnomologio Vaticano)*, 23, en GARCÍA GUAL y ACOSTA, p. 123; en *Obras*, p. 79. «Epicuro no rebasó nunca su concepción utilitaria de la amistad, en el bien entendido de que tal utilidad hace únicamente referencia a la identificación de la amistad con el placer» (GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA MÉNDEZ, E., *o. c.*, p. 255).

yendo a todas las personas que puedan verse afectadas por la acción (u omisión) del agente. Sin embargo, la tensión entre el egoísmo y el altruismo, o mejor, entre el *interés propio* y la *benevolencia*<sup>25</sup>, está siempre presente en los planteamientos consecuencialistas, tanto en los orígenes del utilitarismo clásico (Bentham y Mill), como en las propuestas contemporáneas.

#### A.1. EL UTILITARISMO DE BENTHAM

El hedonismo es uno de los rasgos definatorios tanto del epicureísmo como del utilitarismo. Es frecuente incluso emparentar el hedonismo epicúreo especialmente con el hedonismo de Bentham en tanto que ambos habrían sustentado un hedonismo psicologista y egoísta, frente a, por ejemplo Mill, que habría defendido un hedonismo ‘universalista’ o ‘idealista’<sup>26</sup>. Porque el hedonismo puede interpretarse como un enunciado fáctico (“lo que la gente busca *de hecho* es su propio placer o felicidad”) o como un enunciado normativo (“la corrección de las acciones se juzga según en qué medida tienden a promover o perjudicar la felicidad del individuo o la comunidad”). El intento de Bentham fue hacer compatibles ambos enunciados. Por eso, la benevolencia o promoción de la felicidad de la comunidad adquiere sentido en la medida en que redundaba también en la propia. Si lo único que mueve a los individuos es la perspectiva de placer y de dolor, sólo se conseguirá que éstos busquen el bienestar de la comunidad si se les muestra que hacerlo aumenta el suyo propio. De este modo, los contornos distintivos del egoísmo y el altruismo se vuelven difusos.

Es en este sentido en el que puede afirmarse sin lugar a dudas que el utilitarismo es una ética naturalista. Lo es en lo que tiene de empirismo hedonista: es bueno aquello que mejor satisface nuestros deseos *naturales* proporcionándonos un estado placentero. Cuando hablamos de deseos naturales hay que entender aquí *naturaleza* en un sentido más kantiano que aristotélico. Si tomáramos el sentido aristotélico habría que añadir nuestros deseos naturales *sensibles*. La ética aristotélica no es naturalista en este sentido, pues lo bueno y lo malo en sí no se deduce de lo que apetecen las tendencias sensibles.

---

<sup>25</sup> Aunque es frecuente utilizarlas como sinónimos, advirtamos que “altruismo” y “benevolencia” apuntan significados distintos. Estrictamente, el altruismo se dirige al bien *de los demás*, excluido el propio agente, mientras que la benevolencia se dirige al bien *de todos*, incluyendo al agente como uno más. En los autores que vamos a estudiar unas veces se distinguen con claridad y otras no.

<sup>26</sup> Cfr., por ejemplo, CARRASCO BARRAZA, María Alejandra, *o. c.*, pp. 145-6. En todo caso, pensamos que dicho hedonismo psicologista es más explícito en Bentham, que comienza el primer capítulo de su *Introduction* afirmando que «la naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: ‘el dolor’ y ‘el placer’. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y *determinan* lo que haremos» (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], New York, Oxford University Press, 1996, I, 1, p. 11. Cursivas nuestras). Citaremos como *IPML*, seguido del número de capítulo, párrafo y página, tomando —salvo indicación en contrario— la traducción castellana de Gonzalo Hernández Ortega y Montserrat Vancells publicada en *Bentham. Antología*, editada por Josep M. COLOMER en Península, Barcelona, 1991.

Se trataría de un bien o un mal relativos. Sin embargo, a veces se califica al eudemonismo aristotélico como *naturalismo* en el sentido de que deriva las “reglas de moralidad” a partir de la *naturaleza* humana. La ética se refiere entonces al perfeccionamiento de tal naturaleza o esencia, por lo que la bondad de los actos humanos se juzga a partir de su congruencia con ella. Sólo teniendo en cuenta esta acepción de naturalismo podría explicarse que se haya afirmado que «la formulación del principio de utilidad por Jeremy Bentham constituye, pues, un profundo rechazo del naturalismo»<sup>27</sup>.

De Jeremy Bentham (1748-1832) podría decirse que fue más un reformador social que un filósofo moral. Acaso estuvo más preocupado por el orden y buen funcionamiento de la sociedad que por la moralidad de las personas, más por influir en la conducta de los individuos que por formular juicios sobre ella. Nacido en Londres, niño prodigio —empezó a estudiar latín a los tres años—, después de pasar por la Westminster School y la Universidad de Oxford, su padre le dirigió hacia el ejercicio de la abogacía. Sin embargo, «se dedicó no a ejercer como abogado sino a escribir acerca de la ley, y no a escribir acerca de la ley tal como era sino acerca de la ley tal como debería ser»<sup>28</sup>. Pasando a menudo por ser el primer formulador del *principio de utilidad*<sup>29</sup>, en realidad lo que hizo fue interpretarlo y aplicarlo explícita y universalmente como principio básico de la moral y la legislación.

Dicho principio lo formula así al comienzo de su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: «Por principio de la utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea cual sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esa felicidad. Digo cualquier acción, sea la que sea, y por lo tanto no se trata sólo de cualquier acción de un individuo privado sino también de cualquier medida de gobierno»<sup>30</sup>. Posteriormente, en una nota a la edición de 1822, expresó su descontento con la palabra Utilidad, al no estar manifiestamente conectada con la noción de maximizar el placer o la *felicidad*, y prefirió denominarlo “principio de la mayor felicidad”. Por otro lado, la palabra

---

<sup>27</sup> COLOMER, J. M., *o. c.*, Introducción, p. 11. De no entenderse así, la afirmación de Colomer nos resulta poco menos que sorprendente. Tal vez podría pensarse que Colomer quiere referirse a que la doctrina de Bentham es ya una doctrina normativa, esto es, una teoría de la *justificación* moral, frente a naturalismos como el de Hume, que serían teorías meramente *explicativas* de la conducta. Pero el propio Colomer reconoce la dependencia de Bentham respecto del enfoque metodológico de Hume. Pensamos más bien que en el planteamiento de Colomer subyace la interpretación de Hume —y, consecuentemente, de Bentham— como *no naturalista*, conforme a la interpretación *estándar* del “*is-ought passage*” (que “no se puede derivar el *deber* del *ser*”). Para esta cuestión nos remitimos a nuestro breve análisis de dicho pasaje humeano (cfr. *infra*, pp. 259ss).

<sup>28</sup> DINWIDDY, John, *Bentham*, Alianza, Madrid, 1995, p. 13.

<sup>29</sup> Abordamos la cuestión acerca del origen de este principio en el capítulo dedicado a Hutcheson (cfr. *infra* pp. 223 y ss).

<sup>30</sup> *IPML*, I, 2, pp. 11-12. Cursiva nuestra.

felicidad tampoco terminó de convencerle en algunos casos, dado su carácter tal vez utópico, y muchas veces lo sustituye por otra más modesta: “bienestar [*well-being*]”<sup>31</sup>.

¿Qué hay que entender entonces por “utilidad”? «Por *utilidad* se entiende la *propiedad de cualquier objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad* (todo lo cual en este caso es lo mismo) o (lo que también es lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la infelicidad de aquel cuyo interés se considera; si es la comunidad en general, la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo»<sup>32</sup>. Ahora bien, enseguida se nos aclara que la felicidad o interés de la comunidad, al no ser ésta otra cosa que la suma de los individuos que la componen, se identifica con la suma de los intereses de los individuos<sup>33</sup>.

#### A.1.1. La obligación moral

Bentham interpretaba que la ética tradicional, al proponer unas obligaciones o deberes contrariaba los más genuinos intereses de los individuos. De hecho, como hemos afirmado más arriba, pensamos que lo más característico del utilitarismo es la propuesta de una moralidad donde la obligación o el deber consistan en la promoción de dichos intereses, entendidos estos como el mayor placer y el menor dolor que sea posible alcanzar<sup>34</sup>.

En síntesis, Bentham consideró que la obligación moral puede presentarse de tres maneras, según el principio que le sirva de fundamento: el principio del *ascetismo*, el principio del *ipsedixitismo* (de *ipse dixit*, “lo ha dicho uno mismo”), o de la simpatía y la antipatía, y el principio de *utilidad*.

---

<sup>31</sup> En su obra póstuma *Deontología*, dirá: «Nunca resultaría igualmente apta para nuestros fines la palabra “felicidad” como sustitutiva de *bienestar*, pues la felicidad no sólo parece conjurar el dolor en cualquiera de sus formas, sino que, por decirlo de manera inteligible, hace que cualesquiera que sean los placeres experimentados, lo sean en sumo grado, casi superlativo. Pocos hombres encontraríamos, comparativamente hablando, que durante un período determinado, considerando la vida en su totalidad, no hayan disfrutado en mayor o menor medida de bienestar; pero muchos menos, casi ninguno, que durante un período equivalente haya estado en posesión y disfrute de la *felicidad* tal como antes la describíamos» (*Deontology, together with A table of the springs of action and The article on Utilitarianism*, edited by Annon Goldworth, Oxford: Clarendon Press, 1992, I.3, p. 130. Sobre la traducción, cfr. nota 26).

<sup>32</sup> *IPML*, I, 3, p. 12. Cursiva nuestra.

<sup>33</sup> «¿Qué es entonces el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que la componen. Es en vano hablar del interés de la comunidad si no se comprende cuál es el interés del individuo». Y nuevamente el principio hedonista: «Se dice que algo estimula el interés, o que es *por* el interés de un individuo, cuando tiende a aumentar la suma total de sus placeres; o, lo que es lo mismo, disminuye la suma total de sus dolores» (*Ibid.* I, 4-5, p. 12).

<sup>34</sup> Así, el título completo de la *Deontology*, es éste: «*Deontología, o cómo se facilita la Moralidad al demostrar que en el transcurso de la vida de las personas coinciden el deber con el interés bien entendido, la felicidad con la virtud, así como la prudencia —tanto la prudencia egoísta como la altruista— con la benevolencia efectiva*».

1) *Principio del ascetismo*

Este principio vendría a ser el contrario al de utilidad y Bentham lo concibe intrínsecamente ligado a la religión: «Por principio del ascetismo entiendo aquel principio que, como el principio de la utilidad, aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con la tendencia que parece tener a aumentar o disminuir la felicidad del individuo de cuyo interés se trata; *pero de una manera inversa*: aprobando acciones en tanto que tienden a disminuir su felicidad y desaprobandando acciones en tanto que tienden a aumentarla»<sup>35</sup>. Este principio moral procede, según Bentham, de la religión mal aplicada. Ahora bien, la religión sólo se aplica bien cuando se atiene al principio de utilidad. Pero éste hace innecesaria a la religión<sup>36</sup>. Por consiguiente, lo propio de la religión ha sido imponer a los hombres, siguiendo el principio del ascetismo, obligaciones morales que impiden su felicidad y causan su desgracia<sup>37</sup>.

Por lo demás, Bentham considera que el principio del ascetismo no puede ser coherentemente seguido por ninguna criatura viviente, mientras que el principio de utilidad «puede ser coherentemente seguido; y no es más que tautología decir que cuanto más coherentemente sea seguido, mejor será siempre para la humanidad»<sup>38</sup>.

2) *Principio del “ipsedixitismo”*

Según Bentham, la utilización de los conceptos de “obligación”, “deber” y “no deber”, esconden habitualmente la mera aprobación o desaprobación de algo por parte de quienes exhortan a otros para cumplir una obligación. «Debes actuar de esta manera; no debes actuar de aquella otra. Ejercer así el oficio de moralista no requiere más que la repetición de estas dos expresiones, acoplándolas a la descripción de la clase de acciones que son, o se pretende que sea, las que la voluntad del escritor desea ver ejecutadas o no ejecutadas»<sup>39</sup>. Para ello, los moralistas han requerido revestirse de una severidad

---

<sup>35</sup> *IPML*, II, 3, pp. 17-18. Cursiva nuestra.

<sup>36</sup> «La religión se aplica mal —¡cómo podría ser de otro modo!— en la medida en que se aplica al terreno moral. Si se aplica conforme al principio de utilidad, es innecesaria e inútil; aplicada en oposición a él —el único guardián de la felicidad temporal—, es pernicioso» (*Deontology*, I.10, p. 166).

<sup>37</sup> «Bajo la guía de la religión, los hombres se han fabricado un ser todopoderoso que se deleita con la desgracia humana y que, para impedir que nadie escape a cualquier desgracia que pueda amenazarle en esta vida, ha resuelto, para el caso de que tal escapatoria tuviese éxito, hundirlo en una desgracia infinitamente mayor en la otra vida» (*Deontology*, I.3, p. 131). Como puede verse, Bentham presenta una idea de la religión un tanto maniquea e incluso caricaturesca —influido tal vez por las ideas puritanas— diseñando este principio del ascetismo de un modo cuando menos exagerado.

<sup>38</sup> *IPML*, II, 10, p. 21. En tanto que Bentham interpreta que el principio del ascetismo es en el fondo el principio de la utilidad mal aplicado, dirá: «Dejemos que una décima parte de los habitantes de la tierra lo sigan coherentemente, y acabarán transformándola en un infierno» (*Ibid.*).

<sup>39</sup> *Deontology*, II.1, ii, p. 252.

que infunda respeto, y de este modo no tener necesidad de ofrecer razones de por qué algo debe hacerse<sup>40</sup>. Y así es cómo «sin razón y casi sin reflexión, haciendo de las timoratas palabras *deber* y *no deber* su instrumento, prosigue enjaretando órdenes y prohibiciones y poniendo a la humanidad cadenas y grilletes ficticios y metafísicos, mas no por ello menos pesados y dolorosos»<sup>41</sup>.

En esta crítica a la ética “tradicional” y al uso habitual —tanto consuetudinario como por parte de los tratadistas morales— de los términos “deber”, “no deber” y “obligación”<sup>42</sup>, se echa de ver una similitud con el voluntarismo de Nietzsche, llegando a afirmar Bentham que «estas palabras —permitidme que las utilice por una sola vez— deberían ser desterradas del vocabulario propio de la Ética»<sup>43</sup>. Pero, de la misma manera que el “desenmascaramiento” que Nietzsche pretendió hacer de la Ética puede verse más bien como un desenmascaramiento de la Ética que le precedía (pero no de la Ética en sí<sup>44</sup>), este cuestionamiento benthamiano de la obligación moral puede verse como un “poner en evidencia” la vaciedad de tal concepto dentro de la tradición en que Bentham se ve inmerso, pero no del concepto de obligación moral (o deber) considerado en sí mismo. A diferencia (y a semejanza, pues Nietzsche también propone una suerte de “deber”: la moral de señores) del filósofo alemán, Bentham pretende, como vamos a ver, reformular el concepto, en este caso para dotarlo de justificación “racional”.

En cualquier caso, lo propio del principio de la simpatía y la antipatía, o del *ipse-dixitismo*, es que «aprueba o desaprueba ciertas acciones no en base a su tendencia a aumentar la felicidad, ni tan sólo en base a su tendencia a disminuir la felicidad del grupo de cuyo interés se trata, sino simplemente porque un hombre se encuentra dispuesto a aprobarlas o desaprobarlas, sosteniendo que esta aprobación o desaprobación es una

---

<sup>40</sup> «Decir *debe hacerse* es extremadamente fácil, se dice con la misma facilidad con que las letras que componen “deber”, fluyen de la pluma, pero decir *por qué se debe* resultará comparativamente difícil y, en muchos casos, imposible (...). Basta con la palabra “deber” para hacerse una idea de la pauta de conducta que alguien pretende recomendar. Del mismo modo que “no deber” nos marca la pauta contraria. La observación, la investigación, la reflexión y tantas otras operaciones mentales se consideran tan superfluas como tediosas. Mientras el *ipse dixit* de alguien pase por argumento, huelga cualquier otro» (*Ibid.*, p. 253, 254-5). Por eso lo denomina Bentham principio del *ipse-dixitismo*, porque fundamenta el deber en su mera formulación por parte del sujeto que lo propone: «“Tu deber es hacer esto y aquello, tu deber es abstenerse de hacer esto y lo de más allá”. Ésta es la tendencia que muestra el autor, y a fe que con gusto. “¿De dónde resulta que mi deber es hacer esto y aquello?” Plantead esta pregunta al autor y os responderá, si lo hace sincera y explícitamente: “Porque yo así lo declaro; porque es mi opinión y por tanto mi voluntad”. “De acuerdo, pero supongamos que mi conducta no se conforma a tu voluntad. ¿Qué ocurrirá entonces?” “Oh, harás muy mal”, es decir, “Declaro desaprobada tu conducta, desaprobación que confío en que compartan otros”» (*Ibid.*, I.12, p. 175).

<sup>41</sup> *Ibid.*, II.1, p. 254.

<sup>42</sup> Bentham entiende que la “obligación” puede ser tanto positiva como negativa. La primera sería un cuasi-sinónimo de “deber” [*ought*], la segunda de “no deber” [*ought not*] (Cfr. *Deontology*, I.15, pp. 206-7).

<sup>43</sup> *Ibid.*, II.1. Es interesante constatar que ésta afirmación de Bentham es precisamente la tesis que defiende Elizabeth Anscombe en su famoso artículo “Modern moral philosophy” (cfr. *supra*, nota 99, e *infra*, pp. 70-73). Y es que Bentham estaría dentro de esa tradición moral que habría pervertido la Ética, en la cual la acción *correcta* termina definiéndose como aquella que produce las mejores consecuencias.

<sup>44</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, capítulo 9.

razón suficiente por sí misma, y rechazando la necesidad de considerar ninguna base extrínseca»<sup>45</sup>. Pero, para Bentham, cabrá hablar en cierto sentido de obligaciones o deberes apelando a una “base extrínseca”, a un patrón externo, que no es otro que la utilidad.

### 3) Principio de la utilidad

La obligación sólo tiene sentido, según Bentham, cuando descansa sobre el principio de utilidad. Se hace necesaria, entonces, una reinterpretación de los deberes u obligaciones morales: «Respecto de una acción que es conforme al principio de la utilidad siempre se puede decir, o bien que se debe realizar, o al menos que no es una acción que se debe dejar de realizar. También se puede decir que es correcto que se realice o, al menos, que no es incorrecto que se realice; que es una acción correcta o, al menos, que no es una acción incorrecta. Interpretadas de esta forma, las palabras “debe”, “correcto” e “incorrecto” y otras de esta índole tienen un significado, mientras que de otra forma no tienen ninguno»<sup>46</sup>.

En concreto, el estatus que Bentham otorga a la “obligación” es el de una *entidad ficticia*<sup>47</sup>. En ello no ha de verse necesariamente un sentido peyorativo. Entre las entidades ficticias —sin referente empírico— están las de la ética y la política en general, que tienden a producir confusión. Por eso, para definir determinadas entidades ficticias (como la “obligación”) emplea el método de la *paráfrasis*, en el cual se termina apelando a una entidad *real*. En este caso, apelará a las *sensaciones* empíricas que pueden ser experimentadas por los individuos. De este modo, la obligación está ligada a la *sanción* —en sentido amplio— que lleva aparejada su no cumplimiento<sup>48</sup>. Existe la obligación de rea-

---

<sup>45</sup> *IPML*, II, 11, p. 25. «[Según este principio] sólo es necesario aconsejarse con los propios sentimientos: todo aquello que uno tenga propensión a condenar, está mal por esta razón» (*Ibid.*, 13, p. 25).

<sup>46</sup> *IPML*, I, 10, p. 13. Como luego veremos, aquí da la impresión de que Bentham no propone un utilitarismo sobreexigente, que no deje lugar para la supererogación, es decir, la posibilidad de hacer más de lo debido.

<sup>47</sup> «*Obligación* es una especie de entidad ficticia perteneciente al terreno de la ley y de la deontología» (*Deontology*, I.11, p. 171). La ontología benthamiana distingue entre entidades *reales* y *ficticias*. El campo que abarca el concepto de “real” ha de entenderse desde una perspectiva empirista: objetos materiales, percepciones (tanto las impresiones sensibles como las ideas derivadas de ellas)... Para una explicación de lo que Bentham entendió por entidades *ficticias*, puede verse DINWIDDY, J., *o. c.*, pp. 61-63.

<sup>48</sup> «Afirmar que una persona estaba “bajo una obligación” de hacer algo, sólo tenía significado si uno podía traducir esto en un enunciado en el que en el caso de no cumplir con la obligación uno era susceptible de experimentar una *sensación* en la forma de dolor o pérdida de placer. Tales dolores podían derivarse de cualquiera de las “sanciones” enumeradas por Bentham en su análisis de la motivación. En el caso de una obligación moral, por ejemplo, los dolores susceptibles de ser sufridos se derivarían de la sanción popular o moral: en otras palabras, tomarían la forma de las “diversas mortificaciones que resultasen de la mala voluntad de... la comunidad en general” o de tales miembros de la comunidad con la que se diese el caso de que estuviere conectado el individuo en cuestión» (DINWIDDY, John, *o. c.*, pp. 64-5).

Bentham señala cuatro tipos de sanciones o fuentes de dolor y de placer: «Hay cuatro fuentes distinguibles de las que acostumbran a surgir el placer y el dolor; consideradas separadamente, se pueden denominar: *física*, *política*, *moral* y *religiosa*, y puesto que los placeres y dolores que pertenecen a cada una de ellas son capaces de dar una fuerza de obligatoriedad a cualquier ley o regla de conducta, se pueden denominar todas ellas *sanciones*» (*IPML*, III, 2, p. 34). En la Deontología introduce una quinta, la

lizar una acción porque es del interés del individuo hacerlo<sup>49</sup>. Y lo es porque de su realización o no, se siguen unas consecuencias para el individuo evaluables en términos de bienestar o malestar. Por lo tanto, Bentham entiende que el concepto de obligación sólo adquiere sentido si se vincula con la *motivación*:

«Es en este sentido en el que ha sido formada la entidad ficticia que tiene como signo visible la palabra ‘obligación’. ‘Obligación’, de la palabra latina *obligo*, obligar, atar: un término a cuyo uso se le ha atribuido tanta importancia y sobre el cual se ha echado tal nube de oscuridad, que se ha empleado —en vano— una obra entera, componiendo un volumen en octavo, en el esfuerzo por disiparla. Cualquiera que desee disiparla debe apelar al principio de utilidad y, desde el sistema prescrito por ese principio, recurrir a la palabra ‘motivo’»<sup>50</sup>.

En definitiva, Bentham cree que el término “obligación” está revestido de una oscura retórica de la que debe ser despojado. «La moral tradicional estaba, a su entender, llena de superstición; hasta que no entendimos que los únicos motivos de la acción humana son la atracción hacia el placer y la aversión al dolor no pudimos expresar los principios de una moral ilustrada, a la que proveen de *telos* la búsqueda de un máximo de placer y de la ausencia de dolor»<sup>51</sup>. La obligación sólo puede adquirir sentido en función de su utilidad, es decir, si el curso de acción que establece “tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual en este caso es lo mismo) o (lo que también es lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la infelicidad de aquel cuyo interés se considera; si es la comunidad en general, la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo”. La utilidad marca la pauta de una obligación. Pero puesto que aquella puede referirse a uno mismo o a la comunidad

---

simpatética o social (cfr. I.15, p. 197), referida más al hecho de que sufrimos con el sufrimiento de nuestros semejantes, que al hecho del agrado por sus placeres. Esta *sanción* de la *simpatía* contribuye a una mayor consecución de felicidad total, pero no parece que deje de ser una motivación egoísta.

Debemos hacer dos precisiones. En primer lugar, no se trata de sanciones totalmente independientes; por ejemplo, la *física* estaría presente en todas las demás. En segundo lugar, la obligación *moral* (o *popular*) que se corresponde con la sanción *moral* (que señala Dinwiddy en la presente nota) no es exactamente la obligación moral (o ética) en sentido propio, sino que Bentham se refiere con ella a una especie de obligación social derivada de la *opinión pública* (cfr. *IPML*, III, 5, nota, p. 35), que recuerda a la obligación moral en Locke (cfr. *infra*, p. 100, nota 38). Pero para el utilitarismo, incluido el de Bentham, toda acción humana es susceptible de valoración moral en relación con su contribución a la suma total de felicidad humana (cfr. *Deontology*, I.2, p. 125).

<sup>49</sup> «Que, a efectos prácticos, nunca será deber del hombre hacer lo que no es de su interés, y que, consecuentemente, todas las leyes, en cuanto tienen por objeto procurar la felicidad de aquellos a quienes afectan, deben esforzarse en conseguir que resulte de interés para el hombre hacer precisamente aquello que señalan como su deber, consiguiendo de este modo que ambos, interés y deber, coincidan» (*Deontology*, I.1, p. 121).

<sup>50</sup> *Deontology*, I.15, p. 207. Traducción nuestra. Al parecer (cfr. nota del editor) Bentham se refiere a un “breve tratado sobre la obligación” publicado (como las propias obras tempranas de Bentham) por Thomas Payne, pero tal obra no ha sido identificada. Bentham se sitúa aquí de pleno entre aquellos moralistas para los que la obligación, incluso *moral*, carece de sentido si no está vinculada con una motivación natural interna al agente (cfr. *supra*, nota 6). Dicha posición fue preparada por los moralistas británicos que estudiaremos en los siguientes capítulos.

<sup>51</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p. 88.

en general, diríamos que el individuo quedaría sometido a dos grados de obligaciones: las que se refieren a su propio interés y las que se refieren al interés de los demás.

Ahora bien, respecto de aquellas acciones que se refieren *directamente* al propio interés no decimos propiamente que estamos obligados, salvo por nuestra propia inclinación natural. En todo caso estaríamos hablando de una obligación *natural*, no *moral*. Sería un tanto extraño decir: “tengo la obligación moral (el deber) de satisfacer mis deseos”, pues ello sería algo a lo que voy a tender de modo natural. En todo caso, me veré “obligado” —pero no *moralmente*— a discernir de qué manera puedo conseguirlo. Esto es lo que Bentham va a denominar los “dictados de la prudencia egoísta (o que mira al interés propio [*self-regarding prudence*])”.

En cuanto a aquellas acciones que se refieren al interés de los demás, resta por aclarar qué motivación puede llevarle a alguien a promover el interés ajeno. Tal promoción se llevaría a cabo bajo la guía de la prudencia altruista (o que mira al interés ajeno [*extra-regarding prudence*]) y la benevolencia. La dificultad estriba en diferenciar entre ambas, y distinguirlas a su vez de la prudencia egoísta. Por ello es necesario detenerse en la caracterización que Bentham hace de estas virtudes.

#### A.1.2. *Prudencia egoísta, prudencia altruista y benevolencia*

Recordemos que para Bentham la virtud se define conforme al principio de utilidad, es decir, son virtudes las cualidades humanas que tienden a promover la felicidad o el bienestar (propio y ajeno), en la medida en que «todo aquello que es considerado valioso, últimamente y por sí mismo, es la felicidad»<sup>52</sup>. Pues bien, estima Bentham que todas las virtudes pueden ser reducidas a dos: la prudencia y la benevolencia<sup>53</sup>. De entrada, formaría parte de la prudencia todo aquello que conduzca a la propia felicidad

---

<sup>52</sup> *Deontology*, I.1, p. 122. En esta concepción de la virtud en función de su utilidad, estaría siguiendo a Hume, como él mismo reconoce (cfr. *A Fragment on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, nota al cap. I, § 36; traducción castellana: *Un fragmento sobre el gobierno*, estudio preliminar, trad. y notas de Enrique Bocardo Crespo, Tecnos, Madrid, 2003).

<sup>53</sup> «All Virtues may, with propriety and in respect of clearness with great advantage, be considered as modifications of two all comprehensive ones, to wit: prudence and benevolence» (*Deontology*, I.1, p. 122). Como iremos viendo, esta concepción de las virtudes cristaliza porque, como comenta acertadamente MacIntyre, «en los siglos XVII y XVIII la moral llegó a ser entendida, por lo general, como una oferta de solución a los problemas planteados por el egoísmo humano, y el contenido de la moralidad llegó a ser identificado con el altruismo. En el mismo período se comenzó a pensar en los hombres como egoístas por naturaleza en cierta medida peligrosa; y cuando pensamos que la humanidad es por naturaleza peligrosamente egoísta, el altruismo se hace a la vez socialmente necesario y aparentemente imposible y, cuando se da, inexplicable». En cambio, «en la opinión aristotélica tradicional no existen tales problemas. Lo que me enseña la educación en las virtudes es que mi bien como hombre es el mismo que el bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad humana. No puedo perseguir mi bien de ninguna manera que sea necesariamente antagónica del tuyo, porque *el bien* no es ni peculiarmente mío ni tuyo, ni lo bueno es propiedad privada. De aquí la definición aristotélica de amistad, la forma fundamental de relación humana, en términos de bienes que se comparten» (*Tras la virtud*, p. 281).

(siempre que tal sea su objeto y efecto); y de la benevolencia, aquello que conduzca a la felicidad de los demás (siempre que tal sea su objeto y efecto). Pero en el primer caso —el de la prudencia— puede ocurrir: o que no se vea afectada de modo inmediato la felicidad de otra persona que no sea el propio agente, o que sí se vea afectada. Por eso distingue Bentham entre “prudencia puramente egoísta [*purely self-regarding prudence*]” y “prudencia altruista [*extra-regarding prudence*]”.

Hagamos notar que en éste último caso la prudencia consiste en prever «hasta qué punto y en qué casos será conveniente para el interés egoísta tomar en consideración el interés ajeno y sacrificarle una porción correspondiente del propio; y, (...) una vez que se ha puesto en los intereses de los demás la misma solicitud que demanda el interés propio, qué línea de conducta será la que mejor atienda al interés particular y *egoísta*; y, en la medida en que la consideración del interés propio, general y último, permita alcanzar el interés particular e inmediato a expensas del ajeno, qué línea de conducta es la que mejor se acomoda a este propósito»<sup>54</sup>. En el fondo se trata de mirar por no dañar a los demás, en la medida en que hacer esto último sería peor para mí. Por lo tanto, el altruismo de este segundo tipo de prudencia no deja de ser un tanto peculiar. Entonces, parecería que el actuar desinteresado cayera en el ámbito de la benevolencia (una búsqueda del mayor bien total), pero la cuestión resulta un tanto oscura. Intentemos aclararla a partir del siguiente texto:

«Esta obra [*Deontología*] tiene por objeto señalar a cada hombre, en cada caso, qué línea de conducta promete en mayor grado conducirle a esa felicidad: a la suya propia, *en primer y último lugar*; a la de otros, no más allá de en lo que se promueva la propia felicidad al promover la ajena, de en lo que el propio interés coincida con el de los demás, pues, como se verá, en cuanto al hombre considerado en general, no es posible ni globalmente deseable ir más lejos en la consideración de la felicidad ajena, aunque por otro lado —y se demostrará de varias maneras, más de las comúnmente reconocidas— la felicidad de cada cual se promueve en último extremo por una *consideración intermedia* que en la práctica aparece a favor de la felicidad ajena»<sup>55</sup>.

La benevolencia entonces no es otra cosa que un camino indirecto, una *consideración intermedia*, para la satisfacción del propio bienestar, que sería lo pretendido en *primer y último lugar*. Porque, en el fondo, la “benevolencia efectiva” es fuente de nue-

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 124. En el fondo, cualquier sacrificio del interés propio no es tal: «Se acepta comúnmente que el hombre ha de sacrificar su interés en aras del deber y se pondera cómo este hombre y aquél, en tan y en cual ocasión, sacrificaron sus intereses en favor de sus deberes; pero si consideramos ambos conceptos en su sentido más amplio, veremos que en el curso normal de la vida, el acto del sacrificio no es posible, ni siquiera deseable; que no puede tener lugar, y que si lo tuviera no incrementaría un ápice la suma total de la felicidad humana» (*Ibíd.*, p. 121).

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 123. Cursiva nuestra. Hemos modificado levemente la traducción de la edición de Colomer, en favor de una mayor literalidad y claridad.

vos placeres<sup>56</sup>, que no tendrían lugar sin ella. Veamos ahora la relación de todo esto con la obligación.

Bentham afirma que cuando se considera el mantenimiento de una conducta que mira al interés ajeno, y que es requerida para que uno sea llamado virtuoso, pueden suceder dos cosas: que tenga alguna *obligación* de mantenerla, o que no. En el primer caso, la virtud se llama “integridad” [*probity*], en el segundo, “beneficencia”<sup>57</sup>. La beneficencia viene a ser la benevolencia cuando ésta es efectiva<sup>58</sup>. Según esto, la beneficencia no parece constituir una obligación. Sin embargo, Bentham añade que «“justicia” es el nombre aplicado a la beneficencia cuyo ejercicio constituye una obligación»<sup>59</sup>, es decir, que hay actos de beneficencia cuyo ejercicio sí constituye una obligación y actos que no. La aparente contradicción de Bentham en el uso de los términos puede ser salvada entendiendo que lo quiere decir es que la beneficencia en sentido amplio no es obligatoria, sino sólo en algunos casos. ¿Cuáles son esos casos? Cuando lo demanda la justicia. Y, ¿cuándo lo demanda la justicia, o —utilizando también los términos de Bentham— cuándo uno dejaría de ser “íntegro” por incumplir una obligación? Parece que la respuesta ha de hacerse en los mismos términos en que la desarrolló Hume, es decir, que hay obligaciones de justicia allí donde ciertas renunciaciones a la satisfacción del interés personal son mejor para todos. Lo veremos en el capítulo dedicado a Hume.

En todo caso, podemos hablar de deberes u obligaciones cuando se “sacrifica” el interés propio en favor del interés ajeno, aunque ya hemos visto que no se trata de un auténtico sacrificio del interés propio<sup>60</sup>. Esto es así precisamente porque se hace en función de un bien mayor —se está dispuesto a renunciar a un bien menor propio para promover un bien mayor general—, pero el individuo no lo percibirá como *mayor* si no se le muestra que él va a salir también beneficiado<sup>61</sup>. Tal y como Bentham lo plantea, no parece que haya diferencia entonces entre la obligación natural o *interesada*, y la obli-

---

<sup>56</sup> Cfr. *Ibíd.*, II.1, iii, pp. 255-7, y II.4, pp. 278-81.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibíd.*, I.7, p. 154.

<sup>58</sup> «Ser benevolente es algo que está al alcance de cualquiera, pero no así ser benéfico. “Benevolencia” es una palabra que se emplea para describir el deseo de ejercer la virtud de la beneficencia, la cual cuando se ejerce en determinadas circunstancias recibe el nombre de “justicia”» (*Ibíd.*, I.2, p. 127).

<sup>59</sup> *Ibíd.*

<sup>60</sup> Cfr. nota 54.

<sup>61</sup> «En las obras que existen sobre este tema, la práctica general, cuando no universal, ha sido dedicarse desde el principio al fin a establecer lo que, según el autor de turno, constituye el deber del individuo en cada caso u ocasión; su deber, pero sin referencia explícita o directa, sin ninguna referencia, a su interés. *Aun cuando no pueda afirmarse como cierto que lo que no es de interés para el hombre tampoco constituye su deber, sí puede afirmarse que, a menos que a sus ojos, en el momento de emprender la acción, ésta aparezca como de su interés, será vano decirle que es su deber esforzarse en representárselo como tal*» (*Deontology*, I.12, pp. 174-5). En el manuscrito original, Bentham había puesto entre paréntesis para una posible omisión la parte que hemos subrayado, añadiendo el final “to say that it is his duty is but idle talk”, probablemente para evitar la salvedad «aun cuando no pueda afirmarse como cierto que lo que no es de interés para el hombre tampoco constituye su deber». En otras palabras, interpretamos que, en una primera redacción Bentham no quería ser tan categórico (dejaría lugar para deberes u obligaciones que no coinciden con los propios intereses), para después eliminar tal posibilidad.

gación moral, en cuya distinción se vieron empeñados los autores de la segunda parte de nuestro estudio.

### A.1.3. Motivación e intención

En esta tradición de pensadores, la distinción entre motivo e intención es un tema clásico, y no por ello menos confuso. Es frecuente que cuando uno de estos autores intenta aclararlo introduzca todavía mayor confusión<sup>62</sup>. Sin entrar ahora en demasiadas complicaciones, dejemos claro que para Bentham la bondad o maldad de las acciones depende de un criterio objetivo (su utilidad) y no simplemente del motivo que las determina. Sólo es necesario que aquello que se hace tienda a promover el bienestar. Esto es lo que se prueba de la acción.

«Hay dos cosas que se pueden confundir muy fácilmente, pero que nos interesa distinguir con cuidado: el motivo o la causa, que cuando operan sobre la mente de un individuo producen un acto cualquiera, y la base o la razón que autoriza a un legislador, o a otro espectador, a contemplar este acto con una mirada de aprobación»<sup>63</sup>

La motivación subjetiva puede ser diversa pero, concibiendo ésta como necesariamente ligada a experimentar un placer o evitar un dolor, difícilmente cabría hablar *a priori* de una mala motivación. No importa tanto lo que nos ha movido a un determinado curso de acción, como lo que esa acción produce. Una acción, dice Bentham, puede haber estado causada (motivada) por simpatía o por antipatía (en palabras de los autores que le precedieron, por benevolencia o amor propio). En cualquiera de los dos casos, si los efectos han sido buenos (de acuerdo con el principio de utilidad), la acción es plausible y, en ese sentido, la base motivacional no puede ser reprochable, porque «la única base correcta de una acción que puede subsistir es, después de todo, la consideración de la utilidad, que si es un principio de acción y de aprobación correcto en un caso, también lo es en cualquier otro»<sup>64</sup>. No ocurriría así con la motivación, pues la misma motivación unas veces puede tener efectos positivos y otras no.

Sin embargo, Bentham introduce una sugerencia. Aunque el sentimiento de antipatía haya resultado la base para una acción justa (útil), la experiencia nos dice que frecuentemente produce los peores efectos. Esto parece aconsejar cultivar en el carácter unos sentimientos de simpatía o benevolencia universal<sup>65</sup>. De este modo, se incoa lo que

---

<sup>62</sup> Cfr. p. 62 (Mill) y nota 122 (Sidgwick).

<sup>63</sup> *IPML*, II, 19, p. 32. Para una comparación con Hutcheson y Hume, cfr. *infra*, pp. 276-280.

<sup>64</sup> *Ibid.* Cursiva nuestra.

<sup>65</sup> «De la benevolencia universal, (...) puede decirse que, en lo que respecta a los hechos, y hasta un cierto grado, es una causa natural de acción. En lo que respecta al derecho, puede afirmarse con razón que es, en conjunto, causa adecuada para la acción» (*Deontology*, I.2, p. 129. Modificamos levemente la traducción editada por Colomer). Es, en conjunto, causa adecuada para la acción porque *tiende* a producir un mejor efecto que su no posesión. El valor (positivo) de los sentimientos de benevolencia es esencialmente *instrumental*.

posteriormente se conocerá como utilitarismo-consecuencialismo de los motivos<sup>66</sup>.

#### A.1.4. *Función del moralista práctico. “Utilitarismo colonial”*

Si, como afirma Bentham, «valiéndonos de un cierto grado de experiencia, podemos afirmar con carácter de proposición general que cada hombre es mejor juez que los demás acerca de lo que conduce a su propio bienestar»<sup>67</sup>, debería dejarse que cada uno por sí mismo juzgara la línea de conducta a seguir en cada caso, «siendo desatino e impertinencia todo lo que haga o diga un tercero con vistas a dirigir su conducta»<sup>68</sup>. Esto haría totalmente superflua la existencia de una disciplina como la moral. En palabras de Bentham, “la función del moralista práctico” sería prescindible.

Sin embargo, la experiencia nos dice que no se consiguen los mejores resultados dejando que cada cual busque su interés “según Dios le dé a entender”. Hay muchas razones para que esto sea así. En primer lugar las propias pasiones, que suelen introducir una miopía que dificulta ver las cosas más allá de un corto plazo. En segundo lugar, el desconocimiento inadecuado del entorno y de las consecuencias efectivas —no tanto esperadas— de nuestros actos. Ello hace necesario la existencia de personas dotadas de la suficiente sagacidad como para ver la cuestión en términos de mayor globalidad e introducir un razonamiento calculador que descubra cuál es realmente la mejor —porque produce los mejores efectos— línea de conducta a seguir. Esta es la función del moralista práctico<sup>69</sup>.

De inmediato puede verse en qué términos se plantea el oficio propio del deontólogo: «en sí mismo no es ni más ni menos que el de *explorador*; un hombre que lanzado decididamente a la búsqueda de consecuencias, las consecuencias de una clase particular susceptibles de ser el resultado de una particular trayectoria, las despliega a la vista de quien esté dispuesto a aceptar sus servicios para que use de ellas»<sup>70</sup>. Con esta proposición abre Bentham la posibilidad de lo que se ha dado en llamar “utilitarismo col-

---

<sup>66</sup> Cfr. *infra*, p. 82.

<sup>67</sup> *Deontology*, I.3, p. 131.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, II.1, ii, p. 251.

<sup>69</sup> «¿Cuál es entonces la función propia del moralista práctico? Exponer ante los ojos de cada hombre, para que se sirva de él, un esquema de futuro probable más completo y ajustado que el que sin beneficiarse de esta sugerencia diseñarían para su uso los apetitos y pasiones humanas encendidos por la visión de placeres y dolores actuales o fugaces, ya que los hombres sufren en general las consecuencias de guiarse por sus apetitos y pasiones; ayudarle a reflexionar y a establecer comparaciones al calibrar correctamente el pasado, deducir inferencias y realizar cálculos y conjeturas en relación con el futuro; ayudarle a elegir primeramente los *fin* subordinados, es decir, particulares, y seguidamente los *medios* idóneos para alcanzar los placeres a que se aspira; en cuanto a los fines particulares, es decir, respecto del placer, a seleccionar las especies de placer que deben buscarse y a elegir las situaciones y momentos idóneos para cosecharlas; en cuanto al dolor, a seleccionar las especies de dolores que con mayor empeño deberían evitarse» (*Deontology*, II.1, ii, p. 251).

<sup>70</sup> *Ibíd.* En la descripción se percibe esa asimilación del quehacer de la ética al método y modos de la ciencia moderna, tan característico del consecuencialismo.

nial”<sup>71</sup>, que entrega el razonamiento moral en manos de expertos científicos cualificados y termina despojando al individuo corriente de responsabilidad moral.

#### A.1.5. Maximización y supererogación

Terminamos esta presentación de la concepción utilitarista de la obligación moral en Bentham, aludiendo a uno de los problemas más típicos —objeto de debate contemporáneo— que presentará tal concepción. Se trata de si el utilitarismo implica maximizar siempre la utilidad (es decir, elegir siempre la acción que produce los *mejores* efectos) o admite una versión menos exigente en la que sea suficiente con que la acción produzca un incremento de bienestar (sin que sea necesario que éste sea el mayor posible dadas las circunstancias), y, por lo tanto, quepa la posibilidad de supererogación (ir más allá del deber). En otros términos, si el utilitarismo interpreta que la acción correcta, en cada caso (aquella que maximiza el beneficio), es obligatoria, y por ende, que todo lo que no sea realizar dicha acción es incorrecto. En este planteamiento sobreexigente, no sería posible excederse por encima del deber ya que no puede haber nada por encima del deber (si lo hubiera, pasaría a ser un deber, puesto que no se admitiría que, pudiendo hacerse, se omitiera). Entonces, o bien no hay espacio para acciones santas o heroicas, o bien la santidad y la heroicidad se convierten en una obligación.

Actualmente, la mayoría de los utilitaristas o consecuencialistas, se decantan en favor de la posición maximizadora fuerte, con algunas excepciones —no exentas de serios problemas— como la propuesta de Slote de un “consecuencialismo de la satisfacción” [*satisficing consequentialism*]<sup>72</sup>. Nos parece que en el caso de Bentham, su posición, más o menos implícita, no avala *necesariamente* la tesis de la maximización<sup>73</sup>. Así al menos se desprendería de algunos de sus textos. Por ejemplo, cuando considera que no toda acción de beneficencia es obligatoria<sup>74</sup>, o cuando prefiere sustituir el ambicioso término “felicidad” por el más modesto de “bienestar”<sup>75</sup>. Lo mismo parece desprenderse de la relación que Bentham establece entre el deber y el principio de utilidad, aunque la formulación no excluye la lectura más exigente de la maximización: «Respecto de una acción que es conforme al principio de la utilidad siempre se puede decir, o bien que se debe realizar, o al menos que no es una acción que se debe dejar de realizar. También

---

<sup>71</sup> Cfr. GUTIÉRREZ, G., “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, pp. 158-9. En realidad, el “utilitarismo colonial” sería la situación en la que sólo una minoría dirigente e “ilustrada” se rige por los principios utilitaristas, mientras que la mayoría no lo hace. Será Sidgwick quien considerará explícitamente que, en aras de un mejor resultado, «pudiera ser deseable que el sentido común repudie las doctrinas que es conveniente reservar para una minoría ilustrada» (*The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981 [reproducción de la de Macmillan, London, 1907], p. 490).

<sup>72</sup> Cfr. *infra*, pp. 82-3.

<sup>73</sup> A pesar de su habitual adscripción al utilitarismo-consecuencialismo *del acto*, que sería la versión más sobreexigente de la teoría.

<sup>74</sup> Cfr. *Deontology*, I.2, p. 127, y I.7, p. 154.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibid.*, I.3, p. 130, citado en nota 31.

se puede decir que es correcto que se realice o, *al menos, que no es incorrecto que se realice*; que es una acción correcta o, *al menos, que no es una acción incorrecta*»<sup>76</sup>. Al decir que la acción conforme al principio de utilidad, *o bien se debe realizar, o al menos no es una acción incorrecta*, parece dejar un espacio para las acciones lícitas pero no necesariamente obligatorias.

## A.2. EL UTILITARISMO DE MILL

Nacido en Londres, John Stuart Mill (1806-1873), después de recibir una rigurosa educación por parte de su padre, James Mill —amigo y ferviente discípulo de Bentham—, se convirtió en el inmediato continuador más importante del utilitarismo, fundando en 1822 la *Sociedad Utilitaria*. Se ha repetido con frecuencia la mayor apertura del utilitarismo de Mill, aportando, por ejemplo, un concepto más flexible de placer frente a la psicología estrecha de Bentham, y una consideración más universalista de la felicidad<sup>77</sup>. Es probable que tal “apertura” se originara a partir de la ineficacia de la doctrina benthamiana para superar la depresión que sufrió entre 1826 y 1828<sup>78</sup>. En todo caso, lo que aquí nos interesa es presentar brevemente la constitución del consecuencialismo —incidiendo mayormente en el concepto de obligación— de modo que se haga más inteligible el estudio de sus antecedentes que vamos a llevar a cabo en los próximos capítulos. Por eso, no vamos a detenernos excesivamente en la exposición de la filosofía

---

<sup>76</sup> *IPML*, I, 10, p. 13. Cursivas nuestras.

<sup>77</sup> Si el hedonismo de Bentham era más bien de corte psicologista y egoísta, el de Mill va a ser un hedonismo universalista: «Los detractores del utilitarismo raras veces le hacen justicia y reconocen que la felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente» (*El Utilitarismo*, o. c., p. 62). Incluso va a admitir, aunque desaprobándola, la posibilidad de una motivación no hedonista (cfr. *ibíd.*, p. 60).

<sup>78</sup> Cfr. ANDERSON, E., “John Stuart Mill and experiments in living”, en *Ethics*, 102 (1991), pp. 4-26. La mejor fuente para la vida de Mill la constituye su propia *Autobiografía* (versión castellana: traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1986). El caso es que Mill confesó haber salido de su depresión leyendo poesía —especialmente de Wordsworth— y tal descubrimiento le habría llevado a reconocer la existencia de otros valores, fuentes de un tipo de placer “superior”, no fundado en asociaciones artificiales. Desde luego, Bentham no tenía un concepto especialmente alto del arte y la poesía. En carta a lord Holland definirá la poesía como “aquello en lo que las líneas no llegan al margen” (citado en DINWIDDY, J., o. c., p. 151), y también llegará a afirmar que “no hay mal gusto” (cfr. *Ibid.*), pues el único criterio es el placer subjetivo. Por lo demás, a la muerte de Bentham, Mill le dedicó una nota necrológica (“Obituary of Bentham”, en el *Examiner*, 10 de junio de 1832), y poco después una breve monografía (*Bentham*, 1838), donde se mezclan elogios encendidos a su persona y al lugar que ocupará su obra en la historia, junto con críticas no disimuladas a su rígida psicología de los sentimientos. Ambos escritos pueden verse recogidos en MILL, J. S., *Bentham*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1993.

de Mill<sup>79</sup>. Haremos hincapié en aquellos aspectos que son más relevantes para entender el tránsito desde Bentham hacia el consecuencialismo contemporáneo.

### A.2.1. El principio de utilidad en Mill

La herencia más propia que Mill recoge de Bentham es el principio de utilidad mismo. Él lo formula de la siguiente manera: «El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas [*right*] en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas [*wrong*] en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer»<sup>80</sup>. Hasta aquí la identificación con Bentham es total.

Sin embargo, la distinción explícita que hará Mill entre placeres “inferiores” y “superiores”<sup>81</sup> —en función de su diversa *cualidad*— suscitará la pregunta de si todos los factores de motivación son conmensurables. «Los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades. (...) No existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado en cuanto a placeres que a los de la pura sensación»<sup>82</sup>. Abrió así el camino a que la noción de utilidad fuera siendo despojada, presuntamente, de todo contenido psicológico, sustituyendo términos como “felicidad” o “placer” por otros menos comprometidos como el de “preferencias”<sup>83</sup>. En este sentido se podrá afir-

---

<sup>79</sup> Una buena exposición —y crítica— del utilitarismo de Mill como base del consecuencialismo contemporáneo se encuentra en el estudio de CARRASCO BARRAZA, María Alejandra, *Consecuencialismo. Por qué no*, o. c., especialmente pp. 23-133.

<sup>80</sup> *El Utilitarismo*, o. c., pp. 45-6.

<sup>81</sup> Cfr., por ejemplo, *Ibíd.*, pp.46-51. Un examen de esta distinción puede verse en STRASSER, “Mill’s Higher and Lower Pleasures Reexamined”, en *International Studies in Philosophy* (1985), pp. 51-72. Volveremos a ella al contrastarla con la posición de Hutcheson (cfr. *infra*, pp. 216-220).

<sup>82</sup> *El Utilitarismo*, p. 47.

<sup>83</sup> «Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace a un placer más valioso que a otro, simplemente en cuanto a placer, a no ser que sea su mayor cantidad, sólo existe una única posible respuesta. De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida *preferencia*, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable. Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo *prefieren*, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia» (*Ibíd.*, pp. 48-49. *Cursiva nuestra*). Si la mera preferencia es lo que determina la superioridad de un objeto posible de la acción, el criterio de decisión moral quedará constituido por la satisfacción de dicha preferencia. Ahora bien, Mill, como Hume, parece suponer que, de hecho, hay un modo de preferir más o menos co-

mar que el utilitarismo, después de sus primeras formulaciones teóricas por parte de Bentham, Mill o Sidgwick, «rompió con el psicologismo que aquejaba a la noción benthamiana de felicidad entendida como sensación placentera sustituyéndola por la de satisfacción de preferencias mensurables sobre una escala de utilidad. Al eliminar presupuestos epistemológicos y psicológicos caducos que no le eran consustanciales se manifiesta con mayor nitidez el núcleo consecuencialista de la teoría utilitaria»<sup>84</sup>. De ahí que en las últimas décadas, entre los autores que defienden esta línea de razonamiento moral, prácticamente haya sido abandonado el término “utilitarismo” en favor del más genérico “consecuencialismo”.

Por otra parte, el naturalismo de Mill se pone de manifiesto tanto en el criterio que propone para valorar los diversos placeres<sup>85</sup> como en la prueba que ofrece para el criterio de moralidad, estableciendo una deducción de lo que debe ser deseado a partir de lo que los hombres efectivamente desean. «El único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente. [Por lo tanto,] no puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad»<sup>86</sup>. Y, añade, si la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, la felicidad general es un bien para el conjunto de todas las personas. Esta última inferencia, criticada como “falacia de la composición”, permitiría eludir el egoísmo y defender un naturalismo hedonista universalista. En todo caso, Mill tiende a postular «una base sentimental natural para la moralidad utilitarista» en la medida en que «el deseo de estar unidos con nuestros semejantes (...) es un poderoso principio de la naturaleza humana»<sup>87</sup>, de manera que el deseo de la felicidad universal forma parte de nuestros deseos naturales. Además, siguiendo la recomendación benthamiana de “que cada individuo cuente como uno y nadie como más de uno”, los intereses de todos habrán de ser considerados por igual<sup>88</sup>.

---

mún. En la medida en que la experiencia ponga en entredicho esa propiedad fáctica, los subsiguientes autores consecuencialistas tendrán que proponer un modelo de razonamiento que asuma esa pluralidad de preferencias. La acción correcta es la que produce las mejores consecuencias, el mejor estado de cosas; pero como ese mejor estado de cosas no podrá ser evaluado con independencia de las preferencias, esas mejores consecuencias tendrán que determinarse, o mediante un promedio de las preferencias, o mediante un cálculo de qué curso de acción satisface (más) las preferencias de un *mayor número*. Cfr. nota 95.

<sup>84</sup> GUTIÉRREZ, G., “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, o. c., p. 141. Una síntesis de la historia de ese proceso puede verse en el ya citado artículo de Martin HOLLIS y Robert SUGDEN, “Rationality in action”.

<sup>85</sup> «De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, (...) ese es el placer más deseable» (*El Utilitarismo*, pp. 48-9).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 90. La primera inferencia es lo que se conoce, desde la célebre crítica de G. E. MOORE, como “falacia naturalista” (cfr. *Principia Ethica* [1903], Crítica, Barcelona, 2002, especialmente pp. 95-9 y 130-1). En la segunda inferencia está también contenida la “falacia de la composición”.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 83. En este sentido, el naturalismo de Mill es continuación del de los autores que estudiaremos con más detenimiento en los próximos capítulos.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 84. Cfr. también pp. 130-1.

A.2.2. La obligación moral

A lo largo de su obra *El Utilitarismo*, Mill repite una y otra vez que el fundamento de la obligación moral es la utilidad general, principio fontal de toda la moralidad, por cuanto establece el fin último —la felicidad de la humanidad— al cual todo lo demás queda subordinado<sup>89</sup>. Cuando se trata de calibrar la acción correcta, aquella que se tiene el deber de realizar, se tomarán en cuenta «solamente las consideraciones secas y duras de las *consecuencias* de las acciones»<sup>90</sup>. De este modo, el consecuencialismo se constituye como el rasgo más irrenunciable de la ética utilitarista.

a) Motivo e intención

Mill va a seguir a Bentham en la exclusión del motivo para la moralidad de una acción: «El motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente»<sup>91</sup>. Esta distinción no fue clara en los autores que estudiaremos en la segunda parte, que tienden a incluir la motivación en la moralidad de la acción. Para Mill, se tiene la obligación de promover el interés general, pero no la obligación de haber sido movidos *por* ello, pues «ningún sistema ético exige que el único motivo de nuestro actuar sea un sentimiento del deber»<sup>92</sup>. Puede haber una acción que responda a otros motivos —como el noventa y nueve por ciento de nuestras acciones, según Mill— y, sin embargo, sea correcta (siempre que sea conforme a la regla del deber, es decir, promueva la felicidad general). *Prima facie*, la cuestión parece haber sido dilucidada con claridad por parte de Mill. Sin embargo, podemos ver que no lo fue tanto.

Cuando Mill afirma que la moralidad depende enteramente de la *intención*, es decir, “lo que el agente quiere hacer”, la expresión es más ambigua de lo que parece. Para explicar lo que queremos decir, recordemos por un momento la terminología escolástica. En ella se establecían como fuentes de la moralidad, el *objeto*, el *fin* (o intención) y las *circunstancias*. En esta clasificación, el contenido de lo que el agente quiere hacer caía bajo la descripción del *objeto* moral, es decir, lo que se hace “intencionadamente” (también llamado *finis operis*). “Intencionadamente” no significa aquí más que saber lo

---

<sup>89</sup> Cfr., por ejemplo, pp. 40, 41 (donde viene a proponerlo como alternativa del imperativo categórico kantiano), 54, 74, 105-6, 126, 132.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 65. Cursiva nuestra.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 64. En la segunda edición (1864) Mill añadió una extensa nota, omitida en las restantes ediciones, para distinguir *motivo* e *intención*. «No hay cuestión que los pensadores utilitaristas (y Bentham de modo destacado) no se hayan esforzado más en destacar que ésta. La moralidad de una acción depende enteramente de la intención —es decir, de lo que el agente *quiere* hacer—. Pero el motivo, es decir, la razón que hace que desee actuar así, si no afecta a lo que el acto sea, no afecta a su moralidad, si bien importa mucho a la hora de nuestra estimación moral del agente, especialmente si indica una *disposición* habitual buena o mala, una inclinación de la que es de esperar que se deriven acciones beneficiosas o dañinas» (cfr. *Ibíd.*, p. 134). Obsérvese nuevamente la anticipación implícita del “consecuencialismo de los motivos”.

<sup>92</sup> *Ibíd.* Hume se expresó en términos similares. No obstante, como veremos, la aprobación moral humeana hace referencia a los motivos (pero, a su vez, en un sentido cercano a la ‘intención’ de Mill).

que se hace y quererlo hacer. No se refiere a las consecuencias previsibles y queridas. Esto formaría parte del *finis operantis*, intención subjetiva o simplemente *fin*<sup>93</sup>. Si mato a mi padre para heredar el patrimonio familiar y dedicarlo a obras de caridad, *lo que hago* “intencionadamente” es matar a mi padre (un asesinato); mi “intención” de beneficiar a mucha gente con ello, no modifica lo anterior. Mi acción sería inmoral, pero no porque mi pretensión (*finis operantis*) resulte infundada (dado el escaso patrimonio), sino por su *finis operis*, esto es, lo que realmente hago. La ambigüedad de Mill al identificar ‘intención’ con “lo que el agente *quiere* hacer”, pero sin distinguir intenciones *objetivas* y *subjetivas*, reaparecerá cuando su seguidor Henry Sidgwick se proponga definir “intención”, y parece estar en la base del razonamiento práctico consecuencialista, como pondrá de manifiesto Anscombe<sup>94</sup>.

b) El “sujeto” de los derechos

Si el criterio de la obligación moral viene dado por el “principio de la mayor felicidad”, dicha felicidad no se le debe a alguien en particular, sino que el sujeto de tal “derecho” correlativo lo constituye la sociedad como un todo, como si ésta fuera un único sujeto. En cada acción moral habría sólo dos actores: el agente que la realiza y la sociedad en su conjunto como receptora de la acción. La obligación se cifraría en aumentar el bien (la felicidad) de ese todo, y en aumentarla, además, todo lo que el agente sea capaz (la *mayor* felicidad para el *mayor* número)<sup>95</sup>. De este modo, Mill estaría apostando por una maximización sobreexigente de la obligación (no habría ninguna acción buena o correcta que no sea obligatoria). Pero la cuestión no es tan clara.

Al tratar el problema de la obligación moral, Mill va a seguir la, a nuestro juicio confusa, distinción entre deberes de obligación perfecta y deberes de obligación imperfecta. Los primeros serían aquellos «en virtud de los cuales se genera un derecho correlativo en alguna persona o personas», mientras que los segundos serían «aquellas obli-

---

<sup>93</sup> Para Kant, ésta sería la intención [*Absidit*] que no cuenta en absoluto para la moralidad de la acción, mientras que su ética a menudo la denominamos como “ética de la intención [*Gesinnung*]” en un sentido más cercano al de “motivo”, y que, por tanto, tampoco coincide con la “intención” que ya está presente en el objeto moral o *finis operis*. Para la relevancia de estas distinciones en el planteamiento consecuencialista, puede verse INCIARTE, Fernando, “Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral”, en *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, I Simposio Internacional de Teología, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 399-417.

<sup>94</sup> Cfr. *infra*, pp. 70-3. Como veremos, Sidgwick incluirá en la ‘intención’ incluso las consecuencias *no deseadas* que sean previstas.

<sup>95</sup> Tal vez la más radical o “mayor” dificultad que aqueja al utilitarismo surge precisamente de la inanidad que supone el uso del doble superlativo para enfatizar la exigencia de la obligación. Como ha señalado Geach, tal uso impide una auténtica commensuración de las diversas posibilidades. Así por ejemplo, afirmar de un profesor “que ha leído más libros en más lenguas que cualquier otro catedrático alemán”, posee un sentido equívoco, y la cuestión no sería *decidible* (cfr. GEACH, Peter T., *Las Virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993 [original: *The Virtues*, Cambridge University Press, 1977], pp. 122ss.). Los consecuencialistas contemporáneos han tomado conciencia de la situación (¿es mejor una felicidad inmensa de una sola persona o la misma cantidad de felicidad distribuida entre cien personas?), introduciendo otros criterios de decisión, como por ejemplo, que la distribución sea equitativa.

gaciones morales que no originan tal derecho»<sup>96</sup>, tales como la caridad y la beneficencia. El planteamiento de Mill es similar al de Hutcheson, pero mientras éste considera la distinción desde el punto de vista de los derechos (perfectos e imperfectos)<sup>97</sup>, Mill lo hace desde el punto de vista de los deberes. La intención de Mill parece ser evitar la reducción de toda la moralidad a la justicia, mantener «la diferencia específica entre la justicia y la generosidad o la beneficencia», pues si «un moralista intenta, como algunos han hecho, indicar que la humanidad en general, aun cuando no ningún individuo en particular, tiene derecho a todo el bien que podamos causarle, inmediatamente, a tenor de esta tesis, incluirá la generosidad y la beneficencia dentro de la categoría de justicia»<sup>98</sup>. Comenta Carrasco que aquí los argumentos de Mill irían encaminados a hacer de la justicia un subconjunto de la moralidad, pretendiendo así dejar un espacio para la supererogación, y evitando los problemas de sobreexigencia que sí aparecerán en los utilitarismos posteriores<sup>99</sup>. La literalidad de Mill admite esta interpretación. Sin embargo, pensamos que Mill está mezclando varias cosas al mismo tiempo y sus explicaciones se vuelven confusas. Por un lado, parece tener en mente la distinción entre ética y derecho: no todo lo que es *moralmente* exigible ha de ser *legalmente* exigible<sup>100</sup>. En este sentido, el derecho abarcaría *menos* que la justicia y las obligaciones morales, y, por tanto, podría hablarse de “deberes que no originan un derecho”. Por otro lado, estaría la distinción, *dentro de la moralidad*, entre las acciones moralmente obligatorias y las moralmente buenas pero no obligatorias. Esta distinción es la que Mill no deja ver tan claramente. Cuando describe las obligaciones (imperfectas) que no originan un derecho en alguna persona o personas, éstas no dejan de ser *obligaciones*. Si no originan un derecho no es porque la moral no se reduzca a obligación, sino porque se quiere evitar un totalitarismo donde las leyes políticas obliguen a ser bueno. Estar obligado moralmente no significa estar obligado legalmente. Pero, aunque no es deseable “que las leyes interfieran en todos los detalles de la vida privada”, «todo el mundo admite que *en toda conducta* cotidiana una persona puede mostrarse, y de hecho se muestra, justa o injusta»<sup>101</sup>.

Por lo tanto, no estaría tan claro que la justicia sea un subconjunto de la moralidad. En otras palabras, cuando Mill emplea el término “justicia”, lo hace indistintamen-

---

<sup>96</sup> *El Utilitarismo*, pp. 111-2.

<sup>97</sup> Cfr. *infra*, pp. 220-2.

<sup>98</sup> *El Utilitarismo*, p. 112.

<sup>99</sup> Cfr. CARRASCO BARRAZA, María Alejandra, *o. c.*, pp. 46-7 y 83-4. Por otro lado, Mill no dejaría claro si las acciones de renuncia y sacrificio de héroes y mártires son *exigibles* (para el logro de una mayor felicidad del conjunto) o meramente *plausibles* (cfr. *El Utilitarismo*, pp. 59-62).

<sup>100</sup> «La humanidad considera la idea de justicia y las obligaciones de ella derivables aplicable a muchas cosas que ni están, ni se desea que pudiesen estar, reguladas por la ley. Nadie desea que las leyes interfieran en todos los detalles de la vida privada» (*Ibid.*, p. 109).

<sup>101</sup> *Ibid.* Cursiva nuestra. De hecho, Mill añade que «no decimos de nada que sea incorrecto moralmente a menos que queramos implicar que debería castigarse», (si no mediante la ley, de alguna otra forma), y que «éste parece ser el auténtico punto clave en la distinción entre la moralidad y la simple conveniencia» (p. 110). ¿Qué podría significar “lo conveniente”? ¿Estaría fuera de la moralidad? Pero si se trata de algo útil, es decir, aumenta la felicidad, ¿cómo puede no ser moralmente bueno, incluso obligatorio *moralmente*?

te para referirse a la virtud *moral* y a la exigencia *legal*, produciéndose así la confusión de planos. En este punto la concepción de Mill es similar a la de Bentham. La beneficencia no siempre es obligatoria. Sólo lo sería cuando lo demanda la justicia. Pero que ésta no exija siempre la benevolencia efectiva, es un mero postulado que no queda justificado por las explicaciones de Mill (lo único que explica es que la beneficencia no debe ser exigida por la ley), salvo que se entienda que lo está derivando implícitamente del principio de utilidad (un mundo en el que la beneficencia fuese obligatoria —incluso “sólo” *moralmente*— sería menos deseable).

En cualquier caso, en tanto que las obligaciones o deberes dependen del principio de utilidad (es decir, de las consecuencias que tienen para el conjunto), difícilmente puede hacerse a los individuos sujetos de derechos inalienables. Cualquier derecho podría ser vulnerado si con ello se obtuviera un mejor resultado para la totalidad<sup>102</sup>. Hacerlo podría ser incluso un deber u obligación moral: «Para salvar una vida, no sólo puede ser permisible, sino que constituye un deber, robar o tomar por la fuerza el alimento o los medicamentos necesarios, o secuestrar y obligar a intervenir al único médico cualificado»<sup>103</sup>. El hecho de que Mill estuviera convencido de que la “vulneración” de ciertos derechos “fundamentales” nunca podría ser útil para la humanidad, no pasaría de ser eso, una convicción personal pendiente de demostración mediante un cálculo de la relación coste-beneficio para los casos particulares de que se trate.

### c) Acciones, reglas y motivos

La obligación moral consiste pues en la producción del mejor resultado, esto es, la mayor felicidad para el mayor número. ¿Quiere esto decir que dicha obligación recae sobre cada *acción* particular? En otros términos, ¿la acción obligatoria es la que en cada

---

<sup>102</sup> «Tener derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general» (*Ibid.*, p. 118). «Todas las personas tienen derecho a igual tratamiento, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario» (*Ibid.*, p. 131).

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 132. El ejemplo podría ser admitido sin necesidad de ser utilitarista, pero los presupuestos desde los que Mill lo concluye permitirían (u ordenarían) otras acciones, más difícilmente aceptables. Afirma Mill: «La justicia es el nombre de determinados requisitos morales que, considerados colectivamente, tienen un valor más alto en la escala de la utilidad social y son, por consiguiente, de una obligatoriedad más perentoria que ningunos otros, aun cuando se den casos particulares en los que algún otro deber social es tan importante como para estar por encima de cualquiera de las máximas generales de la justicia» (*Ibid.* Cursiva nuestra). Si algo constituye una obligación es por “su alto valor en la escala de la utilidad social”; pero una utilidad mayor siempre podría imponer una obligación que dejara a la anterior sin efecto (por ejemplo, la obligación de respetar toda vida humana inocente podría ser sobrepasada por la obligación de evitar la muerte de miles de personas, aun cuando el único medio posible fuera atentar contra un inocente). Una crítica a la fundamentación utilitarista de la obligación moral puede verse en RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, Madrid, 1992, especialmente pp. 63-100. La crítica más clara consiste en considerar acciones que incluso un utilitarista reprobaría y, sin embargo, supuesto que obtienen el mismo resultado que su omisión, no habría razones para desaprobarlas (por ejemplo, matar a un hombre para salvar la vida de otro, o deleitar a nuestros invitados con una sonata que impide dormir a los vecinos). El principio de no dañar a otros es más básico que el de beneficencia (cfr. *Ibid.*, p. 85).

caso, dadas las circunstancias, produce el mejor resultado posible? Una vez más, la posición de Mill va a fundamentar varias interpretaciones, dando lugar a las diversas variantes del utilitarismo-consecuencialismo.

El enunciado del principio de utilidad parecía claro: «las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad»<sup>104</sup>. Si hay que discernir la moralidad de una acción (consecuentemente, su obligación de realizarla o de omitirla), habría que sopesar, mediante un cálculo si es preciso, su efectiva tendencia a producir las mejores consecuencias. Ésta sería la base de lo que más tarde se denominará Utilitarismo (Consecuencialismo) del Acto.

Ahora bien, ésta no fue la última palabra de Mill. Adoptar esa estrategia de discernimiento para cada decisión podría llegar a resultar agotador y muchas veces inviable. Nuestro *modus operandi* ha de ser más simple. De hecho, el ser humano simplifica la vida por medio de reglas generales que evitan tener que llevar a cabo largos y complejos razonamientos para cada ocasión<sup>105</sup>. La experiencia acredita que el seguimiento de tales reglas garantiza con probabilidad que *ciertos tipos* de acciones tienden a producir un resultado óptimo<sup>106</sup>. De este modo la obligación no recaería sobre cada acto singular, sino sobre un tipo de actos, es decir, sobre el cumplimiento de unas *reglas*. En ese caso, se trataría de “principios secundarios” al servicio del primer principio (la utilidad). Así, el Utilitarismo (Consecuencialismo) de la Regla establecerá que las acciones deben plegarse al cumplimiento de unas normas (generalmente las señaladas por la moral del sentido común, esto es, las tradicionales: no mentir, no matar, etc.).

Algunas de las razones que conducirán a esta posición son ya apuntadas por Mill. Hemos señalado la necesidad de simplificar la decisión. Puede añadirse la consideración de las consecuencias perjudiciales que se seguirían de no existir la obligación moral de evitar ciertos tipos de acciones (aunque en un caso particular una acción de ese tipo produjera las mejores consecuencias dadas las circunstancias)<sup>107</sup>. La *utilidad* aconseja,

---

<sup>104</sup> *El Utilitarismo*, p. 45-6.

<sup>105</sup> Mill compara la situación con el cristiano que, para cada decisión, tuviera que leer todo el Viejo y Nuevo Testamento (Cfr. *El Utilitarismo*, p. 71). El ejemplo se refiere a la falta de tiempo (tanto para calcular la acción como para leer la Biblia), pero quizá no sea el más afortunado: parece que el objeto de leer la Biblia sería precisamente aplicar al caso las “reglas” allí contenidas.

<sup>106</sup> A través de su historia «la humanidad ha estado aprendiendo por experiencia las tendencias de las acciones, experiencia de la que depende tanto toda la prudencia como toda la moralidad de nuestra vida» (*Ibíd.*).

<sup>107</sup> «En el caso de las omisiones, es decir, las cosas que la gente deja de hacer a causa de consideraciones morales, *aun cuando las consecuencias de un caso particular pudieran ser beneficiosas*, sería indigno de un agente inteligente no percatarse conscientemente de que *la acción es de un tipo tal* que, si se practicase generalmente sería generalmente dañina, y que este es el fundamento de la obligación de omitir tal acción» (*Ibíd.*, p. 65. *Cursiva nuestra*). En este sentido, J. O. URMSO ha sostenido que Mill es un utilitarista de la regla (cfr. “The interpretation of the moral philosophy of John Stuart Mill”, en FOOT, Ph. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1967, pp. 128-136; traducción: *Teorías sobre la ética*, FCE, Madrid, 1974).

por ejemplo, no mentir, aun cuando en una ocasión particular se derivarían mayores beneficios de una acción de mentir. Porque entonces, el debilitamiento de la confianza en las relaciones humanas invertiría el resultado: «consideramos que la violación, por una ventaja actual, de una regla de tal trascendental conveniencia no es conveniente y que quien, por motivos de conveniencia suya o de algún otro individuo, contribuye por su parte a privar a la humanidad del bien, e infringirle el mal, implícitos en la mayor o menor confianza que pueda depositarse en la palabra de los demás, representa el papel del peor de los enemigos del género humano»<sup>108</sup>. La importancia (utilidad) de respetar estas normas le lleva incluso a lo que será posteriormente formulado como Consecuencialismo de los Motivos. Si se cultivan ciertas disposiciones del carácter, aumentan las probabilidades del respeto de las normas, y, con ello, de que se produzcan finalmente las mejores consecuencias<sup>109</sup>.

Con todo, Mill no se decanta plenamente por ninguna de las futuras variantes del consecuencialismo, e intenta mantener un difícil equilibrio. En el fondo, las reglas por las que hemos de regirnos no dejan de ser provisionales y orientativas (*rules of thumb*), y pueden ir cambiando según aconseje la experiencia en aras de una mayor utilidad<sup>110</sup>. E incluso sin necesidad de tomar una nueva regla, una acción que transgreda la norma puede llegar a constituir una obligación. Así, al tiempo que algunas de sus afirmaciones parecerían inclinarse por el utilitarismo de la regla («una cosa es considerar las reglas de la moralidad como no conclusas, otra distinta es pasar por alto estas generalizaciones intermedias y dedicarse a probar la moralidad de cada acción recurriendo directamente al primer principio»<sup>111</sup>), no renunciaría completamente al utilitarismo del acto, admitiendo siempre la posibilidad de excepciones a la regla allí donde una mayor utilidad manifiesta estuviera en juego<sup>112</sup>. De este modo, las posiciones de Mill pueden servir de apoyo para cualquiera de las variantes del consecuencialismo —rivales entre sí— a las que haremos alusión en breve<sup>113</sup>.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>109</sup> «El cultivar en nosotros mismos un desarrollo de la sensibilidad respecto al tema de la verdad es una de las cosas más útiles, y su debilitamiento una de las más dañinas, con relación a aquello para lo que nuestra conducta puede servir» (*El Utilitarismo*, p. 70)

<sup>110</sup> «Que la humanidad tiene todavía mucho que aprender con relación a los efectos de las acciones sobre la felicidad general, es algo que admito, o mejor aún que mantengo sin reservas» (*Ibid.*, p. 72).

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 70. Esgrimiendo algunos ejemplos de “mentira” (ocultar algo para salvar a alguien de un mal grande e inmerecido, o información a un malhechor, o malas noticias a una persona gravemente enferma, “incluso cuando la ocultación sólo puede ser realizada mediante la negación”), Mill sostiene que el hecho de que las reglas admitan excepciones «es algo reconocido por todos los moralistas». La aseveración de Mill es, cuando menos, discutible. Baste pensar en el imperativo categórico kantiano y su aplicación precisamente al caso de la mentira (cfr. KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, traducción de Juan Miguel Palacios, en *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 61-68), o en la defensa de absolutos morales por parte de la ética cristiana (cfr. nota 145 del Cap. V).

<sup>113</sup> Pero si para algunos tal polivalencia denotaría inconsistencia (cfr. CARRASCO, M. A., *o. c.*, pp. 275-9), para otros es una muestra de la ponderación y equilibrio de Mill (cfr. GUISÁN, E., en *El Utilitarismo*, p. 71, nota 25).

## B. EL CONSECUCIONALISMO COMO TEORÍA ÉTICA

La teoría ética consecuencialista, o mejor, el modelo de razonamiento moral consecuencialista, se ha convertido en una de las teorías más importantes de los últimos años, y quizá sea la más influyente en la actualidad. Los orígenes próximos de lo que hoy se conoce como *consecuencialismo* lo constituyen las filosofías de Bentham y Mill, que, a veces junto a la de Henry Sidgwick, son englobadas bajo la denominación de “utilitarismo clásico”. Pero el razonamiento consecuencialista ha tenido un largo proceso de gestación, a cuyo esclarecimiento precisamente pretende contribuir la presente investigación.

Esta forma de entender la ética, de enfocar los problemas morales, consistente en explicar lo que el hombre *debe* hacer en términos de acertar —después de una deliberación racional— con la acción que, de entre las alternativas posibles que se le presentan al agente, produce el mayor “bien” como resultado, existiría desde el hedonismo epicúreo. Pero va a verse reforzada por la aparición del nuevo concepto de ciencia en la modernidad, que trajo consigo el anhelo de conseguir aplicar dicha metodología científica a los asuntos humanos. En la medida en que se fueron asentando las llamadas ciencias naturales y dado que éstas podían objetivar sus afirmaciones en términos cuantificables, las ciencias humanas pretendieron emularlas y así poder salvar las controversias suscitadas por las diversas concepciones del mundo y del hombre. Así, por ejemplo, del mismo modo que en la física podíamos hallar por medio de la razón con qué ángulo debe ser lanzado un proyectil para que acierte en el blanco —calculando su trayectoria—, en ética podríamos averiguar racionalmente qué acción es la correcta con tal de que pongamos la suficiente atención para descubrir los efectos (estados de cosas) que nuestras acciones van a causar en el mundo.

Tal modo de enfocar la ética se presentará, pues, como inapelablemente científico, al ser progresivamente objetivable en su propósito de *maximizar* el bien. Dicho enfoque va desarrollándose en un comienzo al unísono de las formulaciones morales que se establecen en la tradición del empirismo inglés y que desembocan en el utilitarismo. Pero más allá del hecho de concebir el bien en términos naturalistas, «lo distintivo del Consecuencialismo es sostener que el valor de las acciones no es nunca intrínseco sino siempre consecuencial o derivativo y referido siempre a sus consecuencias sobre los estados finales de cosas»<sup>114</sup>. Es tal característica la que se ha mantenido incólume a lo largo de esta tradición moral.

---

<sup>114</sup> GUTIÉRREZ, G., “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, o. c., p. 157.

Es decir, así como la versión utilitarista, al ofrecer una concepción concreta de lo bueno en sí en términos hedonistas, no estaba exenta de ser acusada de parcialidad, «lo específicamente consecuencialista no es el contenido de lo que ha de maximizarse sino la exigencia misma de hacer máximo un valor total para un conjunto definido de individuos.(...) Esta misma indefinición formal ha permitido a la teoría consecuencialista conservar su identidad teórica a lo largo de su historia y desprenderse de sus propias interpretaciones coyunturales desde el primitivo concepto hedonista de felicidad presente en las formulaciones de Sidgwick hasta las elaboraciones contemporáneas del concepto de bienestar social como satisfacción de las preferencias, necesidades o intereses, etc.»<sup>115</sup>. No es extraño el éxito que tal indefinición formal ha proporcionado al consecuencialismo: en una sociedad que muestra de un modo creciente la pluralidad de intereses y valoraciones de los individuos, el consecuencialismo se presenta como la propuesta —presuntamente neutral— de evaluar *moralmente* las acciones con total “objetividad” según éstas tiendan a producir el *mejor* resultado social, concebido éste a partir de las propias preferencias de los individuos, sean cuales fueren (incluyendo en pie de igualdad cualesquiera bienes que los diversos agentes valoren como intrínsecos). De este modo, el clásico “principio de utilidad” podrá ser ahora reformulado en términos de “las mejores consecuencias para el mayor número”.

Sin embargo, la teoría no está exenta de escollos que obligan a sus defensores a reformularla una y otra vez. Dichas dificultades reproducen en cierto modo las que ya estaban presentes en los utilitaristas clásicos y en sus antecesores. En orden a mostrar los trazos esenciales del estado contemporáneo de la teoría consecuencialista, nos detendremos primero en el origen mismo del término, para resumir después los rasgos constitutivos de la teoría, así como las variantes que se ve forzada a adoptar a causa de las dificultades que se le presentan. Terminaremos con una breve referencia a su destacada presencia en el ámbito de la teología moral.

### B.1. ORIGEN DEL TÉRMINO “CONSECUENCIALISMO”

Como señala un reciente diccionario de Filosofía<sup>116</sup>, el término *consecuencialismo* fue creado y utilizado en primer lugar (1) para hacer referencia a una teoría de la responsabilidad (que considerara a un agente igualmente responsable de las consecuencias de un acto tanto si éstas son intencionadas como si son no intencionadas pero sí previs-

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 148-9.

<sup>116</sup> Cfr. MAUTNER, Thomas, *The Penguin dictionary of Philosophy*, London, Penguin books, 1999, voz “Consequentialism”. Cfr. también HONDERICH, Ted (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid, 2001 (traducción de *The Oxford companion to philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995), voz “Consecuencialismo”, descrita por James P. GRIFFIN. Este último caracteriza la posición de Anscombe de un modo ambiguo al decir que, según ésta, el consecuencialismo es la tesis de que las consecuencias tienen algún peso moral en cualquier acto.

tas)<sup>117</sup>, pero ahora es utilizado comúnmente (2) para referirse a una teoría acerca de lo correcto e incorrecto, según la cual una acción sería correcta si, y sólo si, su resultado total es el mejor posible. Merece la pena recordar el contexto en el que Anscombe introdujo este nuevo término en el sentido de (1), porque nos permitirá juzgar su estrecha relación con el uso (2).

La descripción de Anscombe se enmarca dentro de una posición más amplia, según la cual, los conceptos de “deber” y “obligación” morales —tan característicos de la filosofía moral moderna— son nociones derivadas de una concepción moral donde la ley tenía una función destacada: es el caso de la ética que acepte una ley divina positiva, como la ética judeo-cristiana, pero también el de la ética estoica, por entender ésta que la conformidad con las virtudes humanas era algo requerido por la ley divina. Si se abandona dicha concepción (como habría sucedido en la filosofía moral británica, al menos desde Hume), tales conceptos acaban careciendo de sentido y, en aras de la coherencia, sería mejor abandonarlos.

Para la discípula de Wittgenstein, es característico de la ética judeo-cristiana la existencia de tipos de acción prohibidos cualesquiera que sean las consecuencias<sup>118</sup>. Sin embargo, «en Moore y en los subsiguientes moralistas académicos de Inglaterra se toma como algo bastante obvio que “la acción correcta” es aquella que produce las mejores consecuencias posibles»<sup>119</sup>. Este hecho no podía dejar de establecer entre ambas tradi-

---

<sup>117</sup> Cfr. ANSCOMBE, Elizabeth, ‘Modern Moral Philosophy’, en HUDSON, W. D. (ed.), *The ‘is-ought’ question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, Macmillan, London, 1969, p. 187. El artículo apareció ya en 1958 en la revista *Philosophy*, 33, pp. 1-19.

<sup>118</sup> Es lo que suele designarse con la expresión “absolutos morales”. Una exposición de esta concepción ética en contraste con la ética utilitarista-consecuencialista puede verse en FINNIS, John, *Moral absolutes*, Washington, 1991 (traducción castellana: *Absolutos morales*, Eiusa, Barcelona, 1992).

<sup>119</sup> ANSCOMBE, Elizabeth, o. c., p. 183. Esto sería así incluso en el caso de los llamados “Objetivistas de Oxford”, que «distinguen entre ‘consecuencias’ y ‘valores intrínsecos’, produciendo así la engañosa apariencia de no ser “consecuencialistas”. Pero ellos no mantienen —y Ross explícitamente lo niega— que la gravedad de, por ejemplo, procurar la condenación de un inocente sea tal que no pueda ser contrapesada, por ejemplo, por el interés nacional. De ahí que su distinción no tenga ninguna importancia» (*Ibid.*, nota 5).

Ciertamente, a pesar de los esfuerzos de David ROSS por distanciarse de los planteamientos utilitaristas, incluso del “utilitarismo ideal” de Moore, las siguientes citas que extraemos de sus dos obras más importantes, parecen darle la razón a Anscombe: «Así, a nuestra impresión de que *prima facie* el Estado tiene derecho a castigar al culpable, además del derecho que tiene, *en última instancia, a infligir perjuicios a alguno de sus miembros cuando el interés público lo exige suficientemente*, se añade la impresión de que las promesas deberían *prima facie* mantenerse; y es la combinación de estas consideraciones lo que da cuenta de la satisfacción moral sentida por la comunidad cuando son castigados los culpables, y de la indignación moral sentida cuando los culpables no son castigados, y todavía más cuando son castigados los inocentes. *Puede haber casos en que el deber prima facie de castigar al culpable, y aun el de no castigar al inocente, hayan de ceder el paso al de fomentar el interés público*. Pero éstos no son casos en que una utilidad mayor anule una menor, sino un deber *prima facie* más obligatorio que otros dos que son diferentes en clase de él y entre sí.» (*Lo correcto y lo bueno*, o. c., p. 80. El subrayado es nuestro). «Si pensamos que en cualquier situación particular se originarían consecuencias igualmente buenas castigando a una persona culpable o infligiendo dolor a un inocente, deberíamos conjeturar que un acto no es más correcto que el otro. Pero no es así como pensamos realmente. Juzgamos que el *infligir dolor a un inocente es algo que debe adoptarse como postrer recurso, cuando alguna abrumadora razón de política pública*

ciones éticas una señalada incompatibilidad, cuyo punto de inflexión fundamental lo sitúa Anscombe en la transición entre Mill y Moore, es decir, en Sidgwick<sup>120</sup>. Es evidente que los cimientos para que tenga lugar ese desencuentro fueron puestos con bastante antelación —como pretendemos mostrar en esta investigación y la propia Anscombe sugiere—; sin embargo, establecer a Sidgwick como punto de referencia tal vez se deba a que, hasta Mill incluido, nunca se creyó seriamente que una acción tradicionalmente considerada como intrínsecamente mala (como el robo o el asesinato) pudiera ser globalmente beneficiosa en determinadas circunstancias, y que, por tanto, no era cuestión de calcular las consecuencias particulares de un asesinato o un robo<sup>121</sup>.

Anscombe centra la cuestión en la definición de ‘intención’ que propone Sidgwick, según la cual se diría que uno intenta cualquier consecuencia prevista de una acción voluntaria, es decir, que para la responsabilidad respecto de un efecto de una acción voluntaria, no habría diferencia por el hecho de que uno *no* buscara dicho efecto. Bastaría con que uno lo hubiera previsto<sup>122</sup>. Por lo tanto, señala Anscombe, «de hecho la tesis de Sidgwick conduce a que sea totalmente imposible estimar la maldad de una acción excepto a la luz de las consecuencias *esperadas*»<sup>123</sup>. De este modo, *uno* debería es-

---

*lo exige*» (*Fundamentos de ética*, o. c., p. 88. Subrayado nuestro). Podríamos considerar la posición de Ross acerca de la obligación moral como la de un formalismo —que propugna una obligaciones *prima facie*— cercano al consecuencialismo de la regla (Cfr. BRANDT, Richard B. *Teoría ética*, pp. 450-466). Pero con el matiz de que para realizar la acción que *prima facie* se presenta como incorrecta, no basta con que las consecuencias sean más beneficiosas sin más: ha de estar en juego el “interés público”.

<sup>120</sup> «La prohibición de ciertas cosas simplemente en virtud de su descripción como tales o cuales tipos identificables de acciones, sin tener en cuenta las consecuencias adicionales, no es ciertamente toda la ética judeo-cristiana, pero es una notable característica suya; y si todos los filósofos académicos desde Sidgwick han escrito de un modo en que excluyen esta ética, denotaría una cierta estrechez de miras no ver esta incompatibilidad como el hecho más importante en estos filósofos, y las diferencias entre ellos como algo trivial en comparación» (ANSCOMBE, E., o. c., p. 185).

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 183.

<sup>122</sup> En concreto, Sidgwick afirmó que «es sumamente conveniente considerar “intención” incluyendo no sólo los resultados de la volición que el agente *deseó* producir, sino también aquellos que, sin desearlos, él previó como ciertos o probables» (*The Methods of Ethics*, Libro 1, Cap. 5, § 2, p. 60, nota 1). Entonces, ¿hasta dónde somos responsables de todas las consecuencias previstas de nuestros actos?: «Para una discusión moral estricta, es mejor incluir bajo el término ‘intención’ todas las consecuencias de un acto que sean previstas como ciertas o probables; puesto que se admitirá que no podemos evadir la responsabilidad respecto a las malas consecuencias previstas de nuestros actos mediante la disculpa de que no sentimos ningún deseo hacia ellas, ni por sí mismas ni como medios para ulteriores fines: tales acompañamientos no deseados a los resultados deseados de nuestras voliciones son claramente elegidos o queridos por nosotros» (*Ibid.*, 3, 1, § 2, p. 202). Y en una nota añade: «Pienso que se reconocerá que el uso común, cuando es considerado cuidadosamente, admite esta definición. Supongamos que un nihilista explota un tren que contiene a un emperador y a otras personas: sin duda sería correcto decir simplemente que su intención era matar al emperador; pero se consideraría absurdo decir que él “no intentó” matar a las otras personas, aunque él pudiera no haber deseado matarlas y pueda haber considerado su muerte como un incidente lamentable en la ejecución de sus planes revolucionarios» (*Ibid.*, nota 1).

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 186. Anscombe lo ilustra con el siguiente ejemplo. Supongamos que un hombre es responsable de la manutención de un niño. En ese caso, retirarle la manutención sería algo malo. La retirada de la ayuda podría ocurrir: 1. Porque es *deseada como fin* [*for its own sake*], es decir, simplemente porque no quiere seguir manteniendo la ayuda. 2. Porque es *deseada como medio para otra cosa* [*as a means to some other purpose*], si, por ejemplo, lo hace para forzar a alguien a hacer algo admirable. 3. Porque es, no deseada, pero sí una *consecuencia prevista e inevitable* [*a foreseen and unavoidable consequence*] de

timar la moralidad de su acción a la luz de las consecuencias que *uno* espera y así quedar exculpado de las consecuencias *efectivas* de las acciones más vergonzosas con tal que puedan ser consideradas como no previstas. Frente a esto, Anscombe afirma que «un hombre es responsable de las malas consecuencias de sus malas acciones, pero no obtiene merecimiento por las buenas consecuencias; y por otra parte no es responsable de las malas consecuencias de sus buenas acciones»<sup>124</sup>. Es decir, una acción mala puede tener además ulteriores consecuencias previstas. Si éstas son también malas, se agrava su responsabilidad, pero si son buenas el agente no adquiere con ello ningún mérito moral (puesto que realizó una mala acción). Una acción buena puede tener consecuencias negativas, pero, puesto que la acción era buena, la negatividad de las consecuencias podría no afectar negativamente a la responsabilidad moral del agente (si, por ejemplo, el agente no puede realizar otra acción, es decir, tiene la obligación de realizar *esa* acción buena, o quizás, si el mal producido no es desproporcionado). Evidentemente, la posición de Anscombe implica la existencia de una moralidad intrínseca en las acciones.

Anscombe no afirma que para juzgar la responsabilidad moral de una acción carezcan de relevancia las consecuencias. Pero, mientras aquellas que se tiene la intención de producir son constitutivas del fin de la acción que se realiza, aquellas que son previstas pero no deseadas, no son constitutivas de la acción y, por lo tanto, tienen una responsabilidad moral diversa<sup>125</sup>. En cambio, a juicio de Anscombe, «la negación de *cualquier* distinción entre consecuencias previstas e intentadas, en cuanto a la responsabili-

---

una acción suya (cuando, por ejemplo, obligado a escoger entre hacer algo deshonesto o, si no, ir a la cárcel, elige lo segundo). Según la doctrina de Sidgwick, en los tres casos habría sido *intentado* el mismo mal resultado (la suspensión de la manutención) y, por tanto, no habría diferencia entre ellos en cuanto a la responsabilidad por ese mal. En la tercera alternativa, puesto que es posible que hacer lo deshonesto sea de hecho una acción *menos viciosa* que la supresión intencionada de la ayuda, entonces esta consideración le inclinará a hacer lo deshonesto. Vistas así las cosas, lo único razonable que le cabe considerar son las *consecuencias* y no la *intrínseca maldad* de las acciones. Podría así llegar a hacer algo *mucho más* deshonesto que retirar deliberadamente la ayuda: si de hecho resulta que sus cálculos *salen* mal, él no será responsable de ellos porque no los habría *previsto*.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 187. En este sentido, en el caso del terrorista de Sidgwick, Anscombe no diría que ‘el terrorista intentó matar a las otras personas’, aunque *sí* pueda ser responsable moral de su muerte. Lo más normal es que así sea. Pero si atentar contra dicho emperador fuera lícito —supongamos que se tratara de Hitler en plena guerra mundial— y no pudiera hacerse sin poner en peligro la vida de otras personas, una vez que uno ha reducido todo lo posible los “efectos colaterales”, podría no ser moralmente responsable de esas muertes. En la práctica sería difícil que se cumplieran todos los requisitos en un caso así.

Bajo el ejemplo propuesto por Sidgwick, su doctrina puede, en palabras de Anscombe, “sonar bastante edificante”. Su carácter problemático se mostraría mejor en acciones que se presentan con más claridad como debidas y cuyas consecuencias son previsiblemente malas. Que un Estado persiga a una banda terrorista puede tener como consecuencias esperadas la comisión de atentados contra las personas e instituciones que lo representan. Ello no quiere decir que los actos de persecución contra los terroristas *intenden* esos atentados y que, por consiguiente, los agentes del Estado sean responsables tanto si desean que ocurran como si no.

<sup>125</sup> Nos parece que no traicionamos el pensamiento de Anscombe si acudimos nuevamente a la distinción tomista de *finis operis*, *finis operantis* y circunstancias (cfr. *supra*, pp. 62-3). Las consecuencias *deseadas* podrían formar parte, bien del *finis operis* —si en realidad pertenecen a la acción misma—, bien del *finis operantis* (ambos han de ser buenos para que la acción sea buena), mientras que las consecuencias previsibles pero no deseadas, formarían parte de las circunstancias. La maldad de éstas últimas podría ser una razón para evitar la acción, pero no necesariamente. Cfr. la nota siguiente.

dad se refiere, [llevada a cabo] por parte de Sidgwick, explica la diferencia entre el Utilitarismo a la antigua usanza y ese *consecuencialismo*, como yo lo llamo, que caracteriza a Sidgwick y a todos los filósofos morales académicos ingleses desde él»<sup>126</sup>. Ciertamente, si lo que cuenta son las consecuencias esperadas de la acción, ha de ser irrelevante desde el punto de vista moral el hecho de que esas consecuencias fueran pretendidas o no.

## B.2. RASGOS Y PROBLEMAS FUNDAMENTALES DEL CONSECUENCIALISMO

Como hemos visto, la primera utilización del término ‘consecuencialismo’, llevada a cabo por Anscombe, tuvo una intención crítica. Sin embargo, tal denominación fue pronto asumida por los autores que desarrollaban una forma de razonamiento ético que, heredera de los planteamientos utilitaristas, establecía como criterio de decisión moral las *consecuencias* que resultan de las acciones. Así, una vez aceptado que lo relevante para la moralidad de una acción es el estado de cosas que previsiblemente surgirá una vez realizada, las discrepancias sólo pueden surgir en torno a qué se considera un *buen* estado de cosas, o en torno a si la acción en cuestión producirá *realmente* el mejor estado de cosas; pero se estará de acuerdo en aceptar este modelo de razonamiento moral, que acertadamente será denominado *consecuencialismo*.

Una buena definición de consecuencialismo nos la proporciona Scheffler: «El Consecuencialismo en su forma más pura y simple es una doctrina moral que dice que el acto correcto en cualquier situación dada es el que producirá el mejor resultado total, juzgado desde un punto de vista impersonal que da igual peso a los intereses de todos»<sup>127</sup>. Para ello, el consecuencialismo: 1) Propone un criterio para ordenar los estados

---

<sup>126</sup> *Ibíd.* Cursiva del texto. En la argumentación de Anscombe parece subyacer la doctrina clásica del acto de doble efecto o acto voluntario indirecto. Recordemos que en ella se considera que una acción que posee un efecto malo *que no se desea*, puede ser lícita si existe una razón proporcionada y la acción es buena en sí misma considerada. De este modo, puede haber diferente consideración moral para dos acciones que tienen las mismas consecuencias. Un caso típico es el del aborto. No sería lo mismo aplicar un tratamiento médico a la madre embarazada —necesario para preservar su vida— que tiene como consecuencia prevista la probable muerte del feto, que provocar un aborto para después aplicarle el tratamiento médico. Para esta cuestión puede verse FOOT, Philippa, “The problem of abortion and the doctrine of double effect”, en *Oxford Review*, 5 (1967), pp. 5-15, recogido más recientemente en STEINBOCK, B. y NORCROSS, A. (eds.), *Killing and letting die*, New York, Fordham University Press, 1994, pp. 266-279.

<sup>127</sup> SCHEFFLER, Samuel, *Consequentialism and its critics*, o. c., p. 1. Por su claridad y concisión, la introducción de Scheffler (pp. 1-13), al que seguimos en buena medida en este apartado, constituye una de las mejores presentaciones del consecuencialismo, de sus críticas y de sus correspondientes réplicas. La presentación del consecuencialismo que hace GRIFFIN (cfr. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, voz “Consecuencialismo”) supone también una buena introducción al tema, a pesar de algunas ambigüedades, como por ejemplo, atribuir al no-consecuencialismo la tesis de que «el asesinato es incorrecto con independencia de sus consecuencias, *aunque si de él se siguiera una suficiente cantidad de bien, podría no ser condenado*» (cursiva nuestra). Éste sería más bien el *presunto* no-consecuencialismo de Ross y los “objetivistas de Oxford” que también criticara Anscombe (cfr. *supra*, nota 119).

de cosas totales de mejor a peor. 2) Define la acción correcta como aquella que produce el más alto de los estados de cosas que pueden producir los agentes en su situación<sup>128</sup>.

Su seductora idea viene a ser que hay que maximizar el bien y minimizar el mal, es decir, hacer del mundo un lugar tan bueno como sea posible, que el bien es moralmente preferible al mal. Parece difícil resistirse a aceptar que deberíamos maximizar lo deseable y minimizar lo indeseable. Negar esto parecería comprometernos a afirmar que la moralidad nos prohíbe hacer todo el bien que podríamos o nos manda hacer menos del que seríamos capaces.

Sin embargo, el consecuencialismo tiene algunas implicaciones que parecen entrar en conflicto con nuestras convicciones más comunes<sup>129</sup>. A esto, los consecuencialistas pueden responder, bien que nuestros valores morales comunes pueden ser reconciliados con los principios consecuencialistas, o bien —si no es así— que hemos de renunciar a dichos valores por irracionales.

Una de las críticas tradicionales, dirigida primeramente contra el utilitarismo, consiste en que, puesto que basta con que la satisfacción total sea maximizada, será indiferente cómo se distribuyan las satisfacciones e insatisfacciones entre los distintos individuos. Es decir, la aprobación utilitarista de acciones que producen la mayor suma total de satisfacción aunque ésta esté distribuida de manera muy desigual, o aunque para ello haya que eliminar la libertad de unos pocos, no parece muy plausible<sup>130</sup>. A esto, los utilitaristas suelen replicar que casi nunca se consigue la mayor felicidad por esos procedimientos.

Otra de las críticas más habituales consiste en señalar que tanto el utilitarismo como el consecuencialismo en general, exigen que se realice *cualquier* acto que, en la situación dada, produzca el mejor resultado posible, lo cual puede significar llevar a cabo algo totalmente horrible<sup>131</sup>. Para salvar un número determinado de vidas, sería lícito (¿una obligación?) eliminar un número inferior. Si un terrorista hubiera colocado una bomba en una gran ciudad, no habiendo tiempo para evacuarla suficientemente ni para rastrear toda la ciudad, podríamos utilizar cualquier medio para hacerle confesar dónde la ha puesto. Ante su resistencia, podría incluso ser un *deber* torturar a su hijo pequeño delante de él hasta obtener la información.

---

<sup>128</sup> Derek PARFIT sintetiza así los supuestos consecuencialistas básicos: 1) existe un último objetivo moral y es que los resultados sean tan buenos como sea posible; 2) cada uno de nosotros debe hacer todo lo que produzca un resultado mejor; 3) si alguien hace lo que cree que producirá un resultado peor, actúa inmoralmemente (cfr. *Reasons and persons*, o. c., p. 24).

<sup>129</sup> Ya SIDGWICK intentó establecer una relación entre el utilitarismo y la moral del sentido común (cfr. *The Methods of Ethics*, IV, III, pp. 423-459).

<sup>130</sup> Cfr. RAWLS, John, "Classical Utilitarianism", en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, o. c., pp. 14-19, tomado a su vez de su *A Theory of Justice*.

<sup>131</sup> Esta crítica puede verse analizada en NAGEL, Thomas, "War and Massacre", en SCHEFFLER, S. (ed.), o. c., pp. 51-73.

Ya hemos hecho alguna referencia a la objeción según la cual el consecuencialismo es una teoría moral excesivamente exigente, porque parece demandar que uno abandone sus propios fines siempre que, de algún otro modo, pudiera producir aunque sólo fuera un poco más de bien. El agente se vería obligado de tal modo a volcarse en producir el mayor bien total posible que apenas podría tener un proyecto vital propio. De este modo, las demandas del consecuencialismo son tan extremas que socavan la *integridad* de los agentes individuales<sup>132</sup>.

Estas críticas han conducido a muchos desde las posiciones utilitaristas hacia puntos de vista no-consecuencialistas. Aun admitiendo 1) (que los estados de cosas puedan ser ordenados de mejor a peor dado un punto de vista imparcial acerca de las consecuencias), es posible separarse de dos modos diferentes de la segunda parte del cálculo consecuencialista (según el cual la acción correcta es la que produce el mejor resultado total en una situación dada). Primero, manteniendo que puede haber acciones prohibidas incluso aunque con ellas se obtuviera el mejor resultado global. Segundo, defendiendo que uno no siempre está obligado a realizar la acción que producirá el mejor estado de cosas posible, incluso aunque esa acción no esté positivamente prohibida. Así se introducen las denominadas “morales relativas al agente” para referirse a visiones no-consecuencialistas que incluyan, bien “*restricciones* relativas al agente” (o restricciones *deontológicas*), o bien “*permisos* relativos al agente”, o ambas cosas<sup>133</sup>.

Los consecuencialistas, por su parte, argumentan que las dificultades pueden salvarse, sin apelar a una versión de la moralidad relativa al agente, mediante un planteamiento consecuencialista más amplio. Por ejemplo, adjudicando mayor peso a los intereses de los que están peor, o considerando la igualdad distributiva como un bien en sí mismo, tenido en cuenta junto a la suma de satisfacción neta como un factor para determinar el valor de un resultado total<sup>134</sup>. Las variantes más “igualitarias” del consecuencialismo salvarían muchas de las críticas a él dirigidas bajo el rótulo de *justicia distributiva*. Pero no dejan de requerir que uno debe hacer lo que sea necesario para produ-

---

<sup>132</sup> Cfr. WILLIAMS, Bernard, “Consequentialism and Integrity”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *o. c.*, pp. 20-50. En este sentido, una defensa cerrada del principio consecuencialista de la maximización, aun a costa de nuestras intuiciones morales y del sentido común puede verse en KAGAN, S., “Does consequentialism demand too much?”, recogido en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, *o. c.*, pp. 391-406 (cfr. también su *The limits of morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989). Por su parte, Tim MULGAN (*The Demands of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 2002) ha querido evitar el carácter sobreexigente del consecuencialismo mediante una teoría híbrida que pretende reducir la distancia entre las concepciones consecuencialista y no-consecuencialista.

<sup>133</sup> Cfr. SCHEFFLER, S., “Agent-Centred Restrictions, Rationality and the Virtues”, en *Consequentialism and its critics*, *o. c.*, pp. 243-260. Cfr., del mismo autor, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982. Scheffler abogará finalmente por una teoría que no requiera incluir restricciones deontológicas, pero que sí incorpore permisos relativos al agente, de manera que al agente debería siempre *permitírsele*, pero no siempre *exigírsele*, realizar el acto que producirá el mejor resultado global disponible.

<sup>134</sup> Cfr. SCANLON, T. M., “Rights, Goals, and Fairness”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *o. c.*, pp. 74-92.

cir el mejor resultado global en cualquier situación, incluso si se trata de hacer daño a alguien.

Casi todos los consecuencialistas están de acuerdo en que el consecuencialismo rechaza la promoción del bien global haciendo cosas horribles a la gente o abandonando los proyectos y compromisos que uno suscribió. Tales cosas son casi siempre contraproducentes en términos consecuencialistas. Ciertamente, los consecuencialistas más sofisticados dirían que uno debe cultivar en sí mismo y fomentar en otros una fuerte aversión tanto a infligir daños a la gente como a abandonar proyectos y compromisos. Sin embargo, es difícil negar que pueda haber *algunas* ocasiones en las que infligiendo un daño o abandonando un compromiso realmente se conseguirían los mejores resultados en términos consecuencialistas. En estas situaciones, uno produciría un resultado inferior a lo óptimo tanto si se guiara por la citada presunción consecuencialista como si estuviera motivado por la aversión al consecuencialismo. Aquí surge la división entre los consecuencialistas.

Algunos consecuencialistas dicen que lo correcto en estos casos es, como siempre, realizar el acto que producirá las mejores consecuencias globales. Ellos añaden que, por supuesto, uno podría no ser capaz de ponerse a hacerlo si su aversión al tipo de acto en cuestión es fuerte. Así, uno puede *de hecho* realizar lo incorrecto en estas situaciones. Pero puede ser deseable desde un punto de vista consecuencialista que uno tenga una aversión tal. Porque si no fuera así, podría incluso producir menos bien global a largo plazo: podría estar tentado de infligir daños no sólo cuando eso produjera los mejores resultados, sino también cuando meramente asegurara una ventaja personal<sup>135</sup>.

Otros consecuencialistas, incluyendo a los tradicionalmente llamados “utilitaristas de la regla” (así como a los “utilitaristas de los motivos”), dicen que, a no ser que quizás el resultado sea verdaderamente muy malo, lo correcto es llevar a cabo el acto de acuerdo con las presunciones y las aversiones relevantes, incluso aunque esto signifique hacer menor bien del que uno podría en estos casos. Porque, arguyen, si el razonamiento consecuencialista ya determina qué presunciones están justificadas y qué motivaciones deberían fomentarse, entonces estas presunciones y motivaciones, en las situaciones donde se aplican, toman prioridad sobre el cálculo consecuencial “caso por caso”<sup>136</sup>.

Cada una de estas respuestas representa un desarrollo dentro del pensamiento consecuencialista que va más allá de la formulación inicial más simple. Cada una estrecha la distancia entre el consecuencialismo y nuestras intuiciones morales cotidianas. Ninguna, sin embargo, está a salvo de sus críticos. Algunos piensan que la primera respuesta trata la incapacidad para dañar a otros o para abandonar los compromisos cuando ello

---

<sup>135</sup> Cfr. RAILTON, Peter, “Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality”, en SCHEFLER, S. (ed.), *o. c.*, pp. 93-133.

<sup>136</sup> En este sentido, Scanlon sostiene (en el artículo citado en la nota 134) que los *derechos* pueden ser entendidos mejor con un modelo de “dos niveles” de este tipo.

produzca resultados óptimos desde un punto de vista impersonal, como una debilidad humana a la que, desgraciadamente, hay que hacer ciertas concesiones. Y esto lo consideran moralmente perverso. La segunda respuesta es vista por algunos como constitutiva de un compromiso intrínsecamente inestable, que intenta ocupar un inexistente terreno intermedio entre la primera respuesta, por un lado, y una moralidad explícitamente relativa al agente, por otro.

Sin embargo, el atractivo del consecuencialismo persiste ampliamente porque la sencilla idea que lo anima continúa pareciendo plausible, y porque el aire de paradoja que rodea a las moralidades relativas al agente sigue siendo difícil de disipar convincentemente. Éstas poseen un gran atractivo intuitivo cuando son aplicadas a los casos particulares, y la mayoría estaría de acuerdo en que reflejan el pensamiento moral cotidiano mucho mejor que el consecuencialismo. Sin embargo, también es verdad que hay veces en que tales éticas nos prohíben hacer tanto “bien”, o evitar tanto “mal”, como podríamos, como en las ocasiones en que uno *no debe* violar una restricción relativa al agente aun cuando sea la única manera de prevenir una violación más amplia de las mismas restricciones por parte de otros. ¿O sería lícito —incluso un deber— vulnerar derechos fundamentales para producir un estado de cosas en el que tales derechos no se vulneran? Así, se ha señalado que, aunque estas restricciones parecen intuitivamente apropiadas cuando son aplicadas a casos particulares, se mantendría en ellas una clara apariencia de irracionalidad<sup>137</sup>. El conflicto entre nuestras intuiciones morales y cierta concepción de la racionalidad parece aquí exhibirse en su forma más pura y extrema. Tal conflicto ha llevado a muchos filósofos a concluir que el punto de vista moral más defendible es probablemente alguna forma de consecuencialismo.

Aunque las formas más sofisticadas de consecuencialismo reducen la distancia entre él y la moralidad del sentido común, con todo, no aceptan la interpretación del mismo por parte ésta. Están de acuerdo con nuestras intuiciones morales cotidianas sólo hasta donde dichas intuiciones puedan ser reconstruidas o reinterpretadas en términos consecuencialistas. Puesto que muchos filósofos tienen más confianza en nuestras intuiciones relativas al agente que en las más abstractas consideraciones que favorecen al consecuencialismo, se espera que sea posible explicar aquellas intuiciones de un modo que elimine cualquier apariencia de irracionalidad.

---

<sup>137</sup> Cfr. NOZICK, Robert, “Side Constraints”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *o. c.*, pp. 134-141. Si la violación de restricciones relativas al agente es moralmente rechazable, parecerá extremadamente raro, al menos aparentemente, que la moralidad nos diga que *no debemos* actuar de manera que se minimice su ocurrencia. Nozick ha criticado la concepción colectivista que impone el consecuencialismo al obviar el carácter individual de las personas. Esto ocurre tanto cuando, bajo la falsa apariencia de estar renunciando a un bien menor para conseguir un bien mayor, se le exige al agente sacrificarse en favor de la colectividad —contrapesando una vida con otras—, como cuando se le propone que los derechos de los demás sean violados para lograr la desaparición final de toda violación de aquellos (cfr. también NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 28-33).

Las restricciones deontológicas o relativas al agente harían inapropiadas ciertas acciones, como dañar a una persona para prevenir cinco daños equiparables a otros<sup>138</sup>. Pero, ¿por qué deberíamos tener prohibido infligir a uno un daño no compensado para prevenir más de tales daños? Este es un problema general de las explicaciones *basadas en la víctima* de las restricciones relativas al agente. Porque cualquier apelación a la posesión de alguna propiedad moralmente significativa por parte de la víctima, parece incapaz de explicar por qué no podemos sacrificar a una persona que tiene esa propiedad para prevenir el sacrificio de un más amplio número de personas, cada una de las cuales tiene *esa misma* propiedad. Tales apelaciones simplemente hacen que parezcan igualmente desagradables todas las violaciones de las restricciones, y así parezcan contar en favor de permitir, más que de prohibir, la minimización de las violaciones totales en general. Ellas entonces no parecen proporcionar ningún apoyo para las restricciones relativas al agente, cuya función es precisamente prohibir la minimización<sup>139</sup>. Como alternativa más obvia a una explicación de las restricciones deontológicas *basada en la víctima*, se ofrece entonces una explicación *basada en el agente*. Tal explicación señalaría algo en el *agente* que haría incorrecto para él sacrificar a una persona incluso en orden a minimizar el número total de sacrificios comparables<sup>140</sup>.

Frente a los intentos que se han hecho para explicar las restricciones deontológicas, van a seguir formulándose serias dudas sobre la racionalidad de la moralidad relativa al agente<sup>141</sup>. A su vez, muchos filósofos se resisten a abandonar nuestras profundas convicciones relativas al agente o a presentarlas a la reinterpretación consecuencialista. El debate parece haber alcanzado un *impasse*: algunos insisten en que la “relatividad al agente” es irracional y otros insisten en que nuestras intuiciones relativas al agente son tan fuertes y arraigadas que sería un error abandonarlas.

Una alternativa es argüir que hay algo erróneo en los términos en que se presenta el asunto habitualmente. Esta alternativa, más radicalmente anti-consecuencialista, lo que cuestiona es el sentido que pueda tener la ordenación misma de los estados de cosas. Así por ejemplo, la idea de Foot es que las dificultades para resolver los desacuerdos resultan de la aceptación de una suposición ilícita, a saber, que siempre tenga sentido hablar acerca de la bondad o maldad de los estados de cosas producidos por una acción. Sin esta suposición, arguye, los consecuencialistas no podrían siquiera formular la

---

<sup>138</sup> Nozick desarrolla esta línea de pensamiento sugiriendo que dañar a una persona sería pasar por alto el hecho de que es una persona separada que sólo tiene una vida que dirigir, la cual no recibiría un beneficio que compense por ser dañada (cfr. la nota anterior).

<sup>139</sup> Cfr. SCHEFFLER, S., *Consequentialism and its critics*, o. c., pp. 9-10.

<sup>140</sup> Las ventajas y los límites de una explicación “basada en el agente” son examinadas en NAGEL, T., “Autonomy and Deontology” (tomado a su vez de *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986), en SCHEFFLER, S. (ed.), o. c., pp. 142-172. Por su parte, Amartya Sen propondrá, manteniendo el esquema consecuencialista, incluir *las acciones mismas* como partes integrantes de los estados de cosas a valorar (cfr. SEN, A., “Rights and Agency”, en SCHEFFLER, S. (ed.), o. c., pp. 187-223).

<sup>141</sup> Cfr. PARFIT, D., “Is Common-Sense Morality Self-Defeating?”, en SCHEFFLER, S. (ed.), o. c., pp. 173-186.

acusación de que las morales relativas al agente nos digan a veces —irracionalmente— que elijamos un estado de cosas peor por encima de uno mejor. Y, sostiene Foot, la suposición es falsa: expresiones como “el mejor estado de cosas” tiene sentido sólo en ciertos contextos limitados donde la virtud de la *benevolencia* (entendida al modo utilitarista) les proporciona tal sentido<sup>142</sup>. En la Segunda Parte de este estudio veremos el papel crucial que ha desempeñado la virtud de la benevolencia en la tradición que vamos a considerar como precursora del consecuencialismo.

### B.3. VARIANTES DEL CONSECUENCIALISMO

Las dificultades *internas* del consecuencialismo han propiciado diversas propuestas para dar una forma definitiva a la teoría, si de lo que se trata es de alcanzar efectivamente los mejores resultados posibles. La forma más pura y estricta vendría dada, en principio, por el *Consecuencialismo del Acto*, también llamado *directo*, o *extremo*<sup>143</sup>.

Al menos *prima facie*, el consecuencialismo se presenta precisamente como una teoría ética alternativa a aquellas basadas en reglas (como pudieran ser las éticas deon-

---

<sup>142</sup> Cfr. FOOT, Philippa, “Utilitarianism and the Virtues”, recogido en SCHEFFLER, S. (ed.), *o. c.*, pp. 224-242, y en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, *o. c.*, pp. 407-420. Como también ha señalado MacIntyre «desde el momento que la utilidad se convierte en patrón de la virtud (...) la vaguedad y la generalidad de la noción de utilidad contaminan cualquier concepción de “hacer el bien” y más en particular esa virtud de nuevo cuño, la benevolencia. En el siglo XVIII, la benevolencia tiene asignado el puesto que en el esquema cristiano de las virtudes ocupaba la caridad. Pero al contrario que la caridad, la benevolencia en tanto que virtud llegó a ser un permiso para casi cualquier intervención de carácter manipulador en los asuntos de otros» (*Tras la virtud*, p. 285). Es decir, las virtudes morales no pueden ser reducidas a dicha benevolencia, salvo que por ésta entendiéramos el amor mismo (*amor benevolentiae*). Para esta cuestión puede verse SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, especialmente los capítulos ‘Benevolencia’, ‘Ordo Amoris’ y ‘Consecuencialismo’. Cfr. también, RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, *o. c.*, Capítulo V, especialmente pp. 92-100 (Duplá recalca que la benevolencia ha de incluir otros deberes además del de producir bienes para los demás hombres, como por ejemplo el de no infligirles daños). También desde una ética de las virtudes, Polo ha señalado que las acciones humanas tienen, ciertamente, consecuencias; pero cifrar la bondad de la acción exclusivamente en las consecuencias exteriores «comporta una incompreensión de los factores integrantes de la acción humana», porque las consecuencias «son posteriores a ella, y la acción en sí misma requiere un estudio directo», en tanto que «las consecuencias tienen que ver con la acción, pero no son exactamente la acción». La ordenación, de mejor a peor, de los estados de cosas resultantes, parece presuponer una especie de teoría de la *acción única* y, en este sentido, «el consecuencialismo es lo más opuesto a una ética de virtudes». «La acción hay que considerarla en su carácter reiterable, en su pluralidad. No es suficiente una teoría de la *acción única*, sino que hay que tomar en cuenta que la acción humana depende de decisiones. Se puede decidir volver a intervenir corrigiendo las consecuencias o evitando que las consecuencias tengan lugar. De manera que la intervención humana es mucho más intensa de lo que se suele opinar» (POLO, Leonardo, *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 173-5).

<sup>143</sup> Defensores de esta primera forma serían, por ejemplo, J. J. C. SMART (cfr. la primera parte de SMART, J. J. C. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism for and against*, *o. c.*; “Extreme and restricted utilitarianism”, en FOOT, Ph., *Theories of Ethics*, *o. c.*, pp. 171-183, recogido también en BAYLES, M. (ed.), *Contemporary utilitarianism*, Garden City, New York, Anchor Books, 1968, pp. 99-115); y Peter SINGER (cfr. “Is act-utilitarianism self-defeating?”, en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, *o. c.*, pp. 207-217; *The expanding circle*, Oxford University Press, 1993; *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993).

tológicas). Su propuesta no es la de conducirse según unos principios o normas que determinarían *a priori* —por su valor intrínseco— cuál es la conducta “correcta”, sino la de prescribir la *acción* con la que se alcance el mejor resultado global dadas las circunstancias. Dicha acción, pues, requiere ser descubierta “*a posteriori*”, si no en sentido estricto —puesto que, lógicamente, necesitamos conocer lo que hemos de hacer antes de llevarlo a cabo—, sí al menos hipotéticamente, es decir, mediante un cálculo previo de las *consecuencias*. Esto implica que no puede hablarse de *tipos* de acciones correctas e incorrectas, atendiendo a la clase de acción de que se trata, según estuvieran o no bajo una determinada norma o regla. Un mismo tipo de acción podría ser incorrecto en unos casos y correcto en otros, pues las circunstancias pueden hacer variar las consecuencias efectivas en cada caso, y esto debe ser tenido en cuenta por el agente cuando va a realizar la acción. Para la moralidad de *cada* decisión, lo definitivo serían las consecuencias previsibles.

Ahora bien, como ya vimos con John Stuart Mill, por razones de carácter consecuencialista, puede *resultar mejor* apelar a unas normas generales que guíen la conducta. Con ello se daría pie al denominado *Consecuencialismo de la Regla* (*indirecto* o *restringido*). Mill sugería el ejemplo de las cartas de navegación<sup>144</sup>. Pero, para algunos, dicha apelación a reglas no tiene por qué suponer un abandono del Consecuencialismo del Acto. En la medida en que las reglas valgan sólo por su utilidad —en tanto que conduzcan al mejor resultado— no dejarán de ser orientativas (meras *rules of thumb*): un consecuencialista guiará su conducta aplicando las reglas de la moral del sentido común (cumplir las promesas, decir la verdad, etc.), hasta donde se muestre que con ello se obtienen las mejores consecuencias. Las reglas pueden hacer superfluo el cálculo para muchos casos, pero no para todos<sup>145</sup>.

Las razones más importantes que han llevado a defender el Consecuencialismo de la *Regla*, guardan relación con los problemas a que da lugar la universalización del principio maximizador, es decir, con la pregunta de “qué pasaría si todos hacen lo mismo”. Porque, para calcular las consecuencias de una acción, también habría que tener en cuenta las acciones de los demás agentes. Una determinada acción llevada a cabo por un agente puede producir unas consecuencias previsiblemente beneficiosas. Pero realizada por todos o la mayoría, podría tener las peores consecuencias. La necesidad de coordinar las acciones para producir los mejores resultados exige, pues, el seguimiento de una

---

<sup>144</sup> «Siendo criaturas racionales [los marineros] salen a la mar con ésta [la carta] ya calculada. Del mismo modo, todas las criaturas racionales se hacen a la mar de la vida con decisiones ya tomadas respecto a las cuestiones comunes de corrección e incorrección moral (...). Y, en la medida en que la previsión es una cualidad humana, se supone que así continuará sucediendo. Cualquiera que sea el principio fundamental de la moralidad que adoptemos, precisamos de principios subordinados para su aplicación» (*El Utilitarismo*, p. 73).

<sup>145</sup> Cfr. SMART, J. J. C., “Extreme and restricted utilitarianism”, en BAYLES, M. (ed.), *o. c.*, p. 108. Para Smart, el arte de la navegación no es comparable al de la moral. La astronomía permite un cálculo previo que no parece permitan las cambiantes circunstancias del mundo humano. Las reglas morales, por sí mismas, no justifican ninguna acción. Pueden ser útiles *prima facie*, pero no infalibles.

norma general. Como vimos, la base para el utilitarismo de la regla se encontraba en el propio Mill<sup>146</sup>. Los consecuencialistas contemporáneos han situado el problema en el marco de la denominada “racionalidad estratégica”: una misma acción no tiene las mismas consecuencias realizada en solitario que si se produce una generalización y “todos hacen lo mismo”. En esos casos, la mejor estrategia para todos es evitar dicha acción. En realidad, la mejor estrategia, dirán algunos, es que uno realice la acción y los demás no, pues se obtiene el beneficio de esa acción y el del mantenimiento general de la norma. Pero entonces, todos tenderán a realizar la acción y estaremos en la situación que se quiere evitar. En caso de sequía, aunque sería mejor que la gente no riegue su jardín, sería todavía mejor que sólo alguno lo hiciera (no representaría un gasto de agua relevante y permitiría mantener ese jardín). Pero como todos pueden pensar lo mismo... La representación del caso se ha hecho ya clásica mediante el Dilema del Prisionero<sup>147</sup>.

De este modo, aunque el eventual incumplimiento de una promesa tal vez pudiera conllevar mejores consecuencias que su cumplimiento, dicha acción puede contribuir al debilitamiento de la confianza en las promesas y a dificultar enormemente la vida social. Es por ello que sería mejor mantener la norma en todos los casos. Las consecuencias a largo plazo serían mejores<sup>148</sup>. Pero el problema reaparece cuando pensamos en casos en los que no parece que vaya a “cundir el ejemplo”. Si un moribundo nos hiciera prometer, sin la presencia de testigos, que llevaremos flores a su tumba o a la de su esposa, nuestro posible incumplimiento no trascendería. No obstante, si la gente asumiera que en esos casos el incumplimiento está justificado, se perdería la confianza en cualquier promesa realizada en circunstancias análogas. De cualquier forma, puede señalarse que no parece plausible —si se quiere, desde la moral del sentido común— vincular a sus posibles efectos la obligación de respetar o no dichas promesas<sup>149</sup>.

El consecuencialismo de la Regla, si no se convierte en una ética deontológica donde las normas se consideren absolutas y válidas por sí mismas, permanecerá en un

---

<sup>146</sup> Cfr. *supra*, nota 107.

<sup>147</sup> Sobre el Dilema del Prisionero existe una abundante literatura, que puede verse recogida con amplitud en GUTIÉRREZ, G., *Ética y decisión racional*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 120-150. Puede resumirse así: en la cárcel se hallan dos presos a los que el fiscal cree culpables de haber cometido un grave delito castigado con veinte años de cárcel, pero no dispone de las pruebas necesarias para condenarlos. En cambio, posee pruebas para condenarlos por un delito menor cuya pena es de dos años. Para que confiesen el delito mayor les hace la siguiente oferta por separado (siendo esto conocido por ambos). Si uno confiesa y el otro calla, el delator quedará libre y el otro cumplirá los veinte años. Si ambos confiesan se les rebajará la sanción a diez años. Si ninguno confiesa, ambos serán condenados dos años por el delito menor. La dificultad reside en que, por evitar cada uno el peor resultado para él (veinte años de cárcel), ambos confesarán, obteniendo un peor resultado (diez años) que si cooperasen entre sí y callaran (dos años). En síntesis, el problema planteado es que el egoísmo es la mejor estrategia —en términos consecuencialistas— cuando los demás no son egoístas. Pero, si todos lo son, es peor que si todos fueran altruistas o benevolentes.

<sup>148</sup> En esta línea, una clásica defensa del respeto de las normas por razones consecuencialistas es la obra de HODGSON, D. H., *Consequences of utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

<sup>149</sup> Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, p. 80. No es necesario que se produzcan consecuencias negativas para que nuestra conciencia nos siga dictaminando la obligación.

equilibrio inestable, pues en tanto que su justificación sea la de obtener las mejores consecuencias posibles dadas las circunstancias (esto es lo que caracteriza al consecuencialismo), siempre será difícil justificar la desestimación de *algunas* pocas acciones que, en un hipotético caso presente, producirían un mejor resultado.

En el itinerario contemporáneo del utilitarismo-consecuencialismo, otra variante posible de carácter *indirecto* la constituye el *Consecuencialismo de los Motivos*<sup>150</sup>, consistente en aplicar el principio de utilidad (o, en general, del mejor resultado), no ya a las acciones mismas ni a las reglas que establecen ciertos tipos de acciones, sino a los motivos que originan las acciones. Según esta posición, las mejores consecuencias quedarían mejor garantizadas, no tanto recomendando determinadas acciones, como fomentando en los agentes los motivos o deseos que en las circunstancias de que se trate tiendan a producir el mejor resultado. Tales motivos pueden ser bien distintos de la máxima utilitarista de la benevolencia universal (hasta podrían ser incluso motivaciones egoístas, si se demuestra que para ciertas situaciones dichos motivos son más útiles que sus contrarios<sup>151</sup>). Adams considera que esta forma de la teoría sería incompatible con el utilitarismo del acto, pues éste implicaría que la motivación última ha de ser siempre la de maximizar la utilidad<sup>152</sup>. Sin embargo, ya vimos que el propio Mill no consideraba necesario esto último, sino que bastaba con que la acción realizada produjera efectivamente las mejores consecuencias con independencia de los motivos que la hubieran provocado. En la presente investigación tendremos ocasión de ver cómo las apelaciones a la motivación, en orden a las consecuencias, son frecuentes en la concepción de la obligación que ofrecen los autores que estudiamos en la segunda parte.

En las disputas entre los consecuencialistas ha surgido otra propuesta, que se desmarca del principio optimizante o maximizador de las variantes convencionales con el propósito de evitar alguno de sus problemas característicos, como el carácter excesivamente exigente. Se trata del *consecuencialismo de la satisfacción* [*satisficing consequentialism*] propuesto por Slote<sup>153</sup>. Para que una acción fuera correcta no sería necesari-

---

<sup>150</sup> ADAMS, R. M., "Motive utilitarianism", en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, o. c., pp. 71-85, originalmente publicado en *The Journal of Philosophy* 73 (1976). Incluso podría hablarse de un *trait-utilitarianism* o *trait-consequentialism*, que propugnara la necesidad de un crecimiento en virtudes como *medio* para la obtención de las mejores consecuencias totales. El consecuencialismo de los motivos no hace necesaria a la virtud, pues le basta con difundir entre los agentes ciertas motivaciones que se muestren máximamente benéficas.

<sup>151</sup> Esta posibilidad ya fue sugerida por el propio Sidgwick al rechazar que «la doctrina según la cual la Felicidad Universal es el *criterio* último implica que la Benevolencia Universal es siempre el mejor, o el único correcto, de los *motivos* de actuación. (...) Si la experiencia muestra que la felicidad universal se logrará de forma más satisfactoria si los hombres obran con frecuencia por motivos diferentes de la pura filantropía universal, es obvio que esos otros motivos deben razonablemente preferirse con arreglo a principios utilitaristas» (*The Methods of Ethics*, p. 413). Esta idea parece estar en la base de la "mano invisible" de la economía smithiana.

<sup>152</sup> Cfr. "Motive utilitarianism", p. 79.

<sup>153</sup> Cfr. SLOTE, M., "Satisficing consequentialism", en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, o. c., pp. 351-75; ver también su *Beyond optimizing: A story of rational choice*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Slote considera que la posibilidad de un consecuencialismo (del acto) de la satisfac-

rio que fuera la más deseable, que produjera el resultado óptimo, sino que bastaría con que fuera “satisfactoria” (siguiendo con ello el conocido adagio de que “lo mejor es enemigo de lo bueno”). Proponer un bien no-óptimo como suficiente, permitiría al agente incluir algo más sus proyectos e intereses personales sin necesidad de alienarse volcándose totalmente en la maximización del bien universal. Sin embargo, es dudoso que tal propuesta pueda tener cabida dentro de un esquema consecuencialista<sup>154</sup>. O bien se trata en el fondo de un consecuencialismo optimizador sofisticado, donde el rechazo a la “mejor” opción se debe a una renuncia en razón de que el coste de la búsqueda sería mayor al beneficio marginal que se obtendría —y, por tanto, el bien sub-máximo se convierte en el *mejor*—; o bien, como ha señalado Pettit, la estrategia de la sub-maximización se aparta de los cánones consecuencialistas, pues impone los mismos costes que la de la maximización (en tanto que la propuesta de Slote implica que el agente necesita haber enumerado y evaluado todas las opciones relevantes), pero sin ofrecer los mismos beneficios (puesto que se elige algo inferior a lo mejor)<sup>155</sup>.

#### B.4. EL CONSECUENCIALISMO TEOLÓGICO-MORAL

La teoría ética consecuencialista ha tenido también un fuerte desembarco en el ámbito de la teología moral, dentro del marco de lo que ha sido conocido como la “nueva moral”. Se entiende que haya sido así si tenemos en cuenta la semejanza entre el utilitarismo y la ética cristiana (sobre todo si ésta es de inspiración aristotélico-tomista) al reputar la felicidad como el fin último de la vida humana, constituyéndose así en “éticas teleológicas”<sup>156</sup>. En este mismo sentido, en su crítica del utilitarismo, Bernard Williams

---

ción es sugerida incidental e involuntariamente en la introducción de SEN, A. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism and Beyond*, o. c., al caracterizar el consecuencialismo simplemente como una teoría “que pretende que las acciones han de ser elegidas en función de los estados de cosas que son sus consecuencias”, definición que sería neutral entre las formas *optimizing* y *satisficing* del consecuencialismo (cfr. “Satisficing consequentialism”, p. 353, nota 3). Desde las filas del propio consecuencialismo, Slote ha sido replicado por Pettit (cfr. “Satisficing consequentialism”, en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, o. c., pp. 377-388). Por lo demás, la noción de “satisfacción” procede del ámbito de la teoría económica (cfr. SIMON, Herbert A., “A Behavioural Model of Rational Choice”, en *Quarterly Journal of Economics* 69 (1955); “Theories of Decision Making in Economics and Behavioural Science”, en *American Economic Review* 49 (1959); “From Substantive to Procedural Rationality”, en LATSIS, Spiro J. (ed.), *Methodological Appraisal in Economics*, Cambridge University Press, 1976; “On How to Decide What to Do”, en *Bell Journal of Economics* 9 (1978); “Rational Decision Making in Business Organizations”, en The Nobel Foundation, Stockholm, 1978; y *Administrative Behaviour*, The Free Press, New York, 1976).

<sup>154</sup> Cfr. CARRASCO BARRAZA, M. A., o. c., pp. 318-321. Dar por bueno un resultado inferior al mejor difícilmente podría encajar en un marco consecuencialista sin reformular la doctrina misma. La idea de producir un bien ‘suficiente’ para un número ‘suficiente’ de personas parece requerir una concepción diversa del bien.

<sup>155</sup> Cfr. PETTIT, Ph., “Satisficing consequentialism”, en PETTIT, Philip (ed.), o. c., p. 388.

<sup>156</sup> Permítasenos, por cierto, apuntar nuestra discrepancia respecto a la pertinencia de tal denominación aplicada al consecuencialismo y, por ende, al utilitarismo. Ética *teleológica* es la ética aristotélica, en tanto que la vida humana está *constitutivamente* orientada hacia un fin (*telos*) que, consiguientemente, no tiene mero carácter de meta u objetivo, sino de la perfección que le corresponde a una *naturaleza fina-*

alude a las muchas semejanzas en espíritu entre el utilitarismo y un cierto tipo de elevado espíritu evangélico, razón de más, a su modo de ver, para rechazar ambos<sup>157</sup>.

El contexto de esa “nueva moral” a la que aludíamos, que surge con fuerza en la teología de los años sesenta, lo constituyó el intento de evitar una moral —la tradicional— que se entendía como excesivamente legalista, casuista, donde la moralidad se predicaría de acciones singulares en la medida en que sean conformes o no con una ley moral objetiva, imponiendo entonces como *obligaciones* determinadas prohibiciones *absolutas*. Se minusvaloraba el protagonismo del sujeto, impidiendo así, según estos autores, el carácter creativo del actuar humano. Al no tener en cuenta su vida en conjunto, como un proyecto vital que diera sentido propio a cada una de sus acciones, se conculcaba el libre dinamismo de la persona, que, sin embargo, a través de acciones que la moral tradicional tenía por intrínsecamente malas, podría aspirar —fruto de su amor y benevolencia— a unos fines altamente benéficos. Tal enfoque metodológico de la teología moral, donde lo determinante es la finalidad que el agente imprime a su acción y no la finalidad propia de la misma, ha adquirido, en algunas de sus versiones, las denominaciones de *consecuencialismo teleológico*, *proporcionalismo*, o *consecuencialismo proporcionalista*. Su peso ha llegado a ser tal que el Magisterio eclesiástico se ha visto obligado a alertar<sup>158</sup> «sobre la creciente atracción que en ciertos sectores del pensamiento católico viene ejerciendo (...) “como método de reencuentro de la norma moral”»<sup>159</sup>.

En el fondo se trata de un proceso que en la filosofía moral se había recorrido varios siglos atrás, tras la interpretación nominalista, voluntarista y, por ende, legalista, de la ley natural. En nuestra investigación hemos querido centrarnos precisamente en la repercusión que esto tuvo en una serie de moralistas británicos de importancia como precedentes del utilitarismo explícito. En cambio, numerosos manuales de teología moral católica continuaron arrastrando en gran medida el lastre de dicho legalismo, propiciando una creciente insatisfacción en los ambientes teológicos frente a esta presunta “moral clásica”. Dicho descontento cristaliza, mediante la adopción de ciertos presupuestos fi-

---

*lizada*. Las teorías consecuencialistas mantienen el término ‘fin’, pero al concebirlo como efecto extrínseco, pierden el contenido del *telos* aristotélico. En el fondo, se da una comprensión insuficiente de la causalidad *final* aristotélica que, en los procesos vitales, es a su vez *formal*. Por otra parte, advertimos que el consecuencialismo que vamos a examinar en este epígrafe no debe confundirse con el “utilitarismo teológico” que proliferó entre los siglos XVII y XVIII, que basaba la obligación moral en la felicidad eterna.

<sup>157</sup> Cfr. WILLIAMS, B., “Una crítica del Utilitarismo”, en SMART, J. J. C. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism for and against*, o. c., p. 114, nota 1. Esta consideración de la semejanza es también tenida en cuenta por INCIARTE, F., o. c., pp. 401-2.

<sup>158</sup> Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, especialmente los nn. 71-83. El argumento fundamental consiste en recordar la doctrina del *finis operis*, es decir, que todo acto querido por la voluntad está cargado ya de moralidad, independientemente de los fines que en concreto se pretendan con dicha acción y que, por lo tanto, puede hablarse de acciones intrínsecamente malas —«prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas» (n. 79)— en tanto que dichas acciones suponen una adhesión de la voluntad incompatible con la finalidad de la naturaleza humana.

<sup>159</sup> GUTIÉRREZ, G., “La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea”, en *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, BAC, Madrid, 1993, p. 233.

losóficos, durante la segunda mitad del siglo XX en el enfoque metodológico de que venimos hablando.

No éste el lugar para llevar a cabo una exposición pormenorizada de este proceso en el ámbito de la teología moral, el cual, por otra parte, cuenta ya con algún estudio de relieve<sup>160</sup>. Sin embargo, sí nos parece oportuno realizar una breve síntesis de los trazos fundamentales en que se ha desarrollado la polémica teológica.

La teología, como no puede ser de otra manera, se desarrolla en un contexto cultural. Para lo que aquí nos interesa, una de las consecuencias del contexto cultural moderno ha sido la crisis del concepto de ley, que en la ética ha desembocado fundamentalmente, bien en una moral de la autenticidad (existencialismo), bien en una moral de la eficacia (consecuencialismo). Dicha crisis tiene lugar en el momento en que la apelación a una ley como fuente de obligaciones morales fue interpretada como una conculcación de la autonomía que parece reclamar la dignidad humana para abrirse al ámbito moral. En este contexto de renovación de la moral se fueron introduciendo en la teología, ya desde los años cincuenta, diversas propuestas —Ética de situación, Ética de la opción fundamental,...— con el telón de fondo de la “Moral Autónoma”, a cuya perfiladura van a contribuir de manera especial teólogos como F. Böckle, A. Auer, P. Klein o J. Fuchs.

Los teólogos consecuencialistas y proporcionalistas<sup>161</sup> son resultado de este proceso de búsqueda de autonomía moral. A su modo, pues, se encuentran en una línea de pensamiento naturalista. Los elementos más característicos de su posición incluyen aspectos tanto de la ética de la *intención* (de inspiración kantiana) como de la ética de la *responsabilidad* (de inspiración utilitarista), por recoger la denominación weberiana.

De la primera tomaría la radical distinción (separación) entre el “universo natural” y el “universo moral” —entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad, entre el bien y el mal natural (físico), y el bien y el mal moral—, según la cual el objeto moral

---

<sup>160</sup> Un notable estudio de este fenómeno puede verse en MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Ediciones Eunote, Pamplona, 1996. El autor se detiene en la génesis y exposición, por un lado, de la manualística moral legalista, por otro, del consecuencialismo y proporcionalismo teológico-moral como un intento de superar aquella, y, por último, en el intento de superar ambas posiciones por parte de algunos pensadores católicos como Germain Grisez y John Finnis, desde la filosofía moral misma (profundizando en —y reinterpretando de algún modo— el concepto tomista de bien moral).

<sup>161</sup> Citamos aquí algunos de ellos, haciendo referencia a alguna de sus obras de más interés en lo que respecta a nuestro tema: FUCHS, J., “«Intrinsice malum»: Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff”, en KERBER, W. (ed.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwardelbaren*, Düsseldorf, 1982, pp. 74-91; ID., *Personal Responsibility and Christian Morality*, Washington D. C., 1983; KNAUER, P., “La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effect”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 87 (1965), pp. 356-76; JANSSENS, L., “Ontic Evil and Moral Evil”, en *Louvain Studies*, VI (1972), pp. 115-56; MCCORMICK, R. A., “The Understanding of Moral Norms”, en *Theological Studies*, 36 (1975), pp. 85-100; ID., “Ambiguity in moral choice”, en MCCORMICK, R. A.-RAMSEY, P., *Doing Evil to Achieve Good*, Loyola University Press, Chicago, 1978.

es constituido *totalmente* por la intención de la voluntad. No se trata de que la intención del sujeto intervenga para la moralidad del acto: esto ya era considerado en la doctrina clásica del *finis operantis*<sup>162</sup>. Se trata de «un intento de situar el valor de la moralidad en el ámbito exclusivo de la voluntad racional y libre, capaz de darse a sí misma desde sí misma su propio objeto y su propia ley (moral), exenta de cualquier principio proveniente del mundo natural»<sup>163</sup>. Sin recurrir a la intención de la voluntad, la acción misma, su *finis operis*, sería un bien puramente físico, óntico o premoral, y, en cuanto tal, moralmente neutro. Para Kant, lo relevante no es tanto *lo que* el sujeto quiere, sino *cómo* lo quiere.

Pero lo más específico del consecuencialismo, en cuanto ética de la *responsabilidad*, es la relevancia de los efectos (consecuencias) de la acción para determinar su moralidad. Tanto para el consecuencialismo como para Kant, «son la razón y la voluntad las que determinan de modo exclusivo el *contenido específico moral* que se impone a ese previo material físico del objeto, término natural de la acción, si bien el consecuencialismo entenderá esta autonomía en un sentido radicalmente opuesto al kantiano. (...) La razón que está tras esta autonomía de la voluntad propugnada por el consecuencialismo, no es la razón pura práctica, independiente, en la constitución de su objeto, de los efectos y consecuencias de la acción, sino la *razón proporcionada*, calculadora de esas consecuencias o efectos»<sup>164</sup>. Tal razón proporcionada consiste en sopesar los bienes y los males que puedan ser consecuencia de una acción —señaladamente mediante la aplicación del principio del “acto de doble efecto” o “acto voluntario indirecto”— para determinar la licitud o ilicitud de dicha acción.

Podemos, pues, resumir las tesis principales defendidas por el consecuencialismo teleológico en las siguientes afirmaciones<sup>165</sup>:

1) El orden moral reposa sobre algo previo, a saber, el bien y el mal puramente ontológico, óntico o físico.

2) El paso del orden ontológico al orden moral se logra por la intervención de la voluntad mediante la aplicación del principio de la causa de doble efecto a la materia, o

---

<sup>162</sup> Pero recordemos que no era admitido que éste, el fin del agente, convirtiera en buena una acción mala en sí misma considerada. Sólo podía modificar la calificación moral en sentido contrario, ya que «*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 4). Una intención torcida convierte en mala una acción que era objetivamente buena, pero si la acción es objetivamente mala, ninguna nobilísima intención puede convertirla en buena. Tal objetividad de la acción, previa a la intervención de la subjetividad, no existiría —aunque de modo diverso— ni para Kant ni para el consecuencialismo.

<sup>163</sup> SANTOS CAMACHO, Modesto, “En torno al consecuencialismo ético”, en *Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de Teología, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 237.

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 237-8.

<sup>165</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 234, nota. Una exposición y crítica de estas afirmaciones puede verse en PINKAERS, S., “La question des actes intrinsèquement mauvais et le «proportionnalisme»”, en *Revue Thomiste*, LXXXII, II (1982), pp. 181-212.

bien físico, del acto. Antes del juicio sobre los efectos del acto no hay todavía propiamente bien o mal moral.

3) La razón proporcionada a los efectos del acto es la que suministra el criterio esencial en el juicio moral.

Las críticas a este planteamiento —suscitadas tanto desde el seno de la propia teología, como desde un terreno limítrofe entre la filosofía y la teología moral— han sido abundantes<sup>166</sup>, e inciden entre otras cosas en la discrepancia sobre la comprensión del bien moral y del principio del acto de doble efecto. Dentro de esta perspectiva crítica podemos aludir a la obra, en ocasiones conjunta, de G. Grisez y J. Finnis<sup>167</sup>. Su propuesta constituye un intento de renovación de la moral, introduciendo una visión más dinámica del bien moral —tomando al propio Tomás de Aquino como punto de referencia, aunque sin pretender ser considerados *tomistas*—, pero rechazando las posiciones consecuencialistas. Desde este punto de vista, la propuesta del consecuencialismo proporcionalista «aparece como una forma más de legalismo moral: en el fondo se reduce a averiguar las conductas lícitas o prohibidas, por mucho que aparezca animado por el deseo de liberar a la persona de la constricción que le supondría un código moral al modo manualista»<sup>168</sup>. Por lo demás, las posiciones de Grisez y Finnis han sido también objeto de crítica por parte de autores de inspiración aristotélico-tomista como Ralph McInerny y Henry B. Veatch<sup>169</sup>.

Como ha comentado Seifert, «una nueva forma de la ética consecuencialista desarrollada por los pensadores anglosajones desde Hobbes hasta G. E. Moore, ha sido ampliamente aceptada e introducida recientemente en Alemania por los filósofos y teólo-

---

<sup>166</sup> Cfr., p. e., COMPOSTA, D., “Il consequenzialismo. Una nuova corrente della «Nuova Morales»”, en *Divinitas*, XXV, II (1981), pp. 127-56; PINKAERS, S., “La question des actes intrinsèquement mauvais et le «proportionnalisme»”, en *Revue Thomiste*, LXXXII, II (1982), pp. 181-212; SEIFERT, J., “Absolute moral obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions. A critique of Consequentialist Teleological Ethics: Destruction of Ethics through Moral Theology?”, en *Anthropos*, Roma, 1 (1985), pp. 57-94; GRISEZ, G., “Choice and Consequentialism”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 51 (1977) 168-89; y “Against Consequentialism”, en *The American Journal of Jurisprudence and Legal Philosophy*, University of Notre Dame, 23 (1978), pp. 21-72; FINNIS, J., “Practical Reasoning, Human Goods, and the End of Man”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 58 (1984) 23-36; y *Moral absolutes*, Washington, 1991.

<sup>167</sup> Un extenso estudio de estos autores puede verse en MOLINA, E., *o. c.*, pp. 173-376. Resulta particularmente interesante la explicación (pp. 184-246) de la lectura que hace Grisez de la ley natural en Santo Tomás a partir de una renovada exégesis del “*bonum faciendum et prosequendum*” (cfr. GRISEZ, G., *o. c.* en nota 93).

<sup>168</sup> MOLINA, E., *o. c.*, p. 441. Precisamente, una de las críticas que ha recibido el utilitarismo-consecuencialismo es que sustenta una noción débil de agente moral. La valoración moral se aplica a cada acción de manera aislada con independencia de la vida moral (*ethos*) del sujeto, que se convierte en un mero iniciador del curso de acción cuyo resultado final es “mejor”. Es una teoría que *permitiría* juzgar acciones, pero que difícilmente ilumina toda la riqueza de la persona y su vida moral.

<sup>169</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 377-427.

gos morales. El consecuencialismo ético que adoptaron lo tradujeron en parte a la terminología de la filosofía trascendental. El fruto de este proceso de transformación emergió, bajo el nombre de “ética teleológica”, especialmente entre los teólogos morales alemanes, y desde ahí se extendió a los Estados Unidos, a Italia, y a otros países»<sup>170</sup>. Este proceso acontecido en la *teología* con cierta nitidez —por cuanto se ha producido en un tiempo relativamente corto—, y que parece partir de una insatisfacción con respecto al tratamiento de las obligaciones morales por parte de la teología moral tradicional, avalaría la tesis principal que defendemos en el presente estudio, a saber, que fue precisamente la reflexión sobre el carácter y fundamento de la obligación moral en un marco de pensamiento que había prescindido de un concepto auténticamente teleológico de la ley natural, una de las causas fundamentales que llevó a la propia *filosofía* moral, ya desde el siglo XVII, a desembocar en un razonamiento moral consecuencialista.

---

<sup>170</sup> SEIFERT, J., o. c., p. 58.

SEGUNDA PARTE

EL PROBLEMA DE LA OBLIGACIÓN MORAL EN LA  
REFLEXIÓN DE LOS *MORALISTAS BRITÁNICOS*



## INTRODUCCIÓN

En la Primera Parte consideramos los rasgos más esenciales que delimitan el concepto de obligación moral. Se pretendía con ello señalar las notas que permiten un uso común del término en la ética o filosofía moral, e incluso en el lenguaje ordinario. A continuación, tomando como referencia fundamental al “utilitarismo clásico”, hemos caracterizado la teoría ética consecuencialista en sus rasgos y problemas esenciales, especialmente desde la perspectiva de su consideración de la obligación moral. Nuestro propósito en los próximos capítulos es aproximarnos al tratamiento que se dio al concepto de obligación moral en una serie de autores que pueden ser vistos como precedente de lo que hoy día se ha dado en llamar enfoque ético consecuencialista. No en vano, en dichos autores pueden rastrearse los orígenes de la teoría ética utilitarista, que es la raíz del moderno planteamiento moral consecuencialista. Porque, aunque como tal teoría ética, se considera que el utilitarismo fue explícitamente iniciado por Jeremy Bentham<sup>1</sup> y John Stuart Mill, sin embargo, consideramos que algunos autores que les precedieron —señaladamente, en su reflexión sobre la obligación moral— resultaron decisivos para la gestación de dicho enfoque. Desde luego, parece fundamental dirigir nuestra atención sobre el empirismo moral de Hume. Pero a su vez, interpretar los rasgos característicos del concepto humeano de obligación, requiere un análisis de los antecedentes más inmediatos que confluyeron en él.

Como ha señalado Darwall<sup>2</sup>, la fertilidad y creatividad del pensamiento europeo en el período que va desde la segunda mitad del siglo XVII hasta el final del siglo XVIII son especialmente dignas de destacar entre los llamados “moralistas británicos”, expresión con la que —desde que Selby-Bigge publicara su conocida antología<sup>3</sup>— viene siendo habitual referirse a los filósofos morales británicos comprendidos en ese período, es decir, desde Hobbes hasta Bentham. Se puede decir que ellos incorporaron a la idea de moralidad algunas de nuestras nociones morales características. Entre ellas, la exis-

---

<sup>1</sup> T. M. SCANLON señala que Bentham sería el iniciador del *utilitarismo filosófico* (cfr. “Contractualism and utilitarianism”, en SEN, A.-WILLIAMS, B. (eds.), *Utilitarianism and beyond*, p. 108).

<sup>2</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *The British moralists and the internal ‘ought’ (1640-1740)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 1-2.

<sup>3</sup> SELBY-BIGGE, L. A., ed., *British Moralists, Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1897 (reeditado en un solo volumen con introducción de Bernard H. Baumrin, en Indianapolis, Bob-Merrill, 1964, y de nuevo en dos volúmenes en New York, Dover, 1965). Una selección más reciente, con alguna pequeña diferencia en los autores incluidos, es la elaborada por D. D. RAPHAEL: *British moralists: 1650-1800*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1969. La antología de J. B. SCHNEEWIND, ed., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1990, incluye también a bastantes de estos “moralistas británicos”, también con algunas diferencias respecto a las otras dos antologías, tanto en los autores como en los textos seleccionados.

tencia de requerimientos o *demandas*<sup>4</sup> consustanciales a toda persona racional aunque la conducta exigida carezca de conexión alguna con el bien de la persona obligada. Y es que durante este periodo fue ampliamente pensada la cuestión fundamental de la que venimos hablando. Podríamos formularla así: «¿En qué podría consistir la universal constrictión de la moralidad? ¿Qué hace que la moralidad sea obligante? Y esa cuestión llevó a otra incluso más fundamental: ¿Qué significa que algo sea obligatorio? ¿Qué es la atadura, la obligación o, como los filósofos morales tienden a decir en nuestros días, la *normatividad* misma? ¿En qué consiste un *deber hacer*?»<sup>5</sup>. Cómo y por qué llegaron a plantearse esta cuestión es lo que debemos examinar.

En la ética aristotélica la normatividad práctica, si cabe hablar así<sup>6</sup>, sólo podía ser entendida en relación con el bien del agente. En su concepción teleológica, por la que «toda acción y elección parecen tender a algún bien»<sup>7</sup> —y la vida humana, como un todo, a *un bien*— el bien último que señala la ética *como fin* es el bien del hombre mismo, su perfección o felicidad (*eudaimonia*). Las razones para actuar tienen esa justificación teleológica. Esta idea de que la acción racional apunta (incluso de una manera exclusiva) al bien del agente, no es en absoluto ajena al siglo XVII. Pero estos autores, que se encuentran de pleno en el momento del rechazo al aristotelismo y su metafísica teleológica<sup>8</sup>, no podían asumir de manera sencilla cómo podría la acción que uno debe hacer

---

<sup>4</sup> Henry SIDGWICK llegó a defender que esta idea de *exigibilidad* u “obligación” es la que distingue la filosofía moral moderna respecto de la ética antigua (cfr. *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981 [reproducción de la editada por Macmillan, London, 1907], pp. 105-6).

<sup>5</sup> DARWALL, Stephen L., *The British moralists...*, p. 2. La cuestión fue planteada con nitidez por el ya clásico artículo de PRICHARD, H. A., “Does moral philosophy rest on a mistake?” que, publicado por primera vez en *Mind*, vol. XXI, n° 81, 1912, y recogido —junto a otros artículos del autor que inciden sobre el mismo problema— en *Moral Obligation* (Oxford, Clarendon Press, 1949), creemos no ha perdido actualidad por su claridad en el planteamiento del problema. Pero frente a la tradición que estamos considerando, para Prichard el concepto de obligación moral es último e irreductible y se conoce por intuición. No han de buscarse otras *razones* para su justificación, pues tal intento lo tergiversa y falsea.

<sup>6</sup> Es dudoso que pueda hablarse de la ética aristotélica en términos de normas u obligaciones morales. Para el estagirita habría, si acaso, no tanto la obligación moral de realizar positivamente una acción determinada, como la de evitar una determinada acción por no ser compatible con la naturaleza humana, es decir, por impedir el logro de su fin. Esta idea ha sido recordada, entre otros, por G. E. M. ANSCOMBE en su ya citado artículo “Modern moral Philosophy”. En cambio, en la ética moderna «las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral. Las cualidades de carácter se aprecian sólo porque nos llevarán a seguir el conjunto de reglas correcto. (...) De ahí que en la opinión moderna la justificación de las virtudes depende de la previa justificación de las reglas y principios; y si esto último llega a ser radicalmente problemático, como lo es, tanto más lo primero. Sin embargo, (...) supongamos que en primer lugar debamos prestar atención a las *virtudes* para entender la función y autoridad de las reglas; entonces tendremos que comenzar la investigación de modo completamente diferente a como la comenzaron Hume, Diderot, Kant o Mill. Es interesante que Nietzsche y Aristóteles están de acuerdo a ese respecto» (MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p. 153).

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a. Una buena exposición y defensa, entre otras muchas, del concepto teleológico aristotélico de naturaleza, puede verse en SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989. Cfr. también ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Madrid, 1978.

<sup>8</sup> Como es sabido, fundamentalmente a causa de la “nueva ciencia”. Una explicación de las principales causas del abandono de Aristóteles, específicamente en filosofía moral, puede verse en MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, o. c., especialmente los capítulos 4 y 5. La misma obra puede servir como una presentación de los rasgos fundamentales de la ética aristotélica en contraste con las teorías éticas modernas.

ser *la misma cosa* que la acción que promueve el bien del agente<sup>9</sup>. De este modo, la unificación de la razón práctica bajo un mismo objeto, el *bien* —que fue también el propósito de estos autores—, tomará otros derroteros. Nos interesa señalar aquí que, aunque esta perspectiva, de acuerdo con las clasificaciones contemporáneas de las teorías éticas, suele adscribirse a las llamadas teorías *del bien* —frente a las teorías *de la obligación*—, en modo alguno, como tendremos ocasión de ver, carece de una preocupación por dar cuenta del fenómeno moral de la obligación. En otras palabras, que el consecuencialismo y, *a fortiori*, el utilitarismo, *es* —o mejor, *pretende ser*—, a su manera, una teoría de la obligación.

### *Por qué no Hobbes*

Cuando hablamos de elaborar una teoría de la obligación que aúne o subsuma bajo un solo esquema de la razón práctica, tanto lo que constituyen nuestras obligaciones como nuestros propios intereses —en términos, por ejemplo, de que el interés sea precisamente lo que genera la obligación—, parecería que nuestra mirada debería dirigirse de un modo señalado hacia la filosofía de Thomas Hobbes. Vamos a ver someramente las razones por las que hacerlo acaso sea mirar hacia el lugar equivocado.

Una de las preocupaciones características del siglo XVII fue la del concepto de ley de la naturaleza. La cuestión afecta tanto al ámbito de la ciencia como al de los asuntos humanos (morales, políticos y religiosos). La vía abierta por la nueva ciencia y que conducirá a la física newtoniana, mostraba cada vez con mayor certidumbre cómo el mundo natural era un universo sometido a leyes. El mundo de los seres humanos, en cuanto individuos racionales y libres, también estaba regido por leyes, pero, ¿cabía hablar en el ámbito de la libertad de una ley de la naturaleza que *obligara* al hombre, que le compeliere a obrar en un sentido preciso —de manera análoga a como las leyes de la naturaleza física *'obligaban'* a los seres irracionales a conducirse de un modo determinado—, pero respetando su racionalidad y su libertad? Expresado en estos términos, el planteamiento puede parecernos típicamente kantiano, pero está ya presente a su manera en los pensadores de los que nos vamos a ocupar<sup>10</sup>.

En plena mitad del siglo XVII Hobbes definió al hombre como un ser esencialmente egoísta y caracterizó el bien como algo relativo a cada sujeto<sup>11</sup>. En un estado de

---

<sup>9</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *The British moralists...*, p. 3.

<sup>10</sup> Por lo demás, el problema es tan universal que no podía por menos que haber sido ya planteado. Piénsese si no en el concepto escolástico de *ley natural*. En éste, sin embargo, se está tomando como referencia, no tanto las después llamadas “leyes de la naturaleza”, como el concepto aristotélico de naturaleza y el de *ley divina* tomado de la revelación judeocristiana.

<sup>11</sup> «Porque estas palabras de bueno, malo y despreciable [o insignificante], son siempre utilizadas en relación a la persona que las usa, no siendo nada tomadas simple y absolutamente» (HOBBS, Thomas, *Leviathan* [1651], edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996, C. VI, p. 39).

naturaleza, por tanto, el hombre no sería social, sino esencialmente individual. Tal estado de la naturaleza humana sitúa a los individuos en una situación particularmente incierta debido a la previsible hostilidad del entorno. Puesto que lo único que mueve a los hombres es el egoísmo, la ley de la naturaleza<sup>12</sup> les *obliga* (Hobbes hablará de “obligación natural”) de manera que «el más débil, desesperando de su propio poder para resistir, no puede sino ceder ante el más fuerte»<sup>13</sup>. (Hobbes considera dos especies de *obligación natural*: una, cuando la libertad está anulada por impedimentos físicos corporales, a los que están sometidas todas las criaturas; la segunda es la aquí señalada. Así como la primera no tiene interés moral o político, pues se trata de una ley que se cumple necesariamente, la segunda especie de obligación natural implica un uso (aunque instrumental) de la razón para tomar una decisión, y, puesto que uno desea la supervivencia, la razón prescribe la obligación *natural* de obedecer a otro cuando su poder es *irresistible*).

El hombre es radicalmente egoísta, pero es racional. Así, surgirán las instituciones sociales. Las reglas o normas sociales (entre ellas las llamadas “morales”) que *obligan*<sup>14</sup> a los individuos, sólo podrían consistir en una serie de “preceptos” o “reglas generales” de acción, que únicamente podrían haber llegado a establecerse porque ciertas pasiones —particularmente el deseo de supervivencia— son comunes a todos los seres humanos: por medio de la razón nosotros descubriríamos que podemos preservar mejor nuestras vidas siguiendo ciertas reglas generales, tales como «procurar la paz y mantenerla» y «defendernos por todos los medios posibles»<sup>15</sup>. Sería *racional* para nosotros seguir estas

---

<sup>12</sup> La discusión acerca del sentido en Hobbes de las “leyes de la naturaleza” puede verse recogida en CRUZ, Alfredo, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, 2ª edición revisada (1ª ed. 1987), EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 267-284. En todo caso, puede resultar equívoco afirmar que «Hobbes es básicamente un filósofo de la ley natural» (WARRENDER, H., “Hobbes’s Conception of Morality”, en *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XVII/IV (1962), p. 436).

<sup>13</sup> *De Cive (Philosophical Rudiments concerning Government and Society)* [1642], ed. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 52.

<sup>14</sup> Hagamos notar que se trata de un segundo nivel de obligación. La obligación del primer nivel sería la obligación *natural* y la del segundo una obligación *artificial*. La diferencia estriba en que, en la primera obligación (la del estado de naturaleza) nadie tiene “derecho” a obligar a otro —todos serían igualmente libres, o mejor, todos están igualmente obligados—, sólo existe la justicia de la naturaleza; mientras que en la segunda los individuos quedan obligados por una instancia superior: la del soberano.

Algunos comentaristas (cfr. TAYLOR, A. E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, en *Philosophy* X (1938); WARRENDER, H., o. c., pp. 434-449) defendieron la posibilidad de un sentido moral en la segunda obligación. Pero «si se admite que los hombres actúan, por necesidad natural, buscando su propio bien, y que, por tanto, toda acción humana responde a este principio egoísta, parece evidente que no hay lugar para ninguna obligación moral» (CRUZ, Alfredo, o. c., p. 287, nota 30). Pues, de este modo, «la obligación moral o legal queda reducida, en última instancia, al encadenamiento necesario de causas mecánicas» (*Ibid.*, p. 275). En el mismo sentido crítico con la posibilidad de una obligación moral en la doctrina de Hobbes, puede verse también NAGEL, T., “Hobbes’s Concept of Obligation”, en *Philosophical Review* 68 (1959), pp. 68-83; y WATKINS, J. W. N., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Doncel, Madrid, 1972 (original: *Hobbes’s system of ideas*, London, Hutchinson University Library, 1965), pp. 102-119. Un estudio de los diversos sentidos que puede adquirir el término ‘obligación’ en la obra de Hobbes, con interesantes referencias bibliográficas, puede verse en DARWALL, S., *The British moralists...*, pp. 53-80.

<sup>15</sup> *Leviathan*, XIV, p. 92. Para Hobbes, estos preceptos son la ley fundamental de la naturaleza y el resumen del derecho natural, respectivamente.

reglas porque, haciéndolo, satisfacemos nuestros deseos más apremiantes<sup>16</sup>. De la misma manera, la razón puede ayudarnos a comprender “el arte de hacer y mantener comunidades”, suprimiendo el miedo constante a una muerte violenta y asegurando una paz que permita vivir cómodamente.

Este concepto de “obligación” implica una concepción puramente instrumental de la razón —hacer lo que es obligatorio es *instrumentalmente racional*— que no deja espacio para una concepción distintivamente normativa —es decir, no naturalista<sup>17</sup>— de la razón práctica. Las leyes “morales” (respetar los bienes y las vidas de los demás, cumplir las promesas, etc.) fundan unas obligaciones por medio de un artificio que ha sido necesario construir obligados a su vez por las condiciones naturales (el egoísmo natural y el miedo que todos se tienen entre sí). Para Hobbes, es irracional no actuar “moralmente” porque es atentar contra los propios intereses. Pero para que esto fuera así, habría sido necesario sostener una concepción autoritaria de la ética (si no se imponen dichas reglas bajo amenaza de sanción, su cumplimiento puede no “compensar”). De este modo, la obligación es definida en términos de sometimiento al poder de otro, a la voluntad de otro, y así, «la obligación es esclavitud»<sup>18</sup>, aunque tal esclavitud sea un medio necesario para proteger el propio interés. Porque, ciertamente, cuando un hombre ha abandonado o cedido su derecho, está *obligado*, o *atado*, a no oponerse a quien ha cedido tal derecho, pero lo hace por su propio beneficio<sup>19</sup> (es decir, para su preservación). Se mantiene no obstante que, *estar obligado*, por tanto, *significa estar sujeto a la voluntad de otro*.

Esta idea según la cual la obligación consistiría en un motivo ineludible creado por la voluntad de otro podría estar ya presente en John Selden. Este poco conocido au-

---

<sup>16</sup> Para Hobbes, estas reglas son llamadas leyes sólo impropriamente. Estrictamente no son más que generalizaciones prácticas conducentes a la conservación y defensa del agente. Así, evitará afirmar que éstas crean la *obligación* de obedecerlas. Por lo demás, como es sabido, Hobbes anticipa el concepto humeano de razón práctica como “esclava de las pasiones”. Éstas determinan los fines a perseguir, mientras que la razón sólo puede ocuparse de encontrar los medios más adecuados para alcanzar aquellos: «La deliberación es expresada *subjuntivamente*; es el modo más adecuado para expresar suposiciones, con sus consecuencias; como, *si se hiciera esto, entonces se seguiría aquello*; y no se diferencia del lenguaje de la razón, salvo que el razonamiento sea en términos generales; pero la deliberación es la mayor parte de las veces acerca de lo particular. El lenguaje del deseo y la aversión es *imperativo*; como *haz esto, evita aquello*» (*Leviathan*, VI, p. 45). Hobbes, además, a diferencia de Hume, consideró que las pasiones humanas apuntan siempre a la satisfacción del propio interés egoísta.

<sup>17</sup> Incidamos en que el término “naturalismo” puede tener tantos sentidos como pueda tener el término “natural”. En general, suele emplearse para denominar cualquier doctrina que reduzca la explicación de la conducta —o incluso su justificación moral— a la espontaneidad de las tendencias sensibles. Las dificultades de este tipo de planteamientos, incluido el riesgo de *determinismo*, vienen a ser las propias de las éticas “internalistas” (cfr. *supra*, nota 6, Cap. II). Para el naturalismo de Hobbes, puede verse KEMP, John, *Ethical naturalism: Hobbes and Hume*, Macmillan, London, 1970, pp. 3-28.

<sup>18</sup> «For benefits oblige; and obligation is thraldome; and unrequitable obligation, perpetuall thraldome» (*Leviathan*, XI, p. 71).

<sup>19</sup> «When a man hath in either manner abandoned, or granted away his Right, then is he said to be *obliged* or *bound*, not to hinder those, to whom such Right is granted, or abandoned, from the benefit of it» (*Ibid.*, pp. 92-3).

tor<sup>20</sup> fue al parecer el primer filósofo que propuso que la atadura de la ley natural, su poder para obligar a los sujetos racionales, consiste en un motivo, si bien un motivo inhibitor —proporciona una razón de carácter constrictivo— creado por un “poder superior”. Los sujetos están vinculados por los dictados de Dios, y lo están porque Él les amenaza con una sanción que no pueden eludir. Para que la ley de Dios tenga un carácter verdaderamente obligante es suficiente entonces con que Él haya creado un motivo ineludible para que sus súbditos hagan lo que dice. Tanto Selden como Hobbes establecerían, pues, como condición necesaria para que un agente racional esté obligado, el recurso a una instancia externa (la voluntad de otro). Es verdad que ambos, para la creación de ese vínculo obligante, sostenían que ese otro (Dios, el soberano) ha creado una situación que proporciona a los agentes un motivo *interno* (el interés egoísta) para reconocerse interpelados por dicha obligación. Es decir, esa motivación no es otra que el miedo a la sanción que supondría el incumplimiento del mandato. En cualquier caso, no parece que ésa sea la suerte de motivación interna que uno espera del comportamiento genuinamente moral<sup>21</sup>. En otros términos, la obligación moral no pasaría de ser una obligación “interesada”, una *mera* necesidad práctica.

Por consiguiente, aunque fue propio de Hobbes el haber concebido una ética a partir de una visión hedonista del hombre —incluso de una psicología caracterizada por el egoísmo racional— donde toda norma adquiere sentido por los beneficios que su cumplimiento pueda reportar para todos (o mejor, para cada uno), sin embargo, el hecho de que en su filosofía sea necesario imponer las normas por la fuerza (pues si no, nadie las cumpliría ante la sospecha de que los demás no las cumplan, ya que uno saldría perjudicado si, cumpliéndolas, los demás no lo hacen<sup>22</sup>) recomienda dirigir nuestra mirada

---

<sup>20</sup> Hay que reseñar que no aparece en ninguna de las tres antologías citadas en la nota 3. Sin embargo, su *De Iure Naturali*, publicada en Londres en 1640, fue una obra muy influyente en su tiempo. Sus escritos fueron recogidos posteriormente en *Opera omnia*, ed. D. Wilkins, London, 1726. Según Richard TUCK, el *De Iure Naturali* de Selden «constituye el primer ejemplo del interés del pensamiento inglés por la naturaleza de la *obligación moral*» (*Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 90). Tuck le dedica un capítulo a la teoría del derecho natural de Selden (pp. 82-100). Considera que éste no puede ser tomado como un ejemplo más del voluntarismo divino del siglo XVII, ya que fundamenta la obligación en un motivo de interés propio racional, como hará Hobbes. Sin embargo, Darwall (cfr. *The British Moralists...*, pp. 80-81) entiende que es cuestionable que Selden afirme que la obligación sea *constituida* por el miedo a los castigos o por un motivo racional consistente en evitar tales castigos, sino que, el correlato del castigo para el incumplimiento de la obligación es simplemente, como lo será en Locke, un requerimiento necesario para que la obligación no sea “vana”.

<sup>21</sup> Como señaló F. S. MCNEILLY (cfr. *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London, 1968, p. 200), Hobbes no distinguiría entre estar obligado (*to be obliged*) y tener una obligación (*having an obligation*). Así lo sugiere su reiterado uso del verbo *to bind*, que parece implicar una atadura de una necesidad más inexorable que la propiamente moral. Pero parece distinto decir que uno “está obligado” a abandonar una casa porque está ardiendo, o que uno “tiene la obligación” de hacerlo porque lo ha prometido. Cfr. las distinciones de “obligado” que señaló NOWELL-SMITH (*supra*, p. 24).

<sup>22</sup> Este problema ha sido planteado abundantemente en los debates contemporáneos sobre la cooperación en el marco de las llamadas “teorías de la elección racional” y de la teoría de juegos, señaladamente en torno al famoso Dilema del Prisionero, en la búsqueda de un modelo que motive a la cooperación sin necesidad de una instancia coercitiva. Cfr. GAUTHIER, David, *Morals by agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1988 (señalemos su anterior estudio *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969); AXELROD, R. *The evolution of the cooperation*, Penguin Books, London, 1984 (trad.: *La evolución*

hacia otros autores como fuente del esquema moral que estudiamos: el utilitarismo-consecuencialismo tiende a huir de una concepción de la ética en la que el seguimiento de un curso de acción sea requerido por la fuerza y no por el mero uso de la razón. El utilitarismo fue ya una ética ilustrada y, como tal, preocupada por dotar al sujeto moral de una cierta autonomía de juicio y decisión (no necesariamente al modo kantiano). En ese sentido, nos parece que es más adecuado tomar a David Hume como “punto de partida” del planteamiento moral utilitarista. No interesará aquí escudriñar la cuestión de si Hume es, *stricto sensu*, un filósofo utilitarista<sup>23</sup> (no obstante, nos referiremos a este tema en el capítulo que dedicamos a Hume). Aunque quizá no pueda considerársele como tal en estricta puridad, el interés de la filosofía moral de Hume para nuestro propósito es encontrar ya en él una concepción de la obligación moral de la cual, los filósofos utilitaristas propiamente hablando<sup>24</sup>, heredarían algunos rasgos muy característicos.

Como se ha señalado con frecuencia, Hume planteará una visión de la naturaleza humana más amable que la de Hobbes<sup>25</sup> (el propio Locke no compartió plenamente esas pesimistas opiniones). Dicha visión humeana es heredera a su vez de otros autores británicos en los que se encuentra ya la idea según la cual «los agentes racionales están obligados por motivos cuya eficacia ha de fundarse en una reflexión práctica necesaria para la *autonomía* racional»<sup>26</sup>. Y es que, ya desde finales del siglo XVII y principios del XVIII, un buen grupo de moralistas, aun siendo empiristas como Hobbes, quisieron oponerse no sólo a la interpretación hobbesiana del hombre como un ser esencialmente egoísta, sino también a una concepción autoritaria de la ley y la obligación morales. Por un lado, tienden a considerar las distinciones éticas como independientes tanto de la vo-

---

*de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Alianza, Madrid, 1986). Además de lo dicho en nota 147 (Cap. II), una breve presentación del Dilema del Prisionero puede verse en PARFIT, D., “Prudence, Morality, and the Prisoner’s Dilemma”, en *The Proceedings of the British Academy LXV* (1979), pp. 539-564 (traducción: *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1991). Para un análisis crítico del modelo de racionalidad práctica que subyace en este modo de plantear la conducta moral puede verse HOLLIS, M., *The cunning of reason*, o. c.; cfr. también HOLLIS, Martin - SUGDEN, Robert, “Rationality in action”, o. c.

<sup>23</sup> Para esta cuestión puede ser interesante la lectura del artículo de José Luis TASSET, “Hume y la ética (contemporánea)” en Jaime de SALAS y Félix MARTIN (comp.), *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Ed. Complutense, Madrid, 1998, pp. 95-120. Entre quienes han negado la identificación de Hume con el utilitarismo puede destacarse F. WHELAN (cfr. *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 24 y ss.). Entre quienes le ven básicamente como un utilitarista están el propio Tasset y Esperanza Guisán (cfr. *Cómo ser un buen empirista en Ética*, Universidad de Santiago de Compostela, 1985). En este sentido cfr. también ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*, Collier Books, New York, 1962, pp. 98-116.

<sup>24</sup> En cualquier caso, la cuestión de quién es propiamente utilitarista y quién no, dista de ser una cuestión pacífica. Para algunos, como J. L. TASSET (cfr. o. c., p. 106), el utilitarismo de Hume es claro y lo que podría no serlo tanto es que lo sean sus discípulos Bentham y Mill. Cfr. también ROSEN, Fred, “¿Es Bentham utilitarista?”, traducción de José Luis Tasset, en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. III, nº 1 (Junio 1994), pp. 11-26. En el artículo de Rosen, el autor con el que es contrastado Bentham es William Paley, que se encuentra en la transición entre Hume y Bentham.

<sup>25</sup> Para dicho contraste dentro de la tradición naturalista, puede verse, por ejemplo, KEMP, John, o. c. (para el naturalismo de Hume, pp. 29-52).

<sup>26</sup> DARWALL, Stephen L., “Motive and Obligation in the British Moralists”, en *Social Philosophy and Policy*, vol. 7 (1989), p. 133.

luntad de Dios como de las leyes del Estado; por otro, se puede percibir en ellos una concepción más social del ser humano, que hace depender la moralidad de una finalidad pública o social más que privada y que será tan típica del utilitarismo<sup>27</sup>, especialmente a partir de John Stuart Mill.

### *La obligación y la ley*

Hasta el siglo XVIII no se producirá el ataque frontal contra la noción de *ley natural*<sup>28</sup>. Mientras tanto, la definición de obligación predominante, tanto en Hobbes como en los demás autores del siglo XVII, asumía que la obligación deriva de una ley<sup>29</sup>. Así, por ejemplo, la proporcionada por Richard Cumberland (1632-1718). Éste recoge la definición de Justiniano como “el lazo de la ley por el cual estamos atados con la necesidad de pagar conforme a las leyes de nuestro Estado” (*Inst.* 3, tit. 13). Pero, puesto que la presencia en la definición de un “pago” y de un “estado” particular, son características *especiales*, Cumberland las suprimirá para presentar un concepto general de obligación como la vinculación de una ley por la que estamos atados con la necesidad de actuar conforme a ella, proponiendo así su definición de la obligación *moral*: «Pienso por consiguiente que la obligación moral puede ser así universal y propiamente definida: “Obligación es aquel acto de un legislador por el cual declara que las acciones conformes a su ley son necesarias para quienes la ley ha sido hecha”»<sup>30</sup>. Se asume, por tanto, que una obligación requiere la existencia de una ley. Ahora bien, ¿puede una ley obligarme con un carácter absoluto? ¿Con qué autoridad? Dicho en otros términos, ¿cómo se llega a la consideración de que existe una obligación *moral* o, como dirá Shaftesbury, una “obligación a la virtud”?

Lo que era comúnmente admitido podemos resumirlo así: existe la obligación de hacer una cosa cuando se trata de algo que uno *debe* hacer conforme a una ley que uno *debe* obedecer. La necesidad del primer deber no ofrece demasiados problemas, pues

---

<sup>27</sup> Sin embargo, tendremos ocasión de ver las dificultades para dirimir hasta qué punto hay una clara distinción, en el concepto de *obligación moral*, entre aquellos que sostienen una caracterización egoísta del hombre (Epicuro, Hobbes, Bentham) y el “utilitarismo altruista”.

<sup>28</sup> Debido mayormente a su interpretación voluntarista y positivista. Cfr. MORRICE, David Saith, *A comparative study of the position of St. Thomas Aquinas, John Locke and David Hume relating to the problem of natural law*, Boston Spa, West Yorkshire: British Library, c. 1990, Tesis Universidad de Aberdeen, 1979. Morrice arguye que Hume, uno de los principales críticos de la ley natural, está en realidad criticando la versión desvirtuada precedente de Locke.

<sup>29</sup> Una síntesis de esta reflexión de los autores del siglo XVII sobre la ley —entre Hobbes y Shaftesbury— en orden a una formulación de la obligación moral, puede verse en el artículo de DARWALL, Stephen L., “Motive and Obligation in the British Moralists”, pp. 133-145.

<sup>30</sup> CUMBERLAND, R., *A Treatise of the Laws of Nature*, traducido del original [*De Legibus Naturae disquisitio philosophica*, 1672] por John Maxwell, London, 1727 (publicada en facsímile por Garland, New York, 1978), p. 233. Cfr. nota 3 del Cap. III. En el capítulo que dedicamos a Cumberland se verá en qué sentido afirma que son “necesarias” tales acciones (cfr. el epígrafe sobre la obligación).

una ley obliga por definición. En ello consiste su ‘ser una ley’. Pero ¿por qué una determinada ley es vinculante? Si se apelaba a una ley natural para reclamar su obediencia en virtud precisamente de su carácter de ley, permanecía la cuestión de *qué la convierte en ley*. Desde la metafísica tomista el problema podía solventarse entendiendo que la ley natural expresa las “leyes” mismas del *ser*<sup>31</sup>. Los defensores de la tradición *moderna* de la ley natural habían seguido la definición de Hugo Grocio<sup>32</sup> (1583-1645) como «un dictado de la recta razón que señala que un acto, según sea o no conforme a la naturaleza racional, posee una cualidad de bajeza moral o de necesidad moral»<sup>33</sup>. Se considerará entonces que la ley natural obliga universalmente a los sujetos racionales precisamente por su racionalidad. De aquí se seguirá que la recta razón reconoce la necesidad de un acto al comprender que su omisión es disconforme con la propia naturaleza racional del agente. El fundamento de la obligación de la ley natural es, por tanto, la existencia —en la naturaleza de las cosas— de verdades relativas a la conformidad o no de los actos humanos con su naturaleza racional.

Pero entonces, si algo es obligatorio para un sujeto racional precisamente porque su omisión es contraria a su naturaleza racional, la pregunta inmediata fue: ¿qué hace que algo sea contrario a la naturaleza racional? ¿Cómo se sabe eso?<sup>34</sup> Una posible respuesta era que se trata de algo evidente para la recta razón. El planteamiento cuando menos aparentemente insatisfactorio de la cuestión condujo a algunos seguidores de las doctrinas de Grocio hacia un voluntarismo teológico en diversas expresiones, ya en la forma de un positivismo divino, ya en una vía intermedia entre el positivismo y el “realismo moral” de Grocio.

---

<sup>31</sup> Para este tema, puede verse MORRICE, David Saith, *o. c.*, especialmente pp. 9-100 y 342-432.

<sup>32</sup> Una exposición de la transición entre el derecho natural escolástico, basado en Santo Tomás, y el de Hugo Grocio, pasando por el Renacimiento, puede verse en TUCK, Richard, *o. c.*, pp. 5-81. Sobre el período de transición entre Santo Tomás y Locke, puede verse MORRICE, David Saith, *o. c.*, pp. 101-115.

<sup>33</sup> GROCIO, Hugo, *On the Law of War and Peace*, traducido del original [*De Iuri Belli ac Pacis Libri Tres*, París, 1625] por Francis W. Kelsey, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis, 1925, pp. 38-9; en SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *o. c.*, p. 98. Y concluye: «en consecuencia, tal acto es prohibido o impuesto por el autor de la naturaleza, Dios». Ya cinco años antes había definido la ley natural como «un juicio intuitivo, que da a conocer qué cosas son, por su misma naturaleza, honestas o deshonorosas, incluyendo el deber de seguirlo, impuesto por Dios» (*Inleidinghe tot de Hollandsche Rechts-gheleertheydt*, 1620: *Introduction to the Jurisprudence of Holland*, ed. and trans. R. W. Lee, Oxford, 1926, pp. 4-5). La forma de expresarlo es aún cercana a la tradición escolástica no voluntarista, en tanto que la propia naturaleza de las cosas es lógicamente anterior al mandato de Dios.

<sup>34</sup> Las dificultades se derivan, una vez más, de la concepción de la naturaleza. Cuando Grocio arguye que las cosas que son intrínsecamente buenas son aquellas que están asociadas con la naturaleza social del hombre, la naturaleza *específicamente humana* no parece tener un claro papel: «así como todo lo que es busca el bien común, y por tanto el propio, particularmente su autoconservación; así como los animales buscan, mediante la unión del macho y la hembra, la propagación de su especie y mantener sus crías, de la misma manera, el hombre, haciendo lo mismo, es consciente de hacer lo que es correcto [*recht*]» (*Ibid.*, pp. 6-7). Sólo los seres racionales están sujetos a una genuina *ley*, pero su *obligación* consistiría en realizar reflexivamente aquellas acciones que, si no fueran racionales realizarían inconscientemente. Aunque remotamente, ya se puede detectar aquí una base para el “naturalismo” que estará presente en las teorías utilitaristas.

Esta última posición fue la adoptada por Samuel Pufendorf (1632-1694), Nathaniel Culverwell (1618-1651)<sup>35</sup> y el John Locke (1632-1704) de los *Essays on the Law of Nature*. Adoptaron ese voluntarismo en la medida en que mantuvieron que la ley natural es resultado de la *voluntad* de Dios. Los agentes racionales están obligados por esta ley porque son súbditos de Dios y la ley natural es la ley de Dios. Pero «si “súbditos de Dios” hace referencia a “Su mandar”, entonces nuestro ser súbditos de Dios no puede explicar por qué hemos de estar regidos por Él: se trata del mismo hecho»<sup>36</sup>. Quedaría por dar razón de por qué los sujetos racionales están ligados bajo la voluntad de Dios.

Lo característico de esta segunda clase de voluntarismo teológico fue el rechazo de una respuesta puramente positivista a esta cuestión, que hiciera de la obligación simplemente algo fácticamente dado. Se hacía necesario encontrar un *motivo* que la justificara. En esta línea, Locke dirá que «toda obligación ata la conciencia y deja un lazo en la mente misma, de manera que, no es el miedo al castigo, sino una *aprehensión racional de lo que es correcto*, lo que nos sitúa bajo una obligación...»<sup>37</sup>. En el *Essay*, será aún más clara su posición de que la obligación debe estar estrechamente conectada con un motivo. Pero, de manera un tanto decepcionante, acaba haciendo descansar el carácter obligante de la ley moral por la que son juzgadas las acciones como virtudes o vicios, en la alabanza y censura sociales<sup>38</sup>. (No obstante, a partir de la segunda edición del *Essay*, en sus revisiones del capítulo XXI, Locke utiliza ‘obligación’, de manera similar

---

<sup>35</sup> La posición de Culverwell sobre la obligación puede verse en su *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, ed. Robert A. Greene y Hugo MacCallum, University of Toronto Press, Toronto, 1971, pp. 39-52. Un análisis de ésta en afinidad con el “primer Locke”, puede verse en DARWALL, Stephen L., *The British moralists and the internal ‘ought’*, pp. 23-52.

<sup>36</sup> DARWALL, Stephen L., “Motive and Obligation in the British Moralists”, p. 138.

<sup>37</sup> LOCKE, John, *Essays on the Law Nature*, ed. por W. von Leyden, Oxford University Press, Oxford, 1954, p. 185. Cursiva nuestra. Esta obra, escrita en latín entre 1660 y 1664, no fue publicada ni traducida al inglés hasta 1954. La introducción de von Leyden es una presentación interesante de las ideas de Locke sobre la ley natural. Cfr. también MORRICE, David Saith, *o. c.*, pp. 116-195.

El propio Grocio, aunque en su definición de ley natural citada anteriormente concluyera que “en consecuencia, tal acto es prohibido o impuesto por el autor de la naturaleza, Dios”, en un famoso pasaje reclama la validez de la ley natural «aunque Dios no existiera o no se ocupara de los asuntos humanos» (*On the Law of War and Peace*, Prolegomena; en SCHNEEWIND, J. B., ed., *o. c.*, p. 92).

<sup>38</sup> Cfr. *An Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1991, II, XXVIII, § 12, pp. 356-7. Locke establece que las leyes a las que los hombres refieren sus actos son tres: la *ley divina*, la *ley civil*, y la ley de la *opinión o reputación* (cfr. *Ibíd.*, § 7, p. 352). Por la primera se juzga si son pecados o deberes, y por la segunda si con criminales o inocentes. Pero la medida de la *virtud* y el *vicio* es la tercera, que es la que proporciona la *motivación* precisa para su cumplimiento, en tanto que los castigos de Dios y del Estado pudieran verse lejanos o eludibles. En último término, se puede decir que las dificultades de Locke para ofrecer una concepción plausible de la obligación de la ley natural pueden atribuirse a su racionalismo, voluntarismo y hedonismo (cfr. MORRICE, David Saith, *o. c.*, pp. 165-195). Después de todo, la posición “oficial” del *Essay* fue que «el verdadero fundamento de la Moralidad (...) sólo puede ser la Voluntad y la Ley de un Dios, que ve a los hombres en la oscuridad, tiene en Su Mano las recompensas y los castigos, y Poder suficiente para pedir cuentas al más orgulloso pecador» (*Essay*, p. 69).

a como harán Cumberland y Shaftesbury, en un sentido que apunta hacia un cierto naturalismo “internalista” y “autonomista”<sup>39</sup>).

Pufendorf, por su parte, mantendrá que la obligación incluye el reconocimiento por parte del sujeto obligado de que un mandato cae sobre él con justicia; y la razón por la que Dios tiene derecho a legislar sobre los hombres es que Él los ha creado con una naturaleza que les permite disfrutar de los bienes que Él ha creado (siguiendo una idea, que parece estar detrás de la etimología de ‘obligación’, por la que las personas están obligadas debido a algún servicio especial que se les ha prestado). De este modo, la autoridad del mandato divino es la razón por la cual los hombres tienen prohibidas acciones que los animales pueden realizar sin falta ni pecado<sup>40</sup>. Es decir, a diferencia de Grocio, en Pufendorf la obligación moral se basa en la voluntad de Quien la impone y no en la naturaleza de lo impuesto: «No pensamos que sea necesario afirmar, con algunos autores, que hay diversas cosas honestas o deshonestas en sí mismas, y precedentes a toda imposición»<sup>41</sup>. Básicamente, pues, la posición de estos autores será que Dios tiene derecho a obligar mediante leyes por su relación con nosotros como creador respecto de lo creado<sup>42</sup>.

Aunque quedar obligado por la voluntad de otro era, sólo en parte, estar obligado por algo externo a uno mismo —pues la obligación puede convertirse en relevante (só-

---

<sup>39</sup> Todos los seres racionales, dirá, quieren necesariamente su propia felicidad. Pero los seres racionales imperfectos —los hombres— se ven estorbados por sus deseos. Sin embargo, su capacidad de reflexión les permite examinarlos, considerar sus objetos, sopesarlos con otros deseos, y secundarlos según su debida proporción al valor de aquel bien. Así, los seres racionales tienen la obligación de buscar ese necesario fin racional porque tienen una capacidad de autodeterminación reflexiva a través de la cual pueden adecuar sus voluntades a ese fin obligatorio (cfr. *Essay*, pp. 263-4). Porque «the inclination, and tendency of their nature to happiness is an obligation, and motive to them, to take care not to mistake, or miss it» (p. 267). Para el estudio de una cierta evolución acerca de la obligación en el pensamiento de Locke, cfr. DARWALL, S., *The British Moralists...*, pp. 33-52 y 149-175. Cfr. *infra*, nota 96, Cap. III.

<sup>40</sup> «We see beasts every day doing such things without fault or sin, in committing which, men would have been guilty of the highest wickedness. Yet are not the natural motions of men and of the beasts in themselves different, but some actions of men are by the authority of a Law invested with a moral quality, which does not at all touch or affect the proceedings of brutes» (PUFENDORF, Samuel, *De iure naturae et gentium* [1672], de la traducción inglesa *Of the law of nature and nations*, realizada en 1712 por Basil Kennet con notas de Mr. Barbeyrac, 5ª edición, London, 1749, I, 2, vi). Contrástese con el texto de Grocio citado en nota 34. A partir de esta concepción extrínsecista de la ley natural, si la razón de la obligación moral se funda en la voluntad de Dios, una vez que se prescindiera de ésta no es extraño que Hume no encuentre razones para que ciertas “acciones” de los seres irracionales —“parricidio” de un árbol por parte de su semilla, incesto— sean inmorales en el caso del hombre (cfr. *Treatise of Human Nature*, pp. 466-8. Citaremos en adelante esta obra de Hume con las iniciales *THN* seguidas del número de página de la edición de L. A. SELBY-BIGGE, revisada por P. H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press, 1978. Salvo indicación en contrario, tomaremos las traducciones de la edición preparada por Félix Duque, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1998). Cfr. nota 100 del Cap. VI.

<sup>41</sup> *Ibid.* Para las ideas de Pufendorf acerca de la obligación, puede verse SCHNEEWIND, J. B., “Pufendorf’s Place in the History of Ethics”, en *Synthese*, vol. 72 (1987), pp. 123-155, especialmente 143-148.

<sup>42</sup> Es una idea que recuerda la línea argumentativa de Locke en el capítulo sobre la propiedad de *A Second Treatise of Government* según la cual uno adquiere el título de propiedad sobre sus propios productos precisamente por su acción de producirlos. Cumberland rechazará explícitamente esta visión común del derecho de dominio de Dios como un derecho del Hacedor (cfr. *TLN*, VII, § VII).

lo) en el caso de que uno tenga motivos racionales para obedecer esa voluntad—, de todas formas la suficiencia racional de los motivos para cumplir la obligación no dejaba de ser resultado de la intervención de *otra* voluntad. Y se querrá encontrar otro tipo de justificación racional de la obligación moral, pensar la obligación como algo interno en sí mismo, que consista meramente en la atadura procedente de motivos racionalmente conclusivos por sí mismos. Porque, como dirá Shaftesbury, «si se dice que la mera voluntad, decreto o ley de Dios constituyen absolutamente lo correcto y lo incorrecto, entonces estas últimas palabras carecen por completo de significado»<sup>43</sup>.

Esta idea de que la obligación moral sólo puede ser concebida como algo interno, en el sentido de ser resultado de la actividad racional autónoma de sujetos morales nos es familiar desde Kant. Por ello, puede resultar sorprendente encontrar anticipaciones de esta pretensión en filósofos como John Locke, cuyo lugar común en los manuales de historia de la filosofía corresponde a uno de los iniciadores del movimiento empirista, la antítesis de la moral kantiana. Como ha sido recientemente señalado, el primer moralista británico en el que encontraríamos claramente asumido ese concepto de obligación moral como algo autónomo, interno al propio sujeto, pudo ser Shaftesbury<sup>44</sup>. Pero ya Cumberland mantuvo —y ambos, a diferencia de Selden— que las consecuencias naturalmente buenas de la virtud y las malas consecuencias del vicio eran suficientes para establecer una obligación moral sin recurrir a los premios y castigos eternos. La misma línea —con las diferencias que veremos— de búsqueda de fundamento para una obligación distintivamente moral, será secundada por Hutcheson, que ha llegado incluso a ser calificado como “el Hume de la ética kantiana”<sup>45</sup>. Y es que, en el fondo, ambas tradiciones (la kantiana y la “consecuencialista”) tendrán en común remitir el fundamento de la obligación moral a criterios no trascendentes sino *inmanentes*.

Decíamos que los principios del utilitarismo y, por lo mismo, del modelo ético consecuencialista, pueden ser rastreados en la filosofía moral británica de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Creemos que es precisamente el intento por encontrar una explicación al fenómeno de la obligación moral, lo que va a dar lugar a dicha perspectiva ética. Al dirigir el centro de nuestra atención hacia Hume, nos vemos, pues,

---

<sup>43</sup> *Inquiry concerning Virtue or Merit*, I, 3, 2, en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, I, 263 (cfr. *infra*, nota 15 del Cap. IV).

<sup>44</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *The British moralists and the internal ‘ought’*, p. 177. Darwall ha señalado (cfr. “Motive and Obligation...”, p. 144) que el interés de estos moralistas británicos por la idea de autonomía y su relación con la obligación es un fenómeno importante y poco conocido, que puede sorprender encontrar en autores como Locke, Shaftesbury y los sentimentalistas escoceses. Tal desconocimiento se explicaría en parte por el hecho de que algunos textos importantes no han sido publicados y algunos de los textos relevantes publicados no son fácilmente accesibles.

<sup>45</sup> Cfr. HENRICH, D., “Hutcheson und Kant”, en *Kant-Studien*, vol. 49, núm. 1, 1957, pp. 49-69. En parecidos términos se pronunció también Paul Arthur SCHILPP, en *Kant’s pre-critical ethics*, 1ª edición 1960, reeditado en Bristol, Thoemmes Press, 1998 (traducción española: *La ética precrítica de Kant*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma, 1997).

## Introducción

“obligados” a remontarnos hasta algunos planteamientos que permitan entender cuál era el caldo de cultivo en el que encontramos a Hume. En ellos se puede percibir esa peculiar tensión entre los deberes que nos obligan y la consecución de la felicidad, entre las obligaciones morales y los bienes que nos interesa alcanzar. Se quiere, pues, presentar una moral que sea empíricamente convincente, que no derive las obligaciones morales de unas leyes que pudieran ser vistas como ajenas al individuo. Y dicha pretensión —a diferencia de la kantiana, que fundará la obligación en una razón pura *a priori*— terminará haciendo depender la justificación moral de las acciones, su carácter *obligatorio*, de sus *consecuencias* previsibles.

### CAPÍTULO III

## RICHARD CUMBERLAND Y LA “NATURALIZACIÓN” DE LA OBLIGACIÓN

Sin lugar a dudas, de los tres filósofos de la ley natural más importantes del siglo XVII —Grocio, Pufendorf y Cumberland<sup>1</sup>— éste último es, con diferencia, el menos conocido y estudiado<sup>2</sup>. Sin embargo, puede decirse que *De Legibus Naturae*<sup>3</sup>, su única obra de carácter filosófico —las demás versaron sobre historia y costumbres hebreas y fenicias—, «marca un significativo punto de inflexión en el desarrollo de la ética filosófica moderna»<sup>4</sup>. De manera que, aunque Cumberland pudiera pasar por ser un defensor más de la ley natural en la línea de Grocio, a quien admiraba<sup>5</sup>, su estudio va a resultar de

---

<sup>1</sup> Grocio había publicado *De Iure Belli ac Pacis* en 1625. Tanto el *De Iure Naturae et Gentium* de Pufendorf, como el *De Legibus Naturae* de Cumberland verán la luz en 1672.

<sup>2</sup> Un estudio de la filosofía moral de Cumberland puede verse en SHARP, Frank Chapman, “The Ethical System of Richard Cumberland and its place in the History of British Ethics”, en *Mind*, 21 (1912), pp. 371-398; también en DARWALL, Stephen L., *The British moralists...*, pp. 80-108. Para su concepto de ley natural ver también FORSYTH, Murray, “The Place of Richard Cumberland in the History of Natural Law”, en *Journal of the History of Philosophy*, 20 (1982), pp. 23-42; KIRK, Linda, *Richard Cumberland and natural law: secularisation of thought in seventeenth-century England*, Cambridge, James Clarke, 1987. La utilización del término ‘secularización’ por parte de Kirk, se antoja muy pertinente para concretar el sentido del genérico y equívoco ‘naturalización’; no obstante, en el concepto de ley natural de Cumberland, se verá una ‘naturalización’ también en otro sentido.

<sup>3</sup> La primera edición latina de *De Legibus Naturae* es, como hemos dicho, de 1672. Hay una segunda y tercera ediciones en Lübeck-Frankfort (1683 y 1694), así como otra en Dublín de 1720. La primera traducción al inglés es de John Maxwell, con el título *A Treatise of the Laws of Nature* (London, 1727), publicada en edición facsímil por Garland, New York, 1978. (Maxwell, capellán del entonces virey gobernador de Irlanda, Lord Carteret —a quien dedicó esta edición—, incluyó un prefacio y dos ensayos introductorios propios, así como otros dos ensayos a modo de apéndice, también del propio Maxwell). Fue traducida al francés por Jean Barbeyrac (*Traité philosophique des loix naturelles*, Amsterdam, 1744; segunda impresión en Leiden, 1757). John Tower publicó una nueva traducción al inglés con el título *A philosophical enquiry into the laws of nature* (Dublin, 1750). Una selección de textos de la obra, tomados de la edición de Maxwell, puede encontrarse en SCHNEEWIND, J. B., ed., *o. c.*; y otra distinta en D. D. RAPHAEL, *o. c.*, en versión bilingüe (latín-inglés), con traducción del propio Raphael de la primera edición latina.

<sup>4</sup> FORSYTH, Murray, *o. c.*, p. 24. Por su parte, SHARP se refiere a la filosofía moral de Cumberland como una de las tres o cuatro influencias más poderosas de la historia de la ética británica (cfr. *o. c.*, p. 371). Esta misma opinión fue desarrollada, más categóricamente aún, en SPAULDING, Frank E., *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*, Leipzig, 1894.

<sup>5</sup> Cfr. *A Treatise of the Laws of Nature*, introd., § I, p. 10. Daremos las referencias de las citas de Cumberland indicando capítulo y parágrafo, así como el número de página de la versión de Maxwell, con las siglas TLN. Las cursivas, salvo indicación contraria, así como el entrecomillado, son de esta edición. La obra consta de una Introducción y nueve capítulos (“Of the Nature of Things”, “Of Human Nature and Right Reason”, “Of Natural Good”, “Of the practical Dictates of Reason”, “Of the Law of Nature and its Obligation” —el más extenso—, “Of those Things which are contain’d in the general Law of Nature”, “Of the Original of Dominion and the Moral Virtues”, “Of the Moral Virtues in particular” y “Corollaries”). Dada la dificultad de acceso a la obra de Cumberland, procuraremos citarle por extenso. Hemos tomado las citas en latín disponibles de D. D. RAPHAEL cuando parecía oportuna su inclusión.

gran interés para nuestra investigación acerca de la concepción consecuencialista de la obligación moral. Así, por ejemplo, Schneewind, en su presentación de los textos de Cumberland, señala que éste orientó la teoría de la ley natural en la dirección del utilitarismo al creer que la única ley básica de la naturaleza es que debemos incrementar el bien de todos los seres racionales, y al querer explicar la *obligación* misma en función de ese requerimiento<sup>6</sup>.

A pesar de las dificultades que, como han señalado algunos historiadores de la filosofía moral inglesa<sup>7</sup>, entraña una comprensión plenamente coherente de sus planteamientos, especialmente en lo que se refiere a su concepción del *bien*, vamos a intentar exponer las principales líneas de la propuesta ética de quien «marcó los comienzos de una tradición de utilitarismo naturalista que conduce hasta Bentham y Mill»<sup>8</sup>, con especial atención a su concepto de obligación moral. Una vez estudiado, quizá sorprenda la poca atención que se ha prestado a este autor, cuando ningún otro filósofo de este periodo estará tan cerca de modos y estilos tan característicos del pensamiento ético y político contemporáneo.

## 1. EL PROYECTO DE CUMBERLAND Y SU CONTEXTO “BACONIANO”

Richard Cumberland nació en Londres en 1632 (curiosamente el mismo año que Pufendorf y que Locke). Estuvo durante unos diez años —primero como alumno, después como *Fellow*— en el Magdalene College de Cambridge. Allí dedicó varios años al estudio de la medicina. Fue amigo de miembros destacados de la Royal Society, así como de un buen número de teólogos de la Iglesia anglicana. Cuando en 1672 publica *De Legibus Naturae* es un vicario de dicha Iglesia en Stamford, un pequeño pueblo de Lincolnshire, a unos cien kilómetros de Londres. Es probable que los comentarios elogiosos que la obra recibirá por parte de Pufendorf, tuvieran un papel importante en su conocimiento en el continente. Murió en 1718 siendo obispo de Peterborough —cargo que

---

<sup>6</sup> Cfr., SCHNEEWIND, J. B., *o. c.*, pp. 138-9. Ya Ernest ALBEE llegó a referirse a Cumberland como «el verdadero fundador del utilitarismo inglés» (*A History of English Utilitarianism* [publicado originalmente en 1901], Collier Books, New York, 1962, p. 19).

<sup>7</sup> Cfr. SIDGWICK, H., *Outlines of the History of Ethics for English Readers* [1886], with an additional chapter by Alban G. Widgery, Macmillan, London, 1967, pp. 173-174; cfr. también ALBEE, E., *o. c.*, pp. 30-31.

<sup>8</sup> DARWALL, Stephen L., *o. c.*, p. 82. Darwall considera que la influencia de Cumberland sobre el pensamiento moral y político británicos es más significativa y prominente que, por ejemplo, la de Hutcheson. Para el pensamiento político de Cumberland, puede verse KIRK, L., *o. c.*, pp. 69-77; pero sobre todo, de la misma autora, “The Political Thought of Richard Cumberland: Sovereignty and the Escape from the Search for Origins”, en *Political Studies*, 25 (1977), pp. 535-548. El artículo sostiene que, a diferencia de la mayoría de los autores del siglo XVII, que concibieron la obediencia en términos de respeto al pasado (los sujetos deben obediencia *ahora* porque son herederos de alguna antigua obediencia legítimamente impuesta), Cumberland en cambio vino a proponer una concepción de la soberanía, y una teoría política, “utilitarista”, que juzgara un sistema dado en función de las necesidades que encontrara.

ocupó desde 1691—, sentado en su biblioteca con un libro entre las manos, en actitud durmiente<sup>9</sup>. Dugald Stewart alabará a Cumberland como el principal importador en Gran Bretaña de la escuela moderna de la ley natural, contribuyendo de este modo a la formación de «esa memorable escuela [escocesa] de donde procederán después tantos filósofos e historiadores de la filosofía»<sup>10</sup>.

Con su *Tratado sobre las leyes de la Naturaleza*, pretendió expresamente refutar las doctrinas de Hobbes<sup>11</sup>. Para Cumberland lo natural no sería una mutua enemistad entre los hombres, que haga necesaria una convención puesta en ejercicio por un soberano, sino que, lejos de ello, entiende que la benevolencia es una tendencia natural, y que contrariarla es contrariar la ley de la naturaleza. La ley moral se resume en «el empeño de promover el bien común del sistema completo de los agentes racionales»<sup>12</sup>, del cual el agente mismo es una parte integral, y Dios también<sup>13</sup>. La promoción, por parte de cada uno, de la felicidad de todos, conducirá a la felicidad de cada uno, como parte de ese todo. Entre las cuestiones que tendrán que ser abordadas para un adecuado conocimiento

---

<sup>9</sup> Para quienes le trataron destacó por su mansedumbre, serenidad y humildad. Si la base de su teoría ética fue la benevolencia, esto habría sido consecuencia natural de su temperamento. Su lema favorito fue “es mejor gastarse que oxidarse”. Existe una biografía de Cumberland publicada por su yerno Squire Payne con el título de “A Brief Account of the life, character, writings of the author” como prefacio de la obra de Cumberland *Sanchoniatho’s Phoenician history* (London, 1720). También en la traducción de *De Legibus Naturae* de Towers. Este material biográfico ha sido recopilado por Linda Kirk en *Richard Cumberland and natural law: secularisation...*, y más detalladamente en su tesis doctoral “Richard Cumberland (1632-1718) and his political theory” (University of London, 1976).

<sup>10</sup> STEWART, Dugald, *Dissertation I: Exhibiting the progress of metaphysical, ethical, and political philosophy, since the revival of letters in Europe* [1815], en *Collected works*, ed. Hamilton, 2 vols. Edimburgo, 1845, I, p. 93.

<sup>11</sup> El título completo de la obra es “*De Legibus Naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbiana, cum moralis tum civiles, considerantur et refutantur*”. Subrayado nuestro. Frente a Hobbes (expresamente contra los escépticos y epicúreos antiguos, y otros que persisten en principios semejantes) afirmará que hay «ciertas proposiciones de verdad inmutable, que dirigen nuestras acciones voluntarias, acerca de elegir el bien y evitar el mal, e imponen una obligación sobre acciones externas, aunque no hubiera leyes civiles, y dejando a un lado toda consideración de aquellos convenios que constituyen el gobierno civil; “que algunas verdades de este tipo son necesariamente proporcionadas a las mentes humanas por la naturaleza de las cosas y de los hombres, y son percibidas y recordadas por ellas (mientras sus facultades permanezcan sanas), y por tanto, que aquellas [verdades] existen ahí realmente”; esto es lo que nosotros afirmamos y nuestros adversarios expresamente niegan» (TLN, I, § I, p. 39). En cambio, sus críticas a Selden serán sólo de método (cfr. *Ibid.*, introd., § III, pp. 12-13). La obra ya citada de Ernst ALBEE, que dedica sus dos primeros capítulos a Cumberland, se centra bastante en el contraste entre las doctrinas de Hobbes y Cumberland.

<sup>12</sup> «“The endeavour, to the utmost of our power, of promoting the common good of the whole system of rational agents, conduces, as far as in us lies, to the good of every part, in which our own happiness, as that of a part, is contain’d”» (TLN, introd., § IX, p. 16)

<sup>13</sup> Dios va a ser reiteradamente incluido por Cumberland dentro del conjunto de los seres racionales, tanto en su carácter de *agentes* racionales, como de sujetos cuyo bien común ha de ser procurado. Esta raíz común del amor a Dios y a los hombres (cfr. TLN, introd., § XV, p. 20; I, § IV, p. 42), donde incluso el amor a los hombres debe preceder cronológicamente al amor a Dios («we seem *first* to know and love *man*, before the mind raises itself to the knowledge and love of *God*, whose *Being*, and amiable Goodness are *discovered* from his *works*, and chiefly from *man*», TLN, V, § XIII, p. 210), recuerda a la 1ª epístola del Apóstol San Juan: «Pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (4, 20).

de su filosofía moral hay que destacar qué entendió por “las leyes de la naturaleza” o ley natural, que entendió por “el mayor bien” (incluso qué entendió por “bien”), qué entendió por razón, y qué por obligación moral.

Un interesante indicio de la concepción que Cumberland tenía de la ley natural nos lo proporciona la lámina incluida por John Maxwell en su versión inglesa de 1727, para ilustrar las explicaciones de Cumberland. Se trata de un dibujo de anatomía, del sistema nervioso humano, tomado del *De Anatome Cerebri* (1664) de Thomas Willis, al que hace referencia el propio Cumberland. Se asemeja a una extraña planta subacuática. No es el tipo de ilustración que uno esperaría encontrarse en un libro de filosofía moral sobre la ley natural. Desde luego, estaría fuera de lugar ilustrando los tratados de Grocio o Pufendorf. Por supuesto, al igual que ellos, Cumberland concibe la ley natural como una ley moral. Sin embargo, a diferencia de ellos, para él esta ley puede ser descubierta en la constitución fundamental del universo físico. Podría ser comprendida gracias a los hallazgos de científicos naturales como Willis y observando las relaciones humanas desde la perspectiva de sus propiedades determinadas física, corpórea y materialmente<sup>14</sup>. En este sentido, no estará de más recordar sus estudios de anatomía realizados en Cambridge.

El hombre ha de descubrir el criterio para su conducta en la *naturaleza de las cosas*, expresión que repetirá en su obra con mucha frecuencia<sup>15</sup>. A diferencia de Hobbes, Cumberland cree en un criterio objetivo, no subjetivo o relativo, para el conocimiento de la verdad. No importa *quién* juzgue sobre lo que las cosas realmente son «porque la verdad, o la rectitud, de una proposición, no depende para nada del orden establecido entre los hombres, sino solamente de la conformidad de aquello con las cosas, con respecto a lo cual se ha efectuado el juicio»<sup>16</sup>. Podría parecer entonces que la posición de Cumberland no fue muy distinta de la sostenida esencialmente, en una obra inmediatamente posterior<sup>17</sup>, por otro gran detractor de Hobbes, a saber, Ralph Cudworth (1617-1688). Éste, perteneciente al grupo conocido como los platónicos de Cambridge, tam-

---

<sup>14</sup> Cfr. FORSYTH, Murray, o. c., pp. 24-25. Como ha señalado Haakonssen, es de destacar que la obra de Cumberland es previa a la de Newton, Locke, Pufendorf, Spinoza o Malebranche (o, en cualquier caso, no llegó a estar influida por ellas). En cambio, en la noción cumberlandiana de un sistema coherente en el cual todas sus partes son interdependientes, está presente la noción cartesiana del mundo físico como un todo, así como el concepto cartesiano del amor. «Cumberland combina estas ideas cartesianas con una teoría de la inmutabilidad de la moral y de la auto-obligación moral de Dios, probablemente derivada de los platónicos de Cambridge y, más concretamente de Culverwell» (HAAKONSSSEN, Knud, “The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland”, en *English philosophy in the age of Locke*, editado por STEWART, M.A., Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 32).

<sup>15</sup> «There is a *common standard*, by which every man’s own reason (or opinion) and that of the others, is to be tried, namely the *nature of things*, as it lies before us, carefully to be observed and examined by all our faculties» (*TLN*, II, § V, p. 103) (Hay un modelo común, por el cual la propia razón de cada hombre y la de los demás, debe intentar que, especialmente la *naturaleza de las cosas*, tal como se presenta ante nosotros, sea cuidadosamente observada y examinada por nuestras facultades). Recordemos que el Capítulo I se titula precisamente “Of the Nature of Things”.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § VI, p. 104.

<sup>17</sup> *The Intellectual System of the Universe* (London, 1678)

bién va sostener la existencia de un orden moral objetivo accesible a la razón. Ambos van a enfrentarse al materialismo de Hobbes, que hacía depender el bien de los deseos humanos individuales, e imposibilitaba así una ley natural verdaderamente común. Sin embargo, la perspectiva de Cumberland será bien distinta. Si Cudworth fundamentaba su realismo moral en la mente, en el espíritu, en el intelecto, en el sentido de que la inmutabilidad de la ley de la naturaleza se aprehende directamente por el intelecto humano —depreciando así el mundo corpóreo tal y como nos lo presentan los sentidos— Cumberland, en cambio, verá en ese mundo material y corpóreo la puerta de entrada a ese mundo moral inmutable. La objetividad de la ley natural está presente en el mundo físico y es conocida por medio de los sentidos. Así, como ha señalado Forsyth<sup>18</sup>, mientras en Cudworth encontramos una afinidad con Platón, en Cumberland la encontraremos con respecto a Francis Bacon. Como veremos, no es difícil percibir dicha afinidad.

En primer lugar, porque el propio Cumberland apeló explícitamente a la autoridad de Bacon para llevar a cabo la investigación moral según el método científico que éste había propugnado para la filosofía natural<sup>19</sup>. En segundo lugar, hay que decir que Cumberland compartió las convicciones baconianas fundamentales, entre ellas: que las leyes de Dios están insertas en el universo físico para ser descubiertas por el hombre (y para descubrir al mismo Dios a través de ellas)<sup>20</sup>; que la guía para ese engarce entre la razón y la naturaleza, la “luz” que la naturaleza misma nos proporciona, es la información que nos suministran los sentidos y la experiencia, interpretada sin la ayuda de la revelación; y que la metafísica no es una ciencia de las cosas que están más allá de lo físico, sino más bien una ciencia de la naturaleza misma.

---

<sup>18</sup> Cfr., o. c., p. 26.

<sup>19</sup> Al defender al comienzo de su obra el método de estudio moral que va a proponer dirá: «Wherefore that the *conclusions of reason* in moral matters might more evidently appear to be laws, *laws of God*, I have thought it proper to make a *philosophical inquiry into their causes*, as well internal or external, the nearer and the more remote; for by this method we shall at last arrive at their *first Author*, or efficient Cause...but to me it seems necessary, especially at this time, to trace more distinctly, *after what manner* the powers of things, as well without as within us, conspire to *imprint* these conclusions upon our minds, and to give a *sanction* to them. Our countryman, Lord *Verulam* has reckoned such an inquiry among the things which are wanting» (TLN, introd., § IV, p. 13). Más adelante afirmará sobre este método que «por este medio, las *cuestiones morales y políticas* son traducidas en los términos utilizados entre los *filósofos naturales*» (V, § IV, p. 196), y que «parece el método general más conveniente de reducir las reglas morales a *fenómenos*, o apariencias, de la naturaleza» (V, § VII, p. 201)

<sup>20</sup> Alcanzamos «el *conocimiento de Dios* no mediante una *intuición* inmediata de sus perfecciones, sino a partir de sus efectos primero conocidos por medio de los sentidos y la experiencia» (introd., § VI, p. 15). «“Every motion impressed upon our organs of sense” (such motions are by *Peripateticks* call’d *sensible qualities*) “by which the mind is led to apprehend objects and to form judgements concerning them, is an effect plainly natural, and therefore, whatever second causes intervene, owes its original to the first”. And thence it *follows*, “that God, by these motions, as by a pencil, delineates the ideas or images in our minds of all sorts of things, especially of causes and their effects. And, by imprinting on us, from the same object, various notions imperfectly representing it, he excites us to bring them together and to compare them among themselves; and consequently, determines us to form true propositions concerning things understood by us”» (Introd., § VIII, pp. 15-16).

Aun cuando pueda no ser claro el alcance que Bacon otorgó a nuestro conocimiento de la naturaleza, y específicamente a la posibilidad de que el hombre descubriera en el mundo natural, por medio de la nueva ciencia, sus *deberes morales*<sup>21</sup>, lo que no ofrece dudas es la convicción de Cumberland de la posibilidad de llevar a cabo tal deducción de las leyes morales a partir de las leyes de la naturaleza<sup>22</sup>, y por medio de una investigación que se mantuviera autónoma con respecto a la teología: «En el presente tratado, deliberadamente me he mantenido por completo dentro de los límites de la filosofía, *absteniéndome enteramente de las cuestiones teológicas*, respecto al derecho del *dominio divino* en el asunto de la *predestinación*, o a la *satisfacción* realizada por *Cristo*; y no he considerado en qué gran medida las facultades de la humanidad han quedado dañadas por la *transgresión de nuestros primeros padres* (...), sino que he procurado probar la *ley de la naturaleza* sólo a partir de la *razón* que *al presente* encontramos en nosotros mismos, y de la *experiencia*»<sup>23</sup>.

Hasta aquí podría parecer que Cumberland no hace otra cosa básicamente que seguir la línea aristotélico-tomista, al distinguir la fe de la razón, derivar el conocimiento de la razón a partir de los sentidos, utilizar el razonamiento del efecto a la causa, y obtener el conocimiento de Dios mismo a partir de sus efectos en la naturaleza<sup>24</sup>. Pero, a pesar de la formación aristotélica que se detecta continuamente en el obispo de Peterborough, su base será más bien, como se nos irá mostrando, la de la nueva ciencia, movimiento precisamente de reacción anti-aristotélica. En realidad, su proyecto no pretende

---

<sup>21</sup> Forsyth se centra en esta cuestión aportando diversas citas de Bacon al respecto (cfr. o. c., pp. 34-35). Mientras, por una parte, aseveraba que la filosofía natural era la madre de las ciencias (no sólo de la astronomía, medicina, música, etc., sino también de la filosofía moral y política) y gustaba de utilizar analogías entre los axiomas físicos y los morales, por otra parte, diferenció con claridad el conocimiento de la naturaleza, del hombre y de Dios, afirmando que “ninguna luz de la naturaleza alcanza a manifestar la voluntad y el culto de Dios”, “sería una labor vana intentar adaptar los misterios divinos de la religión a nuestra razón”, para llegar a concluir que “a great part of the moral law is higher than the light of nature can aspire to”, en la medida en que “depends on revelation from God”.

<sup>22</sup> «The Nature of Things represents to the Mind, what is best to be done» (TLN, IV, § I, p. 181).

<sup>23</sup> TLN, introd., § XXVII, p. 34. A continuación llega incluso a subordinar la autenticidad de la revelación a los dictados de la ley natural: «Creemos que las Sagradas Escrituras son la palabra de Dios, el autor de la naturaleza, *porque* ellas por todas partes ilustran, confirman y promueven la ley de la naturaleza» (Ibid.) Sobre el “naturalismo” de Cumberland, nos ocuparemos más adelante. Hagamos notar, sin embargo, que uno de los propósitos de Maxwell —y así lo hace constar en la dedicatoria a Lord Carteret— es mostrar la necesidad de la revelación para un adecuado conocimiento moral. De hecho, los dos ensayos introductorios son significativos: “Acerca de la Ciudad (o Reino) de Dios en el mundo racional, y los defectos del deísmo pagano” y “Acerca de las imperfecciones de la moralidad pagana, de donde a su vez, puede mostrarse la utilidad de la Revelación”. En este último, termina afirmando «no sólo la *utilidad* de la *Revelación*, sino la *necesidad* de ella para la reforma de la humanidad y su incremento de felicidad, en esta vida, pero principalmente en la que está por venir» (TLN, p. clxviii). Esto nos hace pensar que el propio Maxwell no está siendo del todo consciente del giro en la filosofía moral al que va a contribuir la obra de Cumberland.

<sup>24</sup> Algunos textos que avalarían este juicio, además de los ya citados: «Los *efectos* son los que descubren las potencialidades ocultas y la constitución interna de las cosas; ellos impresionan nuestros sentidos y nos presentan un conocimiento de aquellas de las que proceden» (III, § I, p. 165) «That is *first* in nature, at which we arrive *last* in this *inverted* method of reasoning» (V, § XLV, p. 272). «En *este descubrimiento* de la voluntad divina consiste la *promulgación de la ley de la naturaleza*, y de ahí deriva directamente la *obligación natural y moral*» (V, § XLII, p. 266). Cfr. *infra*, nota 116.

tener distinta base que el de Hobbes. De hecho, como Hobbes, va a sostener una epistemología empirista y una metafísica naturalista, aunque no materialista. Su reproche a Hobbes consiste, no tanto en lo inadecuado que resulta la aplicación del método de la nueva ciencia a las cuestiones morales, sino más bien en que aquél no lo ha llevado a cabo en la forma requerida. La filosofía natural de Hobbes era científicamente incorrecta de acuerdo al criterio de la “nueva ciencia”. Así, «Cumberland se vio a sí mismo como llevando a cabo por entero y metódicamente, lo que Hobbes había intentado de una manera completamente inadecuada»<sup>25</sup>.

En este sentido ‘antihobbesiano’ Cumberland afirmará «“que los fundamentos de la piedad y la filosofía moral no van a ser removidos” (como alguno insinuaría), “sino reforzados, por las matemáticas y la filosofía natural que de ella depende; y que por tanto, aquellos filósofos naturales que se empeñaron en subvertir los preceptos de la moralidad, mediante armas extraídas de la materia y el movimiento, pueden ser combatidos y refutados con sus propias armas”»<sup>26</sup>.

Podemos decir, pues, que Cumberland, distinguiéndose tanto de quienes defendieron la ley natural como un consenso general de las diversas opiniones, como de quienes la fundaron en ideas innatas, fue el primero que elaboró una doctrina acabada de la ley natural en la que, tanto los métodos generales como los hallazgos específicos de la ciencia natural moderna —la ciencia natural tal como se desarrolló después de Galileo—, fueron utilizados para definir los deberes morales del hombre.

## 2. LEY DE LA NATURALEZA Y PROPOSICIONES PRÁCTICAS

Para entender con propiedad la concepción cumberlandiana de la ley de la naturaleza y de cómo la razón conoce lo que ésta indica, podemos empezar por la definición de ley de la naturaleza propuesta al comienzo del capítulo quinto. De ella nos han llegado dos versiones<sup>27</sup>, que según Kirk mostrarían una tensión entre una concepción “utilita-

---

<sup>25</sup> FORSYTH, Murray, o. c., p. 35.

<sup>26</sup> *TLN*, introd., § XXIX, p. 35. Como se verá, Cumberland no es ‘empirista’ en el sentido de creer que sólo es posible un conocimiento del mundo externo o físico basado en la probabilidad. En este aspecto sí está más cercano a una filosofía de corte aristotélico.

<sup>27</sup> En el “Prefacio del traductor” hace notar Maxwell las imperfecciones y erratas con las que fue impresa la obra en su primera edición de 1672 (y por tanto también en las siguientes ediciones). Al parecer, la distancia que separaba a Cumberland de Londres, le impidió supervisar de cerca dicha impresión. La obra fue transcrita por una persona poco ducha en tales materias, y el cuidado de la edición corrió a cargo de un amigo «que no se tomó suficientes molestias para comprobar que había sido correctamente publicada». Sea como fuere, el caso es que *dentro de la misma edición* han sobrevivido dos versiones distintas de la definición de ley natural.

rista” y otra más clásica o convencional (acaso voluntarista legalista) de la ley natural<sup>28</sup>. Ésta habría sido la primera versión:

(1) *La ley de la naturaleza es una proposición presentada a la observación de la mente (o impresa sobre ella) con suficiente claridad por la naturaleza de las cosas, procedente de la voluntad de la Primera Causa, que indica aquella acción posible de un agente racional que promoverá máximamente el bien común, y por medio de la cual, únicamente, puede obtenerse la felicidad completa de las personas particulares*<sup>29</sup>.

Al menos en algunas copias, Cumberland habría modificado la definición del siguiente modo:

(2) *La ley de la naturaleza es una proposición presentada a la observación de la mente (o impresa sobre ella) con suficiente claridad por la naturaleza de las cosas, procedente de la voluntad de la Primera Causa, que indica una acción para servicio del bien común de los seres racionales, y de cuyo cumplimiento se sigue, según la naturaleza de los seres racionales, la adecuada recompensa, mientras que de su descuido, un castigo adecuado*<sup>30</sup>.

Para esta segunda versión, Cumberland habría introducido la siguiente explicación: «La primera parte de la definición contiene el *precepto*, la segunda, la *sancción*; y la mente recibe de la *naturaleza de las cosas* la *impresión* de ambas. “Esas recompensas y castigos son suficientes al ser tan grandes y tan ciertos como para conducir con evidencia a la *felicidad* completa de las personas *particulares*” (felicidad que la naturaleza de las cosas les compele a desear y les posibilita obtener), “si ellas *promueven* continuamente el *bien público* en vez de *intentar* cualquier otra cosa *opuesta* a él”»<sup>31</sup>. Comoquiera que esta explicación es recogida también por Maxwell en su traduc-

---

<sup>28</sup> Cfr. KIRK, Linda, *Richard Cumberland and natural law...*, pp. 24-37. Kirk considera que el cambio de la forma (1) a la (2) demostrarían un esfuerzo de Cumberland por acercarse a la posición “convencional”, aunque introduciendo criterios empíricos de verificación. Una interpretación diversa —ni “convencional” ni utilitarista— puede verse en HAAKONSSSEN, Knud, “The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland”, o. c., pp. 29-47.

<sup>29</sup> «Lex naturae est propositio a natura rerum ex voluntate Primae Causae menti satis aperte oblata vel impresa, quae actionem agentis rationalis possibilem communi bono maxime deservientem indicat, et integram singulorum foelicitatem exinde solum obtineri posee» (*De Legibus Naturae*, V, § I). Es la versión que traduce Maxwell (*TLN*, V, § I, p. 189) y recoge también Schneewind.

<sup>30</sup> «Lex naturae est propositio a natura rerum ex voluntate Primae Causae menti satis aperte oblata vel impresa, actionem indicans bono rationalium communi deservientem, quam si praestetur praemia, sin negligatur, poenae sufficientes ex natura rationalium sequuntur» (*De Legibus Naturae*, V, § I, en RAPHAEL, D. D., ed., o. c., § 112, pp. 93-94).

<sup>31</sup> «Hujus definitionis pars prior praeceptum, posterior sanctionem continet: et utraque a natura rerum imprimatur. Illa autem *praemia poenaeque sufficiunt*, quae tanta sunt, et tam certo distribuuntur, ut manifesto magis conducat ad integram singulorum foelicitatem (quam per naturam universi obtinere possunt, et necessario expetunt) si publico bono perpetuo serviant, quam si quicquam in contrarium attentarent» (*Ibid.*, p. 94). Cfr. *TLN*, V, § I, pp. 189-190. Esta continuación subrayaría el carácter supuestamente más convencional de la segunda versión.

ción, su versión no deja de resultar una mezcla un tanto extraña, puesto que en la definición (1) no se hacía referencia a ninguna sanción (ni recompensas ni castigos)<sup>32</sup>.

En cualquier caso, Cumberland considera que pertenece a la esencia de la ley de la naturaleza, para que sea una verdadera proposición, dar a conocer las acciones humanas y sus consecuencias buenas o malas para la naturaleza humana, especialmente las *recompensas* y *castigos* conectados *naturalmente* con tales acciones<sup>33</sup>. Es decir, el cumplimiento o incumplimiento de la ley de la naturaleza lleva aparejado de manera natural la sanción, que no es otra que la felicidad o infelicidad de las personas particulares. Aunque es cierto —como haremos notar cuando nos ocupemos del carácter de la obligación moral— que el tono “naturalista” se advierte aún más en la versión (1), donde se explicita en qué consisten esa recompensa o castigo adecuados, se puede decir que en esta definición de ley natural, en cualquiera de sus dos versiones, está contenido lo esencial de la concepción ética de Cumberland. Vayamos por partes.

En primer lugar, Cumberland definirá la ley de la naturaleza como una *proposición* de carácter práctico. En segundo lugar, dicha proposición es presentada a la *razón* con suficiente claridad por la naturaleza de las cosas, y procede —tercera idea— en última instancia de la *Primera Causa*, es decir, de Dios<sup>34</sup>. En cuarto lugar, dicha proposición señala la *obligación* de realizar aquello que produce el *bien común* en mayor medida. La realización o no de ese bien común conduce a una recompensa o castigo, que — como nos aclara la primera versión— no es otra cosa que la *felicidad* o desgracia de los

---

<sup>32</sup> Los reproches, en este sentido, del traductor francés Barbeyrac y de Kirk, a Maxwell, no son compartidos por Haakonssen, quien estima que Maxwell comprendió mejor a Cumberland en este punto al no encontrar diferencias entre las dos definiciones, puesto que las sanciones de la ley están contenidas en la referencia a “la felicidad completa de las personas particulares” (cfr. HAAKONSEN, Knud, “The Character and Obligation...”, p. 38, nota 23).

<sup>33</sup> Para Cumberland, lo esencial de la ley natural —más allá de su formulación meramente verbal— es, como expresión del *dictado de la recta razón*, «the knowledge (or ideas form'd in the mind) of human actions, of consequences good and evil to human nature, but, especially, of rewards and punishments naturally connected with such actions, and those ideas reduc'd into the form of *practical propositions*» (TLN, V, § I, p. 191). Para evitar cualquier asomo de reducir el carácter vinculante de las leyes de la naturaleza a su expresión verbal (Hobbes) —es decir, para evitar una interpretación puramente positivista—, aclara que tales ideas pueden producirse en la mente mediante la experiencia, sin necesidad de recibirlas mediante las palabras de una frase, de modo que hasta los sordos pueden llegar a conocerlas (cfr. *ibíd.*). Dicho en otros términos, la ley de la naturaleza obliga o vincula a causa de las consecuencias *naturales* de las acciones que dicha ley indica.

<sup>34</sup> Cumberland asume el axioma de que cualquier ley válida requiere un legislador. Parece tener en mente una jerarquía de obediencia (de hijos a padres, de ciudadanos a autoridades, de éstas a los soberanos, y de los soberanos a Dios). Cada legislador estaría sujeto a un poder más alto, y así, la fuerza de un mandato no es meramente arbitraria. Dios, sin embargo, no está sujeto a nadie, y es por tanto libre, podría uno suponer, para convertir el bien en mal y el mal en bien, tanto como le plazca. Pero, según Cumberland, Dios está constreñido por la ley de la naturaleza, que le impide ciertas cosas incluso a Él: «perfectamente libre no consiste en la capacidad de hacer lo mejor o lo peor, sino en la capacidad de hacer uniformemente lo mejor» (TLN, VII, § VII, p. 320). Quiere evitar un voluntarismo, pero como la ley de la naturaleza, para ser *ley*, requiere de un legislador, introducirá el concepto de *auto-obligación* de Dios. Según Kirk, lo que desliza a Cumberland hacia el utilitarismo es precisamente su deseo de superar la posición convencional (voluntarista), sujeta a las convicciones religiosas, mediante el recurso a criterios científicos (cfr. KIRK, L., *o. c.*, pp. 35-36).

propios agentes. En este epígrafe nos ocuparemos de la primera cuestión (en qué sentido la ley de la naturaleza es una proposición práctica) y dejaremos las demás cuestiones para los siguientes epígrafes.

Cumberland llama “práctica” a una proposición cuando «dice relación a las *consecuencias* de la acción humana»<sup>35</sup>. La filosofía natural debe establecer, para dirigir la acción humana, *proposiciones prácticas*. Toda acción, como dijo Aristóteles, tiende a un fin o bien. Cumberland considera que un *fin* es simplemente el *efecto* posible de una acción, el cual «preconcebido en la mente, primero mueve al agente racional a intentar producirlo, y después determina su acción hacia él»<sup>36</sup>. Cumberland propone la sustitución de los ambiguos términos ‘medios’ y ‘fines’, a los que considera impregnados de una confusa significación subjetiva, por los de ‘causas’ y ‘efectos’, más propios de la filosofía natural, de la ciencia, y por tanto, más apropiados para llevar a cabo demostraciones<sup>37</sup>. De este modo, la ley de la naturaleza es *una* proposición práctica —puesto que da a conocer una *causa* (una acción) que produce un *efecto* (una *consecuencia*) —, pero no es la única que puede haber. La diferencia fundamental será que la ley de la naturaleza obliga, mientras que las demás proposiciones prácticas no lo hacen. Para explicar esta cuestión Cumberland acude al ejemplo de las construcciones geométricas:

«La verdadera razón por la que *esta proposición práctica*, y aquellas que se deducen de ella, obliga a todos los seres racionales que las comprenden, mientras que *otras proposiciones prácticas* (pongamos las geométricas), igualmente impresas sobre la mente del hombre por la naturaleza, y consecuentemente por Dios, *no le obligan* a adecuar su conducta a ellas, sino que pueden *ser ignoradas sin problemas* por la mayoría, para quienes la práctica de la Geometría no es necesaria; [la razón] se debe enteramente a la *naturaleza de los efectos* que derivan de *una y otra* práctica. Los efectos de la práctica de la Geometría son tales que la mayoría puede pasar sin ellos sin preocupación. Pero los efectos del cuidado del bien común, conciernen de tal modo a todos, de los cuales nosotros mismos somos una parte, y de cuyo placer depende en al-

---

<sup>35</sup> *TLN*, introd., § XI, p. 18. *Cursiva nuestra*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, V, § IV, p. 196.

<sup>37</sup> « Because the words, *End and Means*, are of very doubtful signification, and suppose the free, the mutable, intention of a rational Agent, which can *never be certainly known*; and because they, consequently, present to our minds a matter *not so proper for demonstration*; I thought it fit, *without changing* the matter in hand, to consider it *under another notion*; that is, because the *connexion* is more *conspicuous*, and perfectly *inseparable*, between *efficient Causes*, and their *Effects*; and continual experience and frequent observation plainly discover, *what Effects* will follow *Causes* assign’d; therefore “I have laid down in the definition, the *public good* as the *Effect*, our actions and powers, from which any thing of that kind is hop’d for, as the *Efficient Causes*”. By this means, *moral and political questions* are converted into terms in use among *natural philosophers*, whether these *Efficient Causes* can produce this *Effect*, or no? And to *questions thus express’d*, an *answer* may be given, which is *capable of demonstration*» (*Ibid.*, p. 196). Esta sustitución de términos es, pues, acorde con la sustitución de la filosofía natural aristotélica, basada en las causas finales, por la metodología de la nueva ciencia.

guna medida la felicidad de cada individuo, que *tal* cuidado no puede ser rechazado sin el riesgo de perder esa felicidad o la esperanza de ella»<sup>38</sup>.

Sin duda, aún está aquí presente de alguna manera, la concepción teleológica aristotélica. Incluso la comparación con el análisis geométrico nos recuerda a Aristóteles en sus consideraciones sobre la deliberación<sup>39</sup>. Se delibera sobre los medios para alcanzar un determinado fin. Aristóteles indicaba que el fin último se posee por naturaleza y, por tanto, no se elige, sino que simplemente se desea. No somos libres respecto del fin último. Uno puede elegir las acciones que conducen a él o no (en este segundo caso actuará mal), pero lo que no se puede es tener *realmente* otro fin último. Es una necesidad natural. Ese fin último va a ser, también para Cumberland, la felicidad<sup>40</sup>. Los seres humanos desean necesariamente su propia felicidad. Así, «una *acción*» dirá Cumberland «se entiende que es *necesaria para un agente racional cuando es ciertamente una de las causas necesariamente requeridas para esa Felicidad que él naturalmente, y en consecuencia necesariamente, desea*»<sup>41</sup>.

Señalemos también que esa necesidad práctica que posee la proposición en que consiste la ley de la naturaleza, la va a formular Cumberland de un triple modo: como una proposición verdadera que expresa una regla “prudencial”, como un “mandato”, y como un enunciado “gerundivo”<sup>42</sup>. Es decir, la ley de la naturaleza puede entenderse: 1)

<sup>38</sup> TLN, introd., § XV, p. 21.

<sup>39</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1112 b, 20-25. La teoría aristotélica de la deliberación no ha estado exenta de dificultades interpretativas, especialmente en relación con el problema de la *akrasía*. Como introducción a dichas dificultades, puede verse MONTROYA SÁENZ, José, “Debilidad moral y silogismo práctico”, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VI (1983), pp. 239-255. Para un estudio más detallado, cfr. ORIOL SALGADO, Manuel, *Lógica de la acción y “akrasía” en Aristóteles*, Tesis inédita de la Universidad Complutense de Madrid, 2002.

<sup>40</sup> En otro epígrafe nos ocupamos del contenido que Cumberland le asigna a la felicidad.

<sup>41</sup> TLN, V, § XXVII, p. 233. Habrá que volver sobre esta cuestión de la necesidad cuando tratemos el tema de la obligación moral. En qué consista para Cumberland esa felicidad se puede mostrar, como anticipo, en el siguiente texto (del que también tendremos que ocuparnos): «Benevolentia maxima singulorum agentium rationalium erga omnes statum constituit singulorum, omniumque benevolorum, quantum fieri ab ipsis potest, foelicissimum; et ad statum eorum, quem possunt assequi, foelicissimum necessario requiritur; ac proinde, commune bonum erit suprema lex» (en RAPHAEL, D. D., *o. c.*, § 107, p. 83). Esto es: «La mayor benevolencia de cada agente racional hacia el conjunto, constituye el estado más feliz de todos y cada uno de los benevolentes, hasta donde puede ser producido por ellos mismos, y es necesariamente requerido para el estado de mayor felicidad que pueden obtener; y por tanto, el bien común será la ley suprema» (TLN, I, § IV, p. 41).

<sup>42</sup> «A *practical proposition* is, sometimes, thus express'd. “This possible human action” (universal benevolence; for *instance*) “will chiefly, beyond any other action at the same time possible, conduce to my happiness; and that of all others, either as an essential part thereof, or as a cause, which will, some time or other, effect a principal essential part thereof”. It is sometimes express'd in the *form* of a *Command*. “Let that action, which is in thy power, and which will most effectually, of all those which thou can't exert, promote the common good in the present circumstances, be exerted”; often also, in the *form* of a *Gerund*; “Such an action ought to be done.” In my Opinion, *these several forms* of speech, relating to the law of nature, mean the *same thing*» (IV, § I, p. 180). La traducción de Maxwell mantiene la referencia al ‘gerundivo’ latino aun cuando en inglés no exista tal forma gramatical.

como un juicio *teleológico*<sup>43</sup> que describe una realidad empírica, a saber, que *si*, entre las acciones que el agente tiene en su mano realizar, realiza la acción benevolente, su resultado será la propia felicidad junto con la de los demás; 2) como un *imperativo* en la forma: “realiza aquella acción que, de todas aquellas que podrías realizar, promoverá más eficazmente el Bien común en las circunstancias presentes”; y 3) como un juicio *deontológico*: “debe ser realizada aquella acción que promueva más eficazmente el bien común”<sup>44</sup>.

Por consiguiente, la ley de la naturaleza tiene un carácter práctico prudencial, dirigiendo al agente mediante la motivación que supone el hecho de que la acción benevolente conduzca al fin que uno necesariamente desea; pero también posee un carácter normativo, es decir, «la fuerza de una *Ley*»<sup>45</sup>: «La adecuación (o conveniencia), que es expresada por un *Gerundivo*, necesita explicación, la cual ha de ser deducida tanto de su necesaria *conexión* de los *medios* con el *fin*, como de la *obligación de una ley*»<sup>46</sup>. Examinaremos este carácter normativo de la *ley* de la naturaleza en el epígrafe que dedicaremos a la obligación.

### 3. LA RAZÓN Y EL CONOCIMIENTO DE LA LEY DE LA NATURALEZA

Para tener un conocimiento más acabado de la filosofía moral de Cumberland no será superfluo detenernos en su modo de entender el conocimiento que la *razón* tiene de la bondad o maldad morales y, por ende, de nuestras obligaciones morales. Vimos en la definición de ley natural que la razón nos presenta dicha proposición práctica *con sufi-*

---

<sup>43</sup> En la medida en que Cumberland propone sustituir los conceptos de *medios* y *fin*es, por los de *causas* y *efectos*, quizá sería mejor decir un juicio *causal*.

<sup>44</sup> En este sentido, una brillante exposición del carácter imperativo del deber y estas tres posibilidades del lenguaje moral, en relación con la ética contemporánea, puede verse en MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 318-346, especialmente en las pp. 321-330, de donde recogemos este pertinente texto: «Una buena parte de las discusiones entre los partidarios de la ética imperativista, la deontológica y la teleológica podría ser evitada si se tuviese muy claramente en cuenta, ante todo, que los imperativos no son juicios, pero se basan en ellos, y, en segundo lugar, que los juicios deontológicos tienen su fundamento lógico en juicios de valor, donde quedan afirmados ciertos fines que por sí mismos valen o se afirma, explícita o implícitamente, la utilidad de unos medios. A todos estos juicios de valor cabe denominarlos teleológicos por cuanto en ellos se reconoce siempre un fin, ya como puesto en sí mismo, ya en tanto que supuesto por un medio. La ética tiene así, en último término, una fundamentación teleológica, porque el valor de lo moralmente bueno es el de un fin en sí mismo, y también es la ética un saber necesariamente deontológico de una manera, digámoslo así, central, porque sobre la base del valor de lo moralmente bueno se establecen, con carácter necesario, juicios de deber y porque en éstos, a su vez, se fundan otros tantos imperativos, con lo que la ética es, por ende, necesariamente imperativa, no en sus raíces, sino en su coronación» (pp. 325-326). En última instancia, pues, «estas diversas formas de hablar se refieren a la misma cosa» (cfr. la cita de la nota 42, *ad finem*). Por supuesto, la fundamentación *teleológica* que el profesor Millán concede a la ética, en la medida en que conserva la aristotélica noción de *telos*, difiere respecto de la que le atribuye Cumberland.

<sup>45</sup> *TLN*, I, § V, p. 42.

<sup>46</sup> *Ibid.*, IV, § I p. 180.

*ciente claridad*. Dicha claridad procedía de la *naturaleza de las cosas*. Cuando Cumberland apela a la razón, no pretende recurrir a ideas innatas —como ya adelantamos—, sino a los poderes cognoscitivos del espíritu. Cuando éstos nos conducen a la verdad, hablamos de “recta razón”, expresión que aparece continuamente en la obra de Cumberland (como se verá, con una peculiar acepción de “recta”).

Como señala Sharp, para Cumberland, «lo correcto es lo racional»<sup>47</sup>, lo que es conforme a la recta razón. Y, puesto que a los juicios de la razón les corresponden los calificativos de ‘verdadero’ y ‘falso’, no será distinto en lo que se refiere a los juicios morales. Entre las reglas de lo verdadero, y como fundamento de todas ellas, Cumberland señala el principio de no-contradicción<sup>48</sup>. En el ámbito moral, el mandato fundamental de la razón será evitar la contradicción práctica, la contradicción de uno mismo en sus acciones: «Considero requisito para la *perfección* natural de la voluntad humana “que siga la *razón* más *perfecta*, tanto en sus *resoluciones tranquilas*, llamadas simplemente *deseos* y *aversiones*, como en aquellas más *vehementes*, que normalmente reciben el nombre de *pasiones*”. De donde podemos percibir “que las acciones *contrarias* a esas razones son *imperfecciones* y *desarreglos* de la *mente*, del mismo modo que la debilidad o los movimientos tullidos y convulsivos son síntomas de *enfermedades* del *cuerpo*”. Tal es el *asentimiento que se da a las proposiciones contradictorias*, pues se da como cierto que uno de los miembros de una contradicción tiene que ser falso»<sup>49</sup>. De aquí deducirá Cumberland que se debe buscar el bien común, es decir, el mayor bien de todos. La razón práctica, lo mismo que en su uso teórico, deberá evitar las contradicciones. Y no buscar, de manera consciente, el máximo bien de toda la comunidad es caer en una contradicción, pues elegir un bien menor antes que un bien mayor es el mismo tipo de contradicción que afirmar que el todo es igual o menor que la parte<sup>50</sup>. Esta conclusión práctica de la recta razón puede verse en dos niveles.

En primer lugar, respecto a la mayor felicidad *propia* posible, en caso de conflicto entre una acción que le reportara esta mayor felicidad, y cualquier otra cuyo efecto fuera un bienestar menor, uno debe elegir la primera. «“La más *completa* y *superior felicidad* posible [del agente] estaba apuntada en ellas [las acciones que ordena la ley moral]”, porque todos los hombres desean natural y necesariamente, no sólo una parte cualquiera de ella, sino la más completa posible, conforme a la voluntad de la Primera Causa. Y este deseo es altamente *racional* y, evidentemente, conduce a nuestra perfección *más* que

<sup>47</sup> SHARP, F. C., o. c., p. 373.

<sup>48</sup> Para la perfección del entendimiento es necesario «“que forme juicios semejantes en casos semejantes, y siempre esté de acuerdo consigo mismo una vez que ha formado un juicio recto”» (TLN, V, XII, p. 208). «Las proposiciones contradictorias, en lo que se refiere a la verdad de cualquiera de las dos sobre las mismas cosas o personas, no pueden ser dictados de la recta razón» (II, § VI, p. 105). «La recta razón, no puede dictar en uno aquello que, referido a las mismas cosas, contradice la recta razón en cualquier otra persona» (II, § VII, p. 105).

<sup>49</sup> TLN, V, § XII, p. 209. Cfr. también, II, § VI, pp. 104-105. Para un paralelismo con Hutcheson, ver notas 85 y 86 del capítulo V.

<sup>50</sup> Cfr. TLN, Introd., § XI, p. 18.

el deseo de cualquier bien *inferior*»<sup>51</sup>. Este deseo es racional porque la razón impone el principio de elegir un bien mayor antes que un bien menor.

En segundo lugar, la razón nos impele a preferir antes el bien de otro —o de otros— que el propio, si el primero es mayor. Este punto es importante, pues en él radica su fundamental distinción con respecto al egoísmo hobbesiano. Merece la pena ver cómo lo argumenta Cumberland al comparar los esquemas morales del hombre con los *esquemas morales de Dios*:

«Si cualquier *hombre juzga correctamente* “que el bien común de todos los que actúan conforme a la regla de la razón<sup>52</sup> es un bien mayor que el bien o la felicidad de un solo hombre” (y esto no es otra cosa que juzgar que el todo es mayor que la parte), entonces no hay duda de que *Dios piensa lo mismo*. Y vendrá a ser la misma cosa *afirmar* “que la felicidad de todos es mayor que una felicidad semejante pero de un número más pequeño”. Pero “esa felicidad más grande es mayor que cualquier otra posible”. Esto no es otra cosa que *afirmar* que “la mayor felicidad del conjunto de todos los seres racionales es el mayor o principal fin que cualquier agente racional pueda perseguir” (...) En consecuencia, no se puede *dudar* de que *en esto también concordamos con Dios*. Porque, puesto que Él mismo es racional, y no puede concebirse cómo podría actuar racionalmente sin proponerse un fin a sí mismo, y no puede haber un fin mayor que la mencionada totalidad de todas las cosas buenas, no podemos dejar de pensar que Él considera éste como el mejor fin que puede proponerse a sí mismo»<sup>53</sup>.

Es decir, la mayor felicidad de todos los seres racionales es el mayor y principal fin que cualquier ser racional puede proponerse. Como Dios es el ser perfectamente racional, no puede dejar de proponerse ese fin. Cualquier agente, en la medida en que quiera actuar racionalmente, ha de proponerse ese fin. El fin o fines prescritos al hombre por la razón lo determina en gran medida el principio de no-contradicción, por el cual se debe preferir siempre un bien mayor a uno menor. Por un lado, pues, un hombre debería preferir su mayor bien propio antes que uno menor. Si además uno tiene igual obligación (racional) respecto a su prójimo que respecto a sí mismo, se sigue la conclusión de que la razón señala promover el mayor bien posible, sin que haya mayor razón para preferir el bien propio por encima del de los demás. Y para Cumberland esto es así, porque

---

<sup>51</sup> *TLN*, V, § X, p. 205. Cfr. V, § XVI, p. 214: una razón para incluir el bien común dentro del fin último del agente es que incluye la mayor felicidad posible de cada persona particular. Cfr. también, IV, § I, pp. 179-181; y V, § XXII, p. 225.

<sup>52</sup> Como hacen notar Forsyth (cfr. o. c., p. 30) y Sharp (cfr. o. c., p. 372), Cumberland excluye a los animales, no sólo implícita sino también explícitamente (cfr. *TLN*, V, § XIII, p. 210; I, § XIV, p. 55) como objeto de la benevolencia universal. La ley natural es común a Dios y los hombres por su racionalidad. Los ‘brutos’, «al no tener razón ni voluntad, no son capaces de leyes» (III, § I, p. 165, nota).

<sup>53</sup> *TLN*, V, § XIX, pp. 220-221. Esta peculiar concepción de Dios como ser racional que se propone fines a sí mismo no puede dejar de recordarnos, por un lado, la posterior concepción leibniziana según la cual Dios ha de proponerse crear el mejor de los mundos posibles (cfr. también *supra*, nota 34, e *infra*, nota 74 del Cap. V), pero, por otro lado, también el concepto kantiano de racionalidad.

el criterio de la razón «es *inconsistente* consigo mismo cuando determina a actuar de una manera en relación a uno mismo, y de otra manera en relación a los otros, que participen de la misma naturaleza»<sup>54</sup>.

¿Qué sentido tiene esta inconsistencia? Darwall advierte de la posibilidad de entender tal inconsistencia como un mero conflicto de deseos<sup>55</sup>, y así lo podría hacer pensar el contexto de la cita anterior<sup>56</sup>. Pero tanto Darwall como Sharp<sup>57</sup> encuentran que Cumberland está pensando en una inconsistencia más profunda. Otros textos de Cumberland parecen darles la razón: «Además, a causa de la *igual* naturaleza de los otros agentes racionales, “el querer para ellos las *mismas* cosas que estamos inclinados a desear para *nosotros mismos*, la razón no puede sino juzgarlo más conforme a nuestros principios internos de acción” (...) “que desear lo *mismo* para seres completamente *diferentes*”»<sup>58</sup>. Aunque la manera de decirlo Cumberland resulta un tanto extraña, queda claro que, para él, tenemos que querer la felicidad de los demás agentes racionales igual que la nuestra, puesto que participan de nuestra misma naturaleza, y el entendimiento no encuentra ninguna *razón* por la cual, nuestra felicidad sea un bien mayor que la de los demás. «Es *evidente* “que *ninguna acción referida a los demás* puede ser *consistente* con aquellas *acciones* necesarias y rectas que conducen a nuestro propio bien, a menos que los dictados prácticos de la razón, que nos determinan a esa acción, sean claramente *acordes a aquellos* que nos dirigen en la búsqueda de nuestra propia felicidad, esto es, a menos que nos prescriban *desear para ellos las mismas cosas que para nosotros mismos*”»<sup>59</sup>.

Por tanto, la consistencia que demanda la razón práctica sería la de querer para los demás los mismos estados de cosas que uno quiere para sí mismo. Ahora bien, como sostiene Darwall, esta tesis difiere de la ‘tesis del acuerdo’ que presenta Cumberland en otros momentos: «“*cualquiera que determine su juicio y voluntad por la recta razón, debe coincidir con todos los demás que juzgan de acuerdo a la recta razón en la misma*

---

<sup>54</sup> *TLN*, I, § VI, p. 44.

<sup>55</sup> Cfr. *The British moralists...*, p. 98.

<sup>56</sup> Esto es lo que inmediatamente la precede: «“Una o unas cuantas personas particulares no pueden disfrutar una felicidad actual, ni probablemente esperarla para el futuro, al actuar sin consideración alguna —o en oposición— a la felicidad de todos los demás seres racionales”; porque para una mente así afectada, falta una parte esencial de su felicidad, “esa *paz interior* que surge de un criterio uniforme, siempre en acuerdo consigo mismo”, porque es inconsistente consigo mismo cuando determina a actuar...». Se podría objetar, pues, que en el fondo, la razón está recomendando la búsqueda del bien propio al buscar la felicidad de los demás *para* estar a gusto consigo mismo. (Para una comparación con Hume en este punto, puede verse el texto correspondiente a la nota 125 del Cap. VI).

<sup>57</sup> Cfr. “The Ethical System of Richard Cumberland...”, p. 375. Sharp entiende que Cumberland utiliza el término ‘inconsistente’ en el sentido de ser ‘culpable de auto-contradicción’. En este sentido, cfr., por ejemplo, *TLN*, V, § XXI, p. 223, donde Cumberland parece identificar “ser *racional*” con “ser consistente con uno mismo” y “contrario a toda contradicción”.

<sup>58</sup> *TLN*, I, § XIV, p. 55.

<sup>59</sup> *TLN*, V, § XIV, p. 211.

*materia*”<sup>60</sup>. Ciertamente es distinto “querer lo mismo para todos” que “querer todos lo mismo”. Lo segundo podría interpretarse en el sentido de Hobbes, de manera que fuera compatible un modo de querer común (cada uno debe buscar *su* propio bien como fin) aunque implique que un agente pueda querer para sí *resultados* diferentes de los que quiere para otros seres racionales<sup>61</sup>. Pero Cumberland va a esforzarse en demostrar que este planteamiento es contradictorio para la recta razón. Las teorías de Hobbes imputarían a Dios una contradicción al haber regulado la razón mediante una ley contradictoria. Señalemos dos argumentaciones de Cumberland al respecto.

Según Hobbes, dice Cumberland<sup>62</sup>, Dios habría otorgado primero el derecho a invadir las propiedades de los demás, incluyendo en la *recta razón* el permiso para cometer cualquier crimen, conduciendo a los hombres a los desastres de una guerra destructiva. Y una vez que les ha hecho desgraciados mediante los males de la *guerra* y la *perversión*, señalaría un camino un tanto mejor hacia la *justicia* —lo suficiente al menos para evitar el castigo del poder civil—, y así finalmente se esfuerza en conducir a todos los desdichados mortales a la *paz* que esa justicia establecería. De este modo, la noción de recta razón hobbesiana, mediante la cual Dios enseña su ley, le resulta a Cumberland bastante extraña, asignando a Dios, como autor de la ley de la naturaleza, una contradicción.

Además, la propuesta hobbesiana del egoísmo, según la cual cada uno tiene derecho a todo sin restricción, puede ser reducida al absurdo. «Si la recta razón instruye a *Tito*, que su mayor felicidad —que pretende como su fin último—, consiste en el disfrute de una propiedad completa de las posesiones y un absoluto dominio sobre las personas de *Seio* y *Sempronio* y de todas las demás, la recta razón no puede dictar a *Seio* y *Sempronio* que su felicidad, el objeto de sus [justas] pretensiones, consista en el disfrute de la propiedad completa de las posesiones y el dominio sobre la persona de *Tito* y de todos los otros. Porque esto contiene una contradicción manifiesta; y por tanto, sólo

---

<sup>60</sup> TLN, II, § VIII, p. 107. Esta tesis que Cumberland denomina “la *pedra angular del Templo de la concordia*”, es establecida por la propia naturaleza. Ya señalamos que es condición para la perfección del entendimiento que éste *forme juicios semejantes en casos semejantes*, y siempre esté *de acuerdo consigo mismo* una vez que ha formado un juicio recto» (V, XII, p. 208).

<sup>61</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *The British moralists...*, p. 99. Así, Hobbes sostenía que en el estado de naturaleza los agentes actuaban de manera correcta cuando lo hacían contra los bienes de los demás. Cumberland, no sólo va a reputar necesaria una imparcialidad respecto de los fines individuales, sino que además, la base para el derecho de propiedad individual va a residir, en última instancia, en su mediación para promover el bien común: «Si alguien juzga “que *su acto de tomar para sí las cosas necesarias para la vida aún no poseídas por ningún otro, promoverá la felicidad común*”, es necesario que el *juicio* “que la acción similar de otro en parecidas circunstancias, conducirá igualmente al mismo fin” deba ser indudablemente correcto. Cualquiera que juzgue *con verdad*, debe juzgar que las *mismas* cosas que considera legales *para él*, han de ser legales para *los demás* en un caso semejante. De la misma manera, cualquier ayuda que un hombre considere *recta* y verdaderamente que puede exigir o demandar conforme a la recta razón, es *justo*, y consecuentemente un dictado de la recta razón, que él tenga que pensar que *cualquier otro* en circunstancias *semejantes* pueda u deba exigir *justamente* la *misma* ayuda para él» (TLN, II, § VII, pp. 105-6. Primera cursiva nuestra). Cfr. también V, § XXX, p. 237.

<sup>62</sup> Cfr. TLN, II, § VIII, p. 106.

puede suponerse verdadero uno de estos dictados. Pero ya que no hay ninguna causa por la que la felicidad de uno de ellos debiera ser su último fin más de lo que debiera serlo la felicidad de cualquier otro para sí mismo, podemos concluir que la razón no dicta a nadie que deba proponerse a sí mismo sólo su propia felicidad como su fin mayor, sino más bien, a cada uno la suya propia en conjunción con la felicidad de los otros; y éste es ese *bien común* cuya búsqueda defendemos»<sup>63</sup>. Si la recta razón exige a uno el egoísmo, la *misma* recta razón no puede enseñar lo mismo a los otros dos. Pero como los dos posibles fines últimos en disputa son el mayor bien propio posible y el mayor bien posible para todos, una vez descartado el primero como irracional, sólo queda el segundo como criterio para la acción recta. Por tanto, «el fin necesario para todos los seres racionales»<sup>64</sup>, va a ser un fin común (el mayor bien posible del sistema de los seres racionales)<sup>65</sup>.

Por otra parte, de lo visto hasta ahora puede traslucirse ya —aunque se verá mejor en lo que sigue— la carencia de una genuina racionalidad práctica (como *praxis* aristotélica, si se quiere). La racionalidad práctica en Cumberland es una suerte de razón teórica aplicada a la acción, es decir, una razón técnica instrumental, que busca los mejores medios para alcanzar un fin (en términos de causa y efecto). En este sentido, es interesante observar cómo define Cumberland lo correcto, como lo recto, para aplicarlo a la acción recta.

---

<sup>63</sup> *TLN*, V, § XVI, p. 214. «Si recta ratio Titium doceat ejus foelicitatem possibilem, finemque quaerendum consistere in fruitione pleni domini in fundos, quos occuparunt Seius et Sempronius, eorumque personas, atque aliorum omnium fundos: non potest vera ratio Seio et Sempronio dictare eorum foelicitatem quaerendam positam esse in fruitione pleni domini in fundos, et personam Titii, aliorumque pariter omnium. Haec enim apertam includunt contradictionem, adeoque alterum tantum dictamen verum supponi potest. At cum nulla sit causa cur unius horum foelicitas ipsi sit ultimus finis magis quam alteri sua, colligere licet rationem dictare nemini, ut suam tantum foelicitatem sibi ut finem maximum proponat, verum unicuique suam potius cum aliorum foelicitate conjunctam; atque hoc est quod quaerendum contendimus commune bonum» (en RAPHAEL, D. D., ed., *o. c.*, § 115, pp. 99-100). Vuelve a recalcar la inconsistencia del planteamiento hobbesiano en el siguiente párrafo (cfr. *TLN*, V, § XVII, p. 216). El *egoísmo*, pues, está afectado por la contradicción. Sin embargo, parte de una verdad: que hay que elegir un bien mayor antes que uno menor (cfr. SHARP, F. C., *o. c.*, p. 376).

<sup>64</sup> *TLN*, II, § VII, p. 106.

<sup>65</sup> El profundo desacuerdo entre Cumberland y Hobbes en lo que se refiere a la naturaleza del bien humano se puede ilustrar mediante el Dilema del Prisionero. El estado de naturaleza hobbesiano ha sido representado en los últimos tiempos como un Dilema del Prisionero de  $n$  jugadores, donde el resultado más valorado por cada uno se alcanza sólo si los demás no lo hacen. El juego aconseja pues 'no cooperar': el resultado es mejor hagan lo que hagan los demás (si 'cooperan' —'no agresión'—, yo alcanzo el mejor resultado; si 'no cooperan', en todo caso, obtengo mejor resultado 'no cooperando' yo tampoco). Pero con ello se obtiene un peor resultado que si todos cooperasen. Cumberland vería las cosas de un modo totalmente distinto, puesto que no da prioridad al bien *propio*, sino al bien *mayor*. Para él, el resultado en que *ambos* (en el caso de dos jugadores) son "agresivos" ('no cooperan'), es peor que si uno es agresivo y el otro no. Puesto que la mejor respuesta es la cooperación, haga lo que haga el otro, el juego tiene mejor salida. Además, cada agente estima el valor de la paz derivada de la cooperación mutua. (En realidad, la situación estaría más cerca de lo que los teóricos de juegos han llamado "problema de la coordinación" que de un problema de conflicto). A esto hay que añadir la concepción cristiana de Cumberland: el amor fomenta la benevolencia, la violencia incita al odio (cfr. DARWALL, *The British Moralists...*, p. 93). Cfr. *infra*, nota 131.

«Porque “lo recto” [*right*] (o ajustado [*strait*]) “muestra lo que es curvo tan bien como lo que es ajustado”. Aquello que toma el camino *más corto* desde un término dado, o estado de cosas, hasta este fin, es llamado *recto*, mediante una metáfora tomada de la definición de *línea recta* usada entre los *matemáticos*. Una acción que logra el efecto más deseable de la manera más rápida, toma el camino más corto hacia este fin. Por ello es *recta*. Y esa comparación, por la cual se descubre tal acción, supone que, consideradas así todas las cosas, se conoce tanto lo que *menos* conducirá al fin como (con mucha mayor facilidad) lo que *obstruirá* su consecución»<sup>66</sup>.

Esta explicación de cómo ha de funcionar la razón para elegir la acción correcta tiene un sesgo utilitarista (o al menos consecuencialista) bastante palmario. Se deja ver una defensa del principio de optimización<sup>67</sup>. Además, para su aplicación se requiere un adecuado conocimiento de la naturaleza física, pues es la manera de conocer qué acciones son necesarias para la producción de los bienes-fines que nos marca la recta razón. Obsérvese, no obstante, que no se trata de que la conducta se justifique meramente por su aptitud para conseguir un determinado fin (un bien propio del agente), sino que es necesario también que los fines alcanzados sean realmente buenos<sup>68</sup>. La razón práctica dictamina elegir los mejores medios para obtener el mejor y más necesario fin de todos los hombres, esto es, para obtener la felicidad de todos. Esto va a presuponer dos cosas: entender que el mejor fin es el mejor *efecto*, el mejor estado de cosas posible para el agente; y una reducción naturalista en la que el valor de un estado esté constituido por los bienes naturales de las partes afectadas<sup>69</sup>.

#### 4. NATURALEZA DEL BIEN

Uno de los puntos más conflictivos de la doctrina de Cumberland es su concepción del *bien*. Así, por ejemplo, Albee subraya que Cumberland habla, sí, del bien *indi-*

---

<sup>66</sup> TLN, V, § I, p. 190. El contexto es la explicación de que las acciones y omisiones *incorrectas*, en tanto que negaciones o privaciones, “son mejor entendidas por medio de sus opuestos *positivos*”.

<sup>67</sup> Incluso llega a introducir técnicas de cálculo de probabilidad para situaciones de riesgo e incertidumbre: «Supongamos un hombre que, robando *tres* libras, está amenazado por la ley con una restitución *siete veces mayor*, esto es, con una multa de *veintiuna* libras, y que su posibilidad de escapar es, respecto de la de su sufrimiento (castigo), como de *cuatro* a *tres*, o que él tiene cuatro posibilidades de escapar y tres de sufrir el castigo. Esa multa de veintiuna libras, amenazado con tal grado de probabilidad, es igual a *nueve* libras seguras, y consecuentemente, el *motivo para robar* es sólo como *tres*, pero el *motivo para no robar* es como *nueve*, es decir, tres veces mayor que el primero» (TLN, V, § XXXIX, p. 257, nota).

<sup>68</sup> Darwall ha visto aquí una semejanza con la línea argumentativa de Moore en la famosa ‘refutación del egoísmo’ de su *Principia Ethica* (cfr. *The British Moralists and the internal ‘ought’*, p. 100).

<sup>69</sup> Cfr. *supra*, cita de la nota 53. No cabe duda de que Cumberland, no sólo consideraba “la mayor felicidad del conjunto” en términos naturalistas, sino que, además, la veía susceptible de un tratamiento cuantitativo: «El fin va a concebirse como el mayor agregado, o suma, de efectos buenos, el más conveniente para Dios y los hombres, que puede ser efectuado mediante la mayor diligencia de todas nuestras futuras acciones (...) Si todas las *cuestiones* relativas a la *práctica* fueran manejadas *con precisión*, podrían *reducirse* a una evidencia y certeza *matemáticas*» (TLN, IV, § IV, pp. 186-7).

*vidual* y del bien *de todos*, del bien *natural* y del bien *moral*, pero no dice de un modo definitivo qué entiende por bien. Estima de la mayor trascendencia «establecer una bien fundada e incontestable noción de bien»<sup>70</sup>, pero prácticamente no haría otra cosa que criticar la noción de Hobbes, y más bien parece incurrir en una circularidad, definiendo el bien en términos de felicidad y la felicidad en términos del bien. Felicidad significará muchas veces *perfección*, pero Cumberland tampoco es muy claro respecto a este concepto<sup>71</sup>. En cualquier caso, en el tercer capítulo —“Of Natural Good”— Cumberland se va a esforzar en establecer que ‘bueno’ no es una mera etiqueta que añadimos a lo que deseamos, sino algo que existe con independencia de nuestras percepciones y que es universalmente válido. Es algo que preserva o perfecciona una cosa o conjunto de varias<sup>72</sup>. Este tipo de bien (*natural*), puede ser entendido *sin referencia a leyes*, y puede ser aplicado tanto al hombre como a cosas y animales. Los hombres lo reconocen aplicando su recta razón a la naturaleza de las cosas, pudiendo descubrir el bien de todos (una especie) a partir del bien de un individuo<sup>73</sup>. En cambio, el bien *moral* «se atribuye sólo a las *acciones* y *hábitos* de los agentes racionales en tanto que *referidas a leyes*, sean *naturales* o *civiles*, y se resuelve en última instancia en el *bien común natural*, a cuya sola preservación e incremento nos dirigen todas las leyes de la naturaleza, y todas las leyes civiles justas»<sup>74</sup>. Todo esto requiere un poco más de detenimiento.

Cumberland entiende que las leyes de la naturaleza pueden ser reducidas a una sola. «Esta proposición general puede ser expresada así:

“El empeño, hasta el último extremo de nuestra capacidad, por promover el bien común del sistema total de los agentes racionales conduce, en lo que de nosotros depende, al bien de cada parte, donde está contenida nuestra propia felicidad como la de una parte. En cambio, las acciones contrarias producen efectos contrarios y, consecuentemente, nuestra propia desgracia así como la de los demás”<sup>75</sup>

<sup>70</sup> TLN, III, § III, p. 169.

<sup>71</sup> Cfr. ALBEE, E., *o. c.*, pp. 43-6. Sharp y Darwall reiteran quejas análogas.

<sup>72</sup> Es interesante como lo expresa Cumberland: «[El bien hay que considerarlo] en relación a una *serie* de muchas cosas, en la cual algunas *beneficiosas* están inseparablemente *conectadas* con otras que son *nocivas*, en cuyo caso, aquellas cosas que *dañan*, van a ser comparadas con aquellas que *benefician*, y el *conjunto* va a ser calificado por la fuerza que *prevalezca*, si el daño o el provecho» (TLN, III, § I, p. 165). Puede verse aquí un precedente del proporcionalismo consecuencialista (cfr. *supra*, Capítulo II, pp. 84-88).

<sup>73</sup> De este modo, nosotros podemos confiar en que el bienestar de nuestros semejantes se promueve, como el nuestro, alimentándose, haciendo ejercicio, durmiendo, etc. Y haciendo bien a un hombre, manteniendo constante lo demás, puede decirse que se hace bien al conjunto de la humanidad (Cfr. *Ibid.*, III, § I, p. 166).

<sup>74</sup> TLN, III, § I, p. 166. El bien moral viene a estar relacionado con la realización voluntaria del mayor bien natural posible, que es lo que nos marca la ley de la naturaleza. En definitiva, «los *hombres* pueden *proponerse como fin* el *bien común* del universo, que como es el *bien más grande* (...) su *volición* ha de estar *más necesaria* y esencialmente *conectada* con la *perfección* de los hombres que la *volición* de cualquier otro bien *más pequeño*» (*Ibid.*, § IV, p. 173).

<sup>75</sup> TLN, introd., § IX, p. 16. «La ley de la naturaleza siempre declara sólo aquellas acciones que tienden a promover el bien público, suficientes para procurar la entera y principal felicidad de los agentes

Se hace aquí referencia al “bien común” y al “bien de cada parte”. Viene a ser lo mismo que decir (y así es expresado tanto implícita como explícitamente en innumerables pasajes, algunos de los cuales ya han sido citados), la “felicidad de todos” y la “felicidad de cada uno”. ¿En qué consiste ese “bien”, esa “felicidad”? ¿Cuál es su contenido? La respuesta negativa es sencilla, pues Cumberland rechaza con fuerza el punto de vista de Hobbes, según el cual, *bien* significa lo *deseado* en cuanto tal. Es decir, el bien no puede ser lo que cada uno apetezca por el hecho de que lo apetezca.

Cumberland va a defender sin vacilar el carácter objetivo del bien en la línea tradicional: una cosa no es buena porque se apetezca, sino que se apetece porque es buena y como tal es captada por el entendimiento. Así, después de presentar diversos textos de Hobbes<sup>76</sup> en los que se muestra su doctrina de hacer depender el bien de los deseos subjetivos, Cumberland añade: «Yo, por el contrario, soy de la opinión de “que las cosas son primero juzgadas como buenas y después son deseadas, sólo en cuanto parecen buenas; que cualquier cosa es por tanto considerada verdaderamente como buena porque su efecto o virtud verdaderamente favorece la naturaleza; que un bien privado es aquel que beneficia o aprovecha [*profit*] a uno, y un bien público aquel que es ventajoso para muchos; no porque sea deseado a causa de una opinión, sea verdadera o falsa, o de los placeres de este o aquel momento”. La naturaleza del hombre exige “que la razón, examinando la naturaleza de las cosas, debería primero, a partir de la evidencia que surge de ahí inalterablemente, determinar y juzgar lo que es bueno (sea en relación a nosotros mismos u a otros) antes de que lo deseemos o disfrutemos con ello”»<sup>77</sup>. Porque, prosigue Cumberland, medir la bondad de las cosas o de las acciones sólo mediante la afección, sin la guía de la razón, es propio sólo de los animales.

“Bueno” es, por tanto, lo que *aprovecha*, lo que es *beneficioso*, lo que es *verdaderamente útil* para la felicidad (ya sea la propia o la de los demás). Y, ¿qué es la *felicidad*? ¿En qué consiste tal ventaja verdadera o aprovechamiento? Aquí la cuestión se vuelve confusa. Porque las descripciones del obispo de Peterborough oscilan entre el hedonismo (felicidad como placer) y el eudemonismo (felicidad como perfección). Forsyth tiene claro que no hay que entender el término felicidad en el sentido de mero placer, ni como satisfacciones a corto plazo, sino como felicidad perpetua, como los bienes que producen en nuestra mente felicidad de modo perpetuo<sup>78</sup>. Pero las cosas no son tan simples. El propio Cumberland no parece muy preocupado por ofrecer un contenido cla-

---

particulares” y ellas expresan “la sanción de estas leyes, que es descubierta a partir de la *felicidad* añadida a su *observancia* y la *miseria* consecuente con su *violación*» (V, § X, p. 205). El paralelismo de estos textos con otros de Shaftesbury será casi textual. Cfr., por ejemplo, *infra*, nota 160, Cap. IV.

<sup>76</sup> Cfr. *De Homine*, c. 11, § 4; *De Cive*, c. 14, § 17; *Of Human Nature*, c. 7, § 1; *Leviathan*, c. 6. Este último pasaje lo hemos citado en la nota 11 de la p. 93.

<sup>77</sup> *TLN*, III, § II, p. 168. Como reza el adagio escolástico: “*nihil appetimus nisi sub ratione boni*”. Las ambigüedades de Cumberland en torno a la noción de bien son la razón de que aquí, en general, le emparentemos con el consecuencialismo más que con el utilitarismo.

<sup>78</sup> FORSYTH, M., o. c., p. 31. Forsyth no presta suficiente atención a este punto. Aporta meramente alguna referencia de Cumberland a una “felicidad perpetua” (cfr. *TLN*, V, § X, p. 205).

ro de la felicidad<sup>79</sup>. Tal vez pueda vérselo como un aristotélico que incluyera los placeres como un ingrediente que acompaña el ámbito vital del hombre virtuoso. Pero la conexión que establece Cumberland tiene un carácter más esencial, pues más que distinguir placer de felicidad (perfeccionamiento), parece distinguir entre placeres corporales y espirituales: «No me he preocupado (...) de *distinguir* entre la *salud del alma* y la conciencia o *goce* de la misma mediante la *reflexión*, porque la naturaleza las ha unido tan íntimamente, que el libre ejercicio de las virtudes y la percepción de su sensación interna son inseparables»<sup>80</sup>. Interpreta que la felicidad de todo hombre o su *bien principal* es la mayor suma de cosas buenas que pueden ser realizadas o disfrutadas durante el curso completo de la vida<sup>81</sup>.

Para Sharp<sup>82</sup> no hay duda de que las definiciones que Cumberland ofrece del bien y la felicidad están más en la línea de un hedonismo que de un eudemonismo. Así, arguyendo que durante la vida estamos afectados antes por el amor de los bienes presentes y la esperanza de los bienes futuros que por el odio o el miedo al mal, Cumberland fundamenta así su afirmación: «Ningún hombre, por tanto, *ama* la *vida*, la *salud*, o esas emociones agradables a los nervios y los humores [*spirits*] que llamamos *placeres corpóreos*, ni desea sus causas, por las que puede evitar la *muerte*, las *enfermedades* y el *dolor*, sino por su bondad intrínseca, o su *conveniencia positiva* [*positive agreement*] (...) con la naturaleza de nuestro *cuerpo*. De la misma manera, ningún hombre *desea las perfecciones de su alma* (...) meramente para *evitar la incomodidad* de la ignorancia, la mala voluntad, la envidia y la conmisericordia, sino por el *placer* superlativo que *experimentalmente* encontramos en tales actos y hábitos, el cual es la *razón* de que estar privado de ellos sea lo más *desagradable*, y de que las *causas* de tales privaciones sean ellas mismas *molestas*»<sup>83</sup>. Además, sólo parece apreciar diferencias cuantitativas entre los bienes, sin que aparezcan diferencias cualitativas en ninguna de sus argumentaciones<sup>84</sup>. En definitiva, dice Cumberland, la felicidad es un *estado de cosas*. Un estado del

<sup>79</sup> Confiesa no tener ninguna inclinación «a *indagar* “si la *felicidad* del hombre es una suma [*aggregate*] de las *acciones* más vigorosas que puedan surgir de nuestras facultades, o más bien una extremadamente *gratificante sensación de ellas*, unida a la tranquilidad y la alegría, que algunos llaman *placer*”. Están inseparablemente conectadas y *ambas* son *necesarias* para la felicidad» (*Ibíd.*, § XIII, p. 209).

<sup>80</sup> *TLN*, V, § XLII, p. 265. Cfr. también, V, § XII, p. 207.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 209. En otro momento define «la *felicidad en general* [como] la suma total de todas las cosas buenas posibles (porque no hay en este caso ocasión para que el juicio delibere y compare, ya que la felicidad es, como la definió Cicerón, *una colección de todas las cosas buenas*)» y se refiere a «aquellas diversas *partes* de nuestra felicidad, que son deseadas *por sí mismas* (como la sabiduría, la salud, la visión agradable y otras sensaciones agradables que nos proporciona la vida)» (*TLN*, II, § III, p. 98). Cfr. también, *Ibíd.*, § IV, pp. 99-100.

<sup>82</sup> SHARP, F. C., o. c., pp. 377-380.

<sup>83</sup> *TLN*, introd., § XIV, p. 20. Una vez más considera conjuntamente los bienes (placeres) del cuerpo y los del alma.

<sup>84</sup> Cfr. SHARP, F. C., o. c., p. 380. Así, dirá que el hombre es capaz de distinguir las cosas buenas tanto las que son mayores *en número*, como *en extensión* mediante su *suma* total (cfr. II, § IV, p. 102); que debemos procurar la *mayor cantidad* de todas las cosas buenas (cfr. V, § X, p. 205); o que «de ese *orden entre las acciones* [las que podemos realizar en el presente y las que sean probablemente realizadas de aquí en adelante] surge (como si fuera la suma de una progresión geométrica) la mayor suma de cosas buenas que pueden hacerse o disfrutarse en el curso completo de la vida» (V, § XII, p. 209).

hombre que «no añade nada a su naturaleza, aparte de la acción de cierta *duración* o continuidad. Un estado es llamado *feliz* por la *posesión* de cosas buenas, muchas y muy buenas»<sup>85</sup>.

Menos claro aún sería determinar si se trata de un hedonismo *psicológico* o *moral*, pues, por un lado afirmaba, como vimos, que el deseo surge en cuanto el bien es conocido, pero otras veces considera un sinsentido que la felicidad sea el único fin de la acción. Ahora bien, como señala el propio Sharp, no hay por qué entender —como suelen hacer la mayoría de los autores— que un hedonismo psicológico ha de ser siempre *egoísta*. En concreto, el de Cumberland sería un *hedonismo psicológico universalista*<sup>86</sup>. Básicamente hemos podido verlo al presentar su concepto de “consistencia de la razón” y la refutación del egoísmo. Ofrezcamos otro texto —más explícito si cabe—, en relación con la defensa de que el fin de los agentes racionales no ha de entenderse en términos egoístas:

«Un *fin* no es solamente aquel que disfruta cualquier agente racional” (su justa felicidad propia, por *ejemplo*) “sino el efecto total que él a sabiendas, voluntaria y deliberadamente produce o se esfuerza en producir”. Y por eso, aquellas cosas que hacemos *con advertencia*, con las que podemos beneficiar o agradar a otros, han de ser consideradas *fines nuestros* no con menos razón que lo es aquella interna felicidad con la que somos formalmente bendecidos. Me parece que esa *felicidad interna* de cada uno ha de ser considerada como *su fin* “en cuanto que todas las partes de éste son *efectos* en vista de los cuales nuestras acciones y afecciones son *dirigidas por la razón*”. Y no puede esgrimirse ninguna razón por la cual “*los otros efectos* (hacia los cuales, como ciertas metas puestas fuera de nosotros, son *dirigidas por la misma razón* tales tipos de acciones y afecciones) no puedan por la misma causa ser llamados *fines*”<sup>87</sup>.

Por consiguiente, la felicidad propia y la de los demás son (o, al menos, pueden —y deben— serlo) fines simultáneos del agente. Esto va a ocurrir señaladamente cuando se cumple la obligación moral, pues en tanto que el bien común es el fin principal<sup>88</sup>,

---

<sup>85</sup> *TLN*, I, § V, p. 43.

<sup>86</sup> Hume podría considerarse un caso similar, en este sentido. Como veremos en el capítulo dedicado a él, es frecuente que se le intente diferenciar del hedonismo psicológico mostrando meramente el carácter *no egoísta* de su concepción psicológica. Por lo demás, tampoco está muy claro que Cumberland sea un hedonista *psicológico* más bien que *moral*. Lo que sí es claro es su universalismo.

<sup>87</sup> «“An *end* is not that only, which any rational agent enjoys” (his own proper happiness, for *instance*) “but all the whole effect, which he wittingly, willingly, and designedly produces, or endeavours to produce”. And thence those things which we *advisedly* do, that we may profit or please others, are no less justly to be esteem’d *our ends*, than that inward happiness, with which we are formally blessed. That *internal happiness* of any one seems to me upon no other account to be called *his end*, than “as all the parts thereof are *effects*, towards which, as points in view our actions and affections are *directed by reason*”. Nor can any reason be assign’d, why “*other effects*, towards which, as certain aims plac’d without us, such kind of actions and affections are *directed by the same reason*, may not for the same cause be called *ends*”» (*TLN*, V, § XLVII, pp. 276-277).

<sup>88</sup> «I make the *common good* the *chief end* in that method, which I here prescribe to human actions» (*Ibíd.*, p. 277).

en ese fin está contenido tanto el bien propio como el de los demás. Y cuando se refiere al bien común (de todos los seres racionales, incluido Dios), lo hace en términos de “bien natural”: «Por el término [*bien*] situado en la definición [de bien *común*], entiendo “aquello que es llamado habitualmente por los filósofos bien *natural*, y que ya he definido con respecto a los *seres creados* como *aquello que les conserva o les hace más perfectos o felices*. Con respecto a la *naturaleza divina*, al ser ésta completamente feliz en sí misma, [el bien será] lo que *le gratifica o agrada*”; es decir, por *analogía* o semejanza, porque las cosas que percibimos que nos preservan o perfeccionan, aquellas que decimos que nos agradan, esto es, nos dejan el alma en un estado de tranquilidad y alegría. Ahora bien, aunque es inconsistente con la perfección infinita de Dios que él tuviera que preservarse o hacerse más perfecto, con todo, como la *tranquilidad*, la *alegría* o *complacencia*, pueden ser concebidas independientemente de la *imperfección*, éstas pueden ser aplicadas sin problemas a la *Divina Majestad*»<sup>89</sup>. Parece, pues, que “el empeño por promover el bien común del sistema total de los agentes racionales”, que prescribe la ley natural —siguiendo el texto que resaltábamos al comienzo de este epígrafe—, está referido a la producción de un determinado estado de cosas, de una suma total de bien “donde está contenida nuestra propia felicidad como la de una parte”.

No obstante, hay que evitar ver a Cumberland como diciendo que un interés propio verdaderamente ilustrado (egoísmo racional) conduce al bien “común” o “público”, y que el segundo es efecto de la suma total del primero. «Tal visión acumulativa del sistema de los bienes morales y, por ende, de los agentes morales es, sin embargo insuficiente para Cumberland»<sup>90</sup>. Haakonssen, que, como ya hemos apuntado, no está de acuerdo con la interpretación de Cumberland ni como utilitarista ni como seguidor de la postura convencional (voluntarista), ve a Cumberland tal como habría sido leído en el ámbito germánico, es decir, como perteneciente a la tradición escolástica, en concreto tomista. De este modo, para Cumberland, el bien común está presupuesto, asentado en nuestro razonamiento acerca de los bienes particulares, incluido el nuestro. Pues, ciertamente, estos bienes particulares formarán *en un momento dado* un agregado empírico, «pero eso, en un momento histórico al menos, es claramente diferente del bien común propiamente dicho. Aquí, esperando entre bastidores, está Dios. El bien común propiamente dicho es la felicidad y perfección de todos los agentes morales de todos los tiempos —de la humanidad en general— querida eternamente por Dios»<sup>91</sup>.

Esta voluntad general es la que va a conducir nuestro razonamiento moral en los actos particulares de la voluntad. Es decir, el modo de querer un bien particular sería quererlo de una manera general, como un efecto de la voluntad general. La relación entre el bien particular y el bien general no sería simplemente la de una coincidencia, ni la

<sup>89</sup> *Ibid.*, V, § IX, p. 203.

<sup>90</sup> HAAKONSSSEN, Knud, “The Character and Obligation...”, p. 34. Sin embargo, como veremos en el próximo epígrafe, la descripción de la obligación moral le acarrea a Cumberland algunas dificultades en este sentido.

<sup>91</sup> HAAKONSSSEN, Knud, o. c., p. 35

de los medios al fin, ni la de las partes al todo. Sería un querer como Dios quiere, querer desde el punto de vista de Dios. «El amor propiamente moral hacia la humanidad no es pues un amor propio sofisticado o un deseo de tener u obtener algo; es un amor a Dios desinteresado a través del amor a la humanidad tanto en nosotros mismos como en los demás. Un sistema o comunidad de agentes morales, pasados, presentes y futuros, se forma, por tanto, cuando las voluntades morales individuales son modeladas a partir de una consideración de la voluntad general personificada en el miembro más especial de esta comunidad, a saber, Dios. Es en este sentido en el que Cumberland habla del mundo moral como un todo coherente por analogía con la noción cartesiana de la totalidad del mundo físico»<sup>92</sup>.

Sin lugar a dudas, no nos resulta problemático estar de acuerdo con esta interpretación de Cumberland que hace Haakonssen, si hablamos del “*espíritu*” de su pensamiento. En este sentido, estamos de acuerdo en que Cumberland no es, por supuesto, ningún utilitarista, y en que tampoco encaja entre los defensores modernos (voluntaristas) de la ley natural (como tampoco creemos que sea un hedonista consciente, aunque sus descripciones de la felicidad tengan un marcado aire hedonista). Sin embargo, el ropaje que emplea para revestir su pensamiento y los nuevos conceptos adoptados en sus argumentaciones (tomados claramente de la nueva ciencia), le van a llevar a unas formulaciones que están muy cerca de los razonamientos consecuencialistas contemporáneos. Así se nos va a mostrar también al analizar su concepto de obligación moral.

## 5. NATURALEZA DE LA OBLIGACIÓN

Como ya se vio, la introducción del concepto de ley natural añade al concepto de bien la idea de cosas *moralmente* buenas. El bien *natural* no está referido a leyes, es simplemente algo que se desea por naturaleza, mientras que el bien *moral* implica una ley que lo prescribe. Así, Cumberland explica que los bienes naturales tienen una extensión mayor, son «más generales y conocidos primero en el orden de la naturaleza», mientras que «las cosas moralmente buenas (...) son sólo las *acciones voluntarias acordes a alguna ley*, especialmente la de la naturaleza (...) Hay *muchas cosas naturalmente buenas*, esto es, que contribuyen de algún modo a la felicidad del hombre, y que *no son moralmente buenas*, bien porque *no son acciones voluntarias*, bien porque *no son mandadas por ninguna ley*»<sup>93</sup>. En otras palabras, como señala Haakonssen, las distinciones entre preceptos racionales y ley, y entre bienes naturales y morales están asociadas en Cumberland con la distinción adicional entre la materia y la forma de la

---

<sup>92</sup> *Ibíd.* Haakonssen compara esta perspectiva cumberlandiana con el análisis de Descartes sobre el ‘amor de concupiscencia’ y el ‘amor de benevolencia’ en *Les passions de l’âme* (1649).

<sup>93</sup> *TLN*, V, § IX, pp. 203-4.

ley natural. En contraste con los meros preceptos o meras proposiciones prácticas, la ley natural lleva consigo una obligación que es impuesta por su autor<sup>94</sup>.

En esto estaría siguiendo la doctrina convencional legalista de la moralidad, que entendía que no podía haber obligación sin ley, ni ley sin autoridad competente. Esta concepción estaba también presente en Locke, pero como en su psicología, el mero pensamiento de que una conducta es obligatoria no podía motivar racionalmente, necesitó apelar a las sanciones sobrenaturales para su cumplimiento. Como Locke, Cumberland también va a incluir sanciones en la definición de ley<sup>95</sup>, pero en su caso se tratará de sanciones *naturales*: las consecuencias naturales de nuestras acciones. «El conocimiento (o ideas formadas en la mente) de las *acciones humanas*, de las consecuencias buenas o malas para la naturaleza humana, pero, especialmente, de las *recompensas* y *castigos* naturalmente conectadas con tales acciones, y aquellas ideas reducidas a la forma de *proposiciones prácticas*, tal como he descrito, son todo lo que es *esencial* a una ley»<sup>96</sup>.

En Cumberland, pues, la cuestión de si la ley de la naturaleza obliga es la misma que la de si es una genuina ley. Es decir, la legalidad y la obligatoriedad de la ley no pueden ser entendidas independientemente de la noción de ser promulgadas por la autoridad competente. Sin embargo, lo específico de Cumberland es que, si por un milagro, el orden natural existiera sin Dios, los agentes humanos tendrían las mismas razones para ser mutuamente benevolentes, pues la misma autoridad de Dios depende de la ley de la naturaleza misma. «Vale lo mismo cuando *decimos*, “que la obligación es un acto del Legislador”, o de la Causa Primera, que si en su lugar lo hubiéramos *llamado* “un acto de la ley de la naturaleza”»<sup>97</sup>. Es por esto por lo que Cumberland no sería un voluntaris-

---

<sup>94</sup> Cfr. HAAKONSSSEN, Knud, o. c., pp. 36-7. La materia consistiría en los preceptos racionales acerca de los bienes naturales, y la forma es lo que convierte tales preceptos en leyes propiamente, es decir, su ser promulgadas por la autoridad divina.

<sup>95</sup> «Las leyes no son sino *proposiciones prácticas*, con *recompensas* y *castigos añadidos*, promulgadas por la autoridad competente» (TLN, introd. § VI, p. 14).

<sup>96</sup> TLN, V, § I, p. 191. Hace notar Forsyth (cfr., o. c., pp. 37-9) que el amigo de Locke James Tyrrell, después de leer *De Legibus Naturae* se entusiasma al encontrar una obra que explica la obligación a partir de la naturaleza de las cosas y, estando convencido de que Locke sostenía los mismos puntos de vista sobre las leyes de la naturaleza, insta a éste para que lo muestre con más claridad en sus futuros escritos y revisiones del *Essay concerning human understanding*. Asimismo, le urge para que reedite sus primeros escritos sobre la ley natural y, entretanto, elabora un resumen del *De Legibus (A Brief Disquisition of the Law Of Nature*, London, 1692), afirmando en su prefacio que esa doctrina, a pesar de las apariencias, estaba presente en el *Essay* de Locke (aunque en sus cartas a éste mostraba cierta inquietud por las ambigüedades de Locke). Dichas ambigüedades, según Forsyth, se debían al legado baconiano presente en el *Essay*: «hemos sido equipados con facultades (torpes y débiles como son) para descubrir en las criaturas lo suficiente para conducirnos al conocimiento del Creador y al conocimiento de nuestro deber» (*Essay*, II, XXIII, § 12, p. 302); no obstante, «nuestras facultades no son adecuadas para penetrar en el tejido interno y las esencias reales de los cuerpos» (IV, XII, § 11, p. 646), «la destreza de Dios, sabio y poderoso, en la gran obra del universo y de cada parte de él, excede la capacidad y comprensión del hombre más curioso e inteligente en mayor medida que la mejor invención del hombre más ingenioso respecto a las concepciones de la más ignorante de las criaturas racionales» (III, VI, § 9, p. 444). De este modo, Locke habría seguido uno de los extremos de Bacon; Cumberland el otro (cfr. *supra*, p. 110). Sobre Locke, cfr. *supra*, pp. 100-1 (notas 37-39).

<sup>97</sup> TLN, V, § XXVII, p. 234.

ta divino. La ley de la naturaleza obliga porque es prescrita por Dios, pero lo es porque es prescrita por los dictados de la razón práctica (y Dios es un agente perfectamente racional). Entonces, ¿cuál es la naturaleza de la obligación?

Situemos el problema. Si Cumberland explicara la *obligación* en términos de obediencia a la ley promulgada por Dios, su propuesta podría caer del lado de un positivismo voluntarista. Si lo hiciera en términos de una ley cuyo seguimiento es necesario para que se produzcan unas consecuencias naturales, esto es, la felicidad del conjunto de los seres racionales (las recompensas y castigos naturales), entonces estaría presentando un esquema consecuencialista (utilitarista o no, según interpretáramos su concepción de la felicidad). Este texto muestra bien la tensión: «Resuelvo, pues, la *obligación moral* (que es el *efecto* inmediato de las leyes de la naturaleza) en su *causa* primera y principal, que es la *voluntad* y consejo de *Dios* que promueve el bien común; y que, por tanto, mediante recompensas y castigos, *promulga* en leyes las *proposiciones prácticas* que tienden a ello». Inmediatamente matiza que las sanciones no son —ni siquiera las naturales—, causa de la obligación: «La *preocupación* de los hombres *por su propia felicidad*, que les lleva a *considerar*, y a *moverse* por, las recompensas y castigos, no es ninguna *causa de la obligación*; aquella procede completamente de la *ley* y del *Legislador*: es sólo una *disposición necesaria* en el asunto, sin la cual las recompensas y sanciones de la ley no tendrían ninguna fuerza para *inducir* a los hombres a la realización de su deber. Del mismo modo que el contacto es necesario para la comunicación de movimiento de un cuerpo a otro, si bien la fuerza impresa es la única causa de ese movimiento»<sup>98</sup>. Según esto, las sanciones de la ley natural serían los medios por los que descubrimos nuestra obligación y no el fundamento moral de la obligación misma. Cumberland estaría distinguiendo entre el orden del *descubrimiento* moral y el de la *justificación* moral<sup>99</sup>. Las sanciones serían meras pruebas de cuál es nuestra obligación<sup>100</sup>. Pero decir que en los efectos de nuestras acciones meramente *descubrimos* nuestra obligación (aunque, por supuesto, se presuponga el hecho de que la conexión entre causas y efectos dependa en última instancia de Dios) no salva tan fácilmente a Cumberland, como pretende Haakonssen, de un deslizamiento hacia el consecuencialismo. Vayamos a la definición misma (“universal y adecuada”) de obligación moral que Cumberland ofrece:

*«Aquel acto de un legislador por el cual declara que las acciones conformes a su ley son necesarias para quienes la ley ha sido hecha. Se entiende que una acción es necesaria para un agente racional cuando es ciertamente una de las causas necesariamen-*

---

<sup>98</sup> *TLN*, V, § XXII, p. 225.

<sup>99</sup> Cfr. HAAKONSEN, Knud, o. c., p. 39.

<sup>100</sup> «That *proofs of obligation*, drawn from the advantages and *rewards*, which are effects of pursuing the common good...» (*TLN*, V, § XL, p. 260).

*te requeridas para esa felicidad que él naturalmente, y por consiguiente necesariamente, desea»<sup>101</sup>.*

La obligación implica necesidad. Pero si esa necesidad significara que la ley natural exige su cumplimiento, es obligatoria, precisamente *porque* ha sido establecida por Dios, difícilmente podríamos encontrar una mejor formulación del voluntarismo divino. Para el sentido de esa necesidad hay que mirar la segunda frase. En ella aparece tres veces el concepto de “necesidad”. Así como la necesidad propia de la obligación no significa aquí determinismo o carencia de libertad, como superfluamente argumenta Albee<sup>102</sup>, la última necesidad de la frase sí excluye la posibilidad de elección. La felicidad es un fin natural del hombre, que éste *necesariamente* desea. Para alcanzar ese fin (efecto) es *necesario* poner unos medios (causas). De ahí deriva la *necesidad* (obligatoriedad) de la acción. Por lo tanto, parece claro que para Cumberland, la necesidad de la obligación moral no descansa sobre una arbitraria voluntad de Dios, sino sobre la constitución de la naturaleza humana, que para alcanzar unos efectos (bienes naturales), necesita realizar ciertas acciones. Sería una necesidad meramente mesológica, relativa, si el fin pudiera quererse o no, pero puesto que el fin es naturalmente (físicamente) necesario, la necesidad (obligación) es absoluta.

Entonces, ¿a qué estamos obligados *moralmente*? No a perseguir nuestra felicidad propia, puesto que a eso estamos obligados *naturalmente*, sino a poner los medios para que esto suceda, esto es, a perseguir el bien común:

«Así, estamos obligados a perseguir el bien común cuando la naturaleza de las cosas (especialmente de las causas racionales), expuestas ante nuestra observación, descubre a nuestras mentes que esta acción es una causa necesariamente requisito para completar nuestra felicidad, la cual, por tanto, depende naturalmente de la persecución del bien común de todos los agentes racionales, *como la salud de un miembro depende de la salud y vida de todo el cuerpo animado»<sup>103</sup>.*

Pero ahora parece que la obligación moral sería una obligación *interesada* o natural (ahora no en el sentido de “físicamente”, sino como mero medio para el fin propio que naturalmente se desea). La ley aseguraría que todos los agentes racionales humanos van a tener con más probabilidad las vidas más felices que está en su poder alcanzar, si actúan con la mayor benevolencia hacia todos los seres racionales. Y así, paradójicamente, la motivación para cumplir la obligación moral, para ser benevolentes, parece ser

---

<sup>101</sup> «Moral Obligation may be thus universally and properly defined: *Obligation is that act of a Legislator, by which he declares, that actions conformable to his law are necessary to those, for whom the law is made. An action is then understood to be necessary to a rational agent, when it is certainly one of the causes necessarily requir'd to that happiness, which he naturally, and consequently necessarily, desires»* (TLN, V, § XXVII, p. 233).

<sup>102</sup> Cfr. ALBEE, E., *o. c.*, pp. 51-2.

<sup>103</sup> TLN, V, § XXVII, p. 233. *Cursiva nuestra.*

el egoísmo<sup>104</sup>. Sin embargo, hay indicaciones de Cumberland que contradicen esta posición, según las cuales la razón práctica recomienda perseguir el bien común, no como un medio para el fin necesario del agente (su propio bien), sino acaso *como un fin en sí mismo*. Así, por ejemplo, «[nada puede] sobreañadir una *necesidad* [de la acción sobre el agente que delibera] excepto pensamientos o *proposiciones* que prometen el bien o el mal para nosotros *o los demás*»<sup>105</sup>. «Estamos *determinados por una especie de necesidad natural, a perseguir el bien previsto*, especialmente el mayor»<sup>106</sup>. «La obligación de las leyes, no la deduzco de esta especie de sanción [‘la felicidad de la persona particular’, añade en nota al pie], (he asignado otra causa eficiente [‘la Voluntad divina’, nota al pie], otro fin, mucho mayor [‘el bien común’, nota])»<sup>107</sup>. Por otra parte, la conexión necesaria entre la mayor felicidad humana y los actos de benevolencia universal, exigen que sea posible para los agentes ser benevolentes<sup>108</sup>. ¿Cómo interpretar esto?

Sabemos además, por lo visto en epígrafes anteriores, que, conforme a los dictados de la recta razón, Cumberland estima que los agentes humanos son capaces de querer el bien de cualquier ser racional. Podemos convertir el bien de los demás también en nuestro fin, y su felicidad no es un bien menor que la nuestra. Por tanto, demostrar que la acción es necesaria para alcanzar el bien propio del agente, es insuficiente, en última instancia, para establecerlo como dictado de la razón práctica. ¿Qué dicta entonces la razón práctica? «Por *dictados de la razón práctica*, entiendo las *proposiciones que señalan, o bien el fin, o bien los medios para él, en poder de todo hombre (...)* La *razón práctica* es entonces llamada *recta*, cuando determina verdaderamente (...) lo que es *el mejor y más necesario fin* de todo hombre»<sup>109</sup>. «El bien común es el mejor y mayor fin que [los seres racionales] pueden proponerse a sí mismos»<sup>110</sup>. Finalmente:

«“La felicidad de todos es mayor que una felicidad semejante pero de un número más pequeño”. Pero “esa felicidad más grande es mayor que cualquier otra posible”. Esto no es otra cosa que *afirmar* que “la mayor felicidad del conjunto de todos los seres racionales es el mayor o principal fin que cualquier agente racional pueda perseguir”»<sup>111</sup>.

Lo que habría que explicar es por qué entonces, si Cumberland cree que tiene sólidos argumentos para afirmar que la razón práctica dicta directamente tomar la mayor felicidad de todos como fin, insiste tanto en que el interés de todo agente individual queda mejor servido por la benevolencia.

---

<sup>104</sup> Así lo interpreta Albee, mostrando su perplejidad (cfr. *o. c.*, pp. 53-4). Por lo demás, Shaftesbury, Hutcheson y Hume van a encontrarse también, de un modo u otro, con el mismo problema.

<sup>105</sup> *TLN*, V, § XXVII, p. 233. Última cursiva nuestra. Cfr. también la cita de la nota 75 (*TLN*, p. 16)

<sup>106</sup> *Ibid.* Por el contexto, no se refiere sólo al del agente.

<sup>107</sup> *Ibid.*, § XXXV, p. 248.

<sup>108</sup> Cfr. *TLN*, I, § IV, p. 41, citado en nota 41.

<sup>109</sup> *TLN*, II, § VII, p. 105. Última cursiva nuestra.

<sup>110</sup> *TLN*, introd. § XX, p. 25.

<sup>111</sup> *TLN*, V, § XIX, p. 220. Citado ya en nota 53.

Para explicar esto, Sharp compara el lugar de la obligación en la vida moral, para Cumberland, con nuestro desarrollo desde la infancia a la madurez. Empezamos prefiriendo de un modo estrecho, egoísta, nuestra propia felicidad; pero entonces descubrimos que con el servicio a los demás alcanzamos mejor nuestros intereses; finalmente, obedeciendo esa norma termina despertándose en nosotros un interés directo por las demás personas. «Así, la obligación es meramente un maestro de escuela que nos conduce a desempeñar libremente la humanidad perfecta»<sup>112</sup>.

Darwall ofrece una explicación en parte distinta, entendiendo que la perspectiva de Cumberland tal vez sea que, aunque el mejor fin es la mayor felicidad de todos, sin embargo, la felicidad propia sigue “clamando por sus fueros”, como un fin que no es reducible a su ser parte de la felicidad de todos<sup>113</sup>. Quedando claro que es imposible pensar en un fin ulterior a la felicidad de todos, de manera que ésta fuera un medio para un efecto “mayor” (la felicidad propia)<sup>114</sup>, sin embargo, sí podría entenderse como causa de algún otro efecto “menor”, que incrementara la motivación: «Por tanto, la persecución de este efecto (hasta donde seamos capaces) va a ser estimada como necesaria para algún efecto menor que depende de él, esto es, en orden a procurar, mediante la ayuda de todas las causas, nuestra propia felicidad, que se supone deseamos justamente. La proposición, entendida así, *excita a la acción más poderosamente*»<sup>115</sup>.

A modo de recapitulación. Cada cosa en la naturaleza tiene su bien propio (bienes naturales). El conjunto de los seres racionales forman un sistema que también tiene su bien propio como tal sistema (el *bien común*, que todos deben perseguir). Ese fin es un “mandato divino”, y por eso es verdadera ley e impone una obligación, pero a la vez es un fin natural (que, por tanto, puede alcanzarse conociendo y aplicando los conocimientos que nos proporciona la nueva ciencia). Y, puesto que las sanciones de la ley natural no son elegidas arbitrariamente, sino que son parte de la voluntad general de Dios para la creación, la ley misma no es arbitraria. Dios revela esa ley natural a nuestra mente en las leyes de la naturaleza<sup>116</sup>. Por eso, la obligación de la ley de la naturaleza es necesaria e inmutable. De hecho, como las leyes de la matemática y de la mecánica, la ley de la naturaleza es de «una necesidad (...) tan *inmutable* que ni la Sabiduría ni la Voluntad de Dios pueden ser pensadas como capaces de designar un ley o constitución contraria,

---

<sup>112</sup> SHARP, F. C., o. c., p. 383.

<sup>113</sup> Cfr. DARWALL, S., *The British Moralists...*, p. 104.

<sup>114</sup> «En esa ley más universal [la ley de la naturaleza], que principalmente considero, relativa a la persecución del bien más general, el honor de Dios unido a la felicidad de los hombres, es evidente que la acción mandada no es necesaria para ningún efecto superior o mayor, puesto que ni hay tal ni puede haberlo» (TLN, V, § XXXV, p. 248).

<sup>115</sup> *Ibid.* Última cursiva nuestra.

<sup>116</sup> «Porque el legislador obliga mediante la ley suficientemente promulgada, y la promulga suficientemente cuando *descubre* a nuestras mentes que la prosecución del bien común es la causa necesariamente esencial para esa felicidad que cada uno necesariamente desea» (TLN, V, § XXVII, p. 234). La Primera Causa promulga la ley natural haciendo *claro* a nuestra razón las conexiones naturales entre los actos y sus consecuencias (cfr. las definiciones de ley natural, *supra*, p. 112).

*mientras la naturaleza de las cosas permanezca tal como hasta ahora»*<sup>117</sup>. Como Dios mismo forma parte del sistema de los seres racionales, el Razonamiento y la Voluntad supremos de Dios tienen lugar *como si* Él mismo estuviera siguiendo una ley, y en su completa sabiduría y bondad *se obligara* en efecto a querer el bien común del universo moral que ha creado<sup>118</sup>.

Podemos decir que *b* que hace a la ley de la naturaleza una ley obligante es lo mismo que lo que la hace un dictado de la razón práctica. La más *completa reflexión racional* hace obligatoria la benevolencia universal. Así, la obligación moral deja de requerir un recurso a la revelación sobrenatural, porque puede deducirse precisamente de las consecuencias de las acciones, que constituyen de este modo un motivo racional para los agentes racionales<sup>119</sup>. Como concluye Darwall, la moralidad obliga entonces genuinamente porque proporciona a los agentes humanos motivos racionalmente ineludibles<sup>120</sup>, tomados de la naturaleza de las cosas en su sentido más físico, esto es, en términos de causas y efectos, acciones y consecuencias naturales. De esta manera, a través de esta *obligación naturalizada*, Cumberland prepara el camino para una ética de corte naturalista.

Por otra parte, si bien Cumberland admitió que el hombre tiene la capacidad de reconocer y hacer el bien sin la guía de un legislador divino, negó que esto pudiera conducir a la obligación para con la ley moral (distinguiendo entre bien natural y moral, entre precepto y ley, etc.). De hecho uno de los principales obstáculos para nuestra comprensión del pensamiento moderno de su primera época tal vez sea esta negación estándar de que el ‘bien’ implique ‘deber’. Pero, la noción cumberlandiana de la capacidad de Dios para someterse a una *auto-obligación*, o derivar ‘deber’ de ‘bien’, *pedía* ser transferida al hombre: si la capacidad moral del hombre es tratada como imagen de Dios, ¿no podía él llevar a cabo el mismo tipo de inferencia, aunque imperfectamente?

---

<sup>117</sup> TLN, V, § XXIII, p. 226. «[La ley de la naturaleza] no puede ser cambiada sin contradicción, mientras la naturaleza de las cosas y sus potencias reales (que dependen de la Voluntad divina), permanezcan inalteradas» (*Ibíd.*, pp. 226-7). Haakonssen apunta aquí una posible relación con un voluntarismo como el de Pufendorf, en el sentido de que éste entendió que la ley natural era necesaria *dada la naturaleza humana*, pero la elección, por parte de Dios, de la naturaleza humana continuaba siendo libre (cfr. “The Character and Obligation...”, o. c., p. 40).

<sup>118</sup> Cfr. TLN, VII, §§ VI-VII. Interpreta Haakonssen que Dios es así una especie de intuicionista moral que puede auto-obligarse a la bondad moral, y que éste sería el fundamento último de toda obligación moral. Señala que esta idea de la auto-obligación de Dios fue claramente apreciada por Thomas Chubb en su *The comparative excellence and obligation of moral and positive duties* (London, 1730) (cfr. HAAKONSSSEN, Knud, o. c., p. 40).

<sup>119</sup> «Yo soy de la *opinión* de que “ninguna acción de la voluntad es ordenada o recomendada por la ley de la naturaleza —y, consecuentemente, *moralmente buena*— que *no contribuya*, por su propia naturaleza, de alguna manera a la *felicidad de los hombres*”» (TLN, V, § IX, p. 204). Cfr. también pp. 233, 53, 246...

<sup>120</sup> Cfr. DARWALL, S., *The British Moralists...*, p. 107.

Esta posibilidad será explorada por la siguiente generación de pensadores, obviamente inspirados por Cumberland, entre los que destacan Shaftesbury y Hutcheson<sup>121</sup>.

## 6. UTILITARISMO-CONSECUENCIALISMO EN CUMBERLAND

A pesar de su estilo no muy brillante, de su desordenada exposición, y de que las obras de otros de sus contemporáneos tuvieran mayor relevancia, «con todo, resulta curioso que, de los autores morales de su época, sólo Cumberland suene moderno en nuestros oídos»<sup>122</sup>. Creemos que la razón de ello se encuentra precisamente en su importante papel para la gestación de ese modelo de racionalidad práctica que hoy constituye uno de los más importantes de la actualidad, si no el más, y que no es otro que el consecuencialismo. Señalaremos algunos aspectos reseñables de su pensamiento en este sentido.

Para empezar, Cumberland habría sido «el primer moralista que declaró explícitamente y sin ambigüedades que la esencia de la moralidad consiste en la intención de producir la mayor cantidad de bien posible para todos aquellos afectados por la acción»<sup>123</sup>. Ciertamente no se encuentra en Cumberland —como sí lo estará en Hutcheson— la formulación expresa de lo que se ha denominado el principio de utilidad (“*the greatest happiness for the greatest number*”), pero sus expresiones están continuamente rozándola. Consideremos este texto:

«Cuando tratamos del *bien* o el *mal*, con relación a las leyes de la naturaleza, consideramos, no el cuerpo o el alma de algún hombre *particular*, o de *unos pocos*, (porque el sufrimiento o castigo de éstos puede en ocasiones contribuir al bien público), sino al *cuerpo colectivo* de toda la humanidad, como naturalmente subordinado a Dios su Gobernador (...). Pero el bien del cuerpo colectivo no es otro que el más grande que es dado a todos, o a la mayor parte del todo»<sup>124</sup>.

En primer lugar, el texto está hablando del bien y el mal *morales*, como se desprende de la alusión a las leyes de la naturaleza, expresión que Cumberland reserva, recordemos, para la bondad moral. La obligación moral, como ya se vio, atañe a la pro-

---

<sup>121</sup> Cfr. HAAKONSSSEN, Knud, o. c., p. 41.

<sup>122</sup> ALBEE, E., o. c., p. 62. Así como la obra de otros autores ‘envejece’ con facilidad por su frecuente integración de elementos históricos (políticos, culturales, religiosos) de su época, la obra de Cumberland destaca por su extemporaneidad.

<sup>123</sup> SHARP, F. C., o. c., p. 396.

<sup>124</sup> «When we treat of *good* or *evil*, with relation to laws of nature, we regard not the body or mind of any *particular* man, or of a *few*, (because the suffering or punishment of these may sometimes contribute to the public good); but the *collective body* of all mankind, as naturally subordinate to God their Governour, which will afterwards be more clearly explain'd. But the good of the collective body is no other, than the greatest which accrues to all, or the *major part of the whole*» (TLN, I, § XIX, p. 60. Última cursiva nuestra).

ducción del mayor efecto (el bien común) en la medida de nuestras posibilidades<sup>125</sup>. Las referencias al bien particular y el bien común, como el todo y las partes, subordinando éstas al primero, como si de un ser vivo se tratara, son habituales en Cumberland<sup>126</sup>. Las veremos también en Shaftesbury con una semejanza prácticamente literal en sus expresiones. La preocupación del agente debe ser el bien del todo, no de las partes. En términos consecuencialistas, la producción del mejor estado de cosas posible. De hecho, las argumentaciones de Cumberland a favor de la obligación de respetar los bienes y personas particulares, se fundan en su ser un medio para la consecución del bien común.

Así por ejemplo en lo que se refiere al derecho de *propiedad* y la justificación de la propiedad privada. Todos los hombres tienen derecho al uso de los bienes naturales del mundo. En la práctica esto se consigue más efectivamente si esos bienes son administrados según la propiedad privada. Pero ese derecho de uso está subordinado al bien común. Esto lo aplica, no tanto en el sentido de que algunos puedan ser expropiados de sus bienes (pues la propiedad privada es un derecho *relativo*), cuanto al hecho de que la base para defender las propiedades de los particulares, es su necesidad para que puedan promover la felicidad común: la propiedad es un derecho porque los individuos tienen el derecho (pues, *a fortiori*, tienen la obligación) de realizar el bien común<sup>127</sup>. Hasta aquí su posición podría verse en la línea del tomismo más ortodoxo. Pero es que Cumberland va a aplicar esta doctrina incluso en lo que se refiere al derecho a la *vida*: «No puede saberse “que uno tiene derecho a preservarse”, *a menos que se sepa* “que esto contribuirá

---

<sup>125</sup> Hay que reconocer que en algún momento Cumberland se defiende expresamente de quienes objetan que «no es posible conocer la mejor cosa que un hombre puede hacer, en el momento presente, a menos que los *efectos*, tanto remotos como próximos, que puedan proceder de él en todo tipo de circunstancias, sean previstos y comparados entre sí» (TLN, I, § II, p. 40), lo cual podría llegar a ser imposible. Cumberland estima que basta con un conocimiento de lo que favorece el bien público dada la constitución de la naturaleza humana. Sin embargo, hemos visto diversos textos en los que apela a “la suma de todas las cosas buenas” y a “reducir las cuestiones prácticas a una certeza y evidencia matemáticas”.

<sup>126</sup> «La medida de las cosas buenas a las que cada uno está legitimado, y puede racionalmente buscar, no va a ser determinada y resuelta de otro modo que por esa proporción que guarda hacia el *sistema de todos los seres racionales*, o el entero Reino de Dios natural. *Exactamente de la misma manera* que la alimentación provee la preservación y el incremento de *cada miembro particular* en un animal sano, mediante esa proporción que guarda con el estado más próspero [*flourishing*] de *todo el cuerpo*» (TLN, V, § XLVII, p. 277). Esta tensión entre las partes y el todo social es, por lo demás, un lugar común en el pensamiento filosófico occidental ya desde Platón y Aristóteles, adquiriendo diversas formulaciones para plantearse en términos de las relaciones entre ética y política, o de la integración —o bien subordinación— entre el fin del individuo y el fin de la comunidad, o de la razón de Estado maquiavélica, o de la astucia de la razón hegeliana, etc. Entre muchos, un buen análisis de esta cuestión puede verse en CHOZA, J., “La articulación entre ética y política en el plano antropológico”, en AA. VV., *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981 (recogido posteriormente en CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 93-162).

<sup>127</sup> «“Que negar a alguien lo suyo”, esto es, aquellas cosas necesarias sin las cuales es incapaz de promover el bien común, “es actuar en perjuicio del beneficio común, y contrario a la opinión y voluntad de todos los que juzgan rectamente”» (V, § XXX, p. 237). Cfr. también I, § XXIII y VII, § V. Para el concepto de propiedad en Cumberland puede verse KIRK, Linda, *Richard Cumberland and natural law*, o. c., pp. 46-68.

al bien común”, o “que al menos es consistente con él”<sup>128</sup>. No hemos encontrado un texto en el que Cumberland afirme explícitamente la posibilidad (¿obligación?) de dañar a un hombre *inocente* en favor del bien común<sup>129</sup>. Tal vez consideró que tal caso es imposible. Pero sus premisas no parecen excluir esa posibilidad.

Otro de los elementos cumberlandianos que apuntan hacia el consecuencialismo es su concepción de la recta razón. Vimos ya cómo la caracteriza Cumberland en términos de consistencia lógica (la razón «es *inconsistente* consigo misma cuando determina a actuar de *una manera en relación a uno mismo*, y de *otra manera en relación a los otros*, que participan de la *misma naturaleza*»<sup>130</sup>), y en términos de conocimiento correcto de los medios que conducen al fin, o mejor, de las causas que verdaderamente producirán el mejor efecto, como vimos en la comparación de la acción recta con la línea recta, y en su propuesta de sustitución de la terminología “medios-fines” por la de “causas-efectos”<sup>131</sup>. La conducta incorrecta es entendida como irracionalidad: una autocontradicción de la razón (por el deseo de un bien menor), un error de la razón al juzgar sobre el mayor o menor bien, o un precipitado uso de la voluntad que asiente arbitrariamente a algo que la razón no le ha presentado clara y distintamente<sup>132</sup>; en definitiva, un error racional<sup>133</sup>.

Podemos analizar también si lo recto se identifica con lo obligatorio. La recta razón se identifica con la ley de la naturaleza, pero —volviendo a su tratamiento de los derechos—, aunque todo derecho está determinado por esa ley natural, Cumberland admite que no todas las acciones están así determinadas. Es decir, mientras en algunos casos las acciones permitidas por el derecho (legítimas) están fijadas por la ley natural y, por tanto, no sólo son un derecho sino también un deber (una acción ‘necesaria’, obligatoria), en otros casos, diversas alternativas pueden proporcionar una misma con-

---

<sup>128</sup> «It cannot be known, “that any one has a right to preserve himself”, unless it be known, “that this will contribute to the common good» (I, § XXIII, p. 67).

<sup>129</sup> Más bien la niega explícitamente: «*Abstenerse de hacer daño a cualquier persona inocente* es necesario». Pero una vez más las razones son de índole consecuencialista: «porque los daños de cualquier parte son un detrimento para el todo, a menos que sea infligido como un castigo, por algún crimen cometido contra el bienestar [*welfare*] público. De ahí que toda *invasión* de la *propiedad* ajena esté prohibida; porque todo daño infligido a la mente, el cuerpo, los bienes, o el buen nombre, de cualquier persona, es una pérdida para el Público» (I, § XXIV, p. 68).

<sup>130</sup> *TLN*, I, § VI, p. 44.

<sup>131</sup> Cfr. *supra*, notas 37 y 66. Además, puesto que va a reconocer, por analogía con la coordinación de fuerzas en el mundo físico (cfr. II, § XIV, pp. 115-8), que muchos de los bienes que buscamos se realizarán por medio de la benevolencia sólo si otros responden del mismo modo, se aproximaría a concepciones recientes de la racionalidad anticipando quizá el concepto de *racionalidad estratégica* y la introducción del cálculo probabilístico para la decisión racional (cfr. *supra*, notas 65 y 67).

<sup>132</sup> Según ALBEE (cfr., *o. c.*, pp. 39 y 52), Cumberland explicaría el error humano de la misma manera que Descartes. Por lo demás, para Cumberland la conducta incorrecta implica, además, consecuencias naturales *fisiológicas*, como la privación de la salud, de la paz y el contento de la mente.

<sup>133</sup> Entroncaría aquí toda la problemática —ya de raíces aristotélicas— relacionada con la *akrasía* (incontinencia o debilidad de la voluntad), en la que Cumberland no entra. Cfr. nota 39.

tribución al bien común y por ello ser igualmente legítimas (acciones ‘indiferentes’)<sup>134</sup>. Sin embargo, Cumberland no distinguiría entre estas últimas y aquellas que son simplemente irrelevantes para el bien común y, por tanto, están fuera de la esfera moral<sup>135</sup>.

En relación con estas acciones “amorales”, él distinguiría, algo oscuramente, entre leyes de la naturaleza imperativas y leyes de la naturaleza permisivas<sup>136</sup>, y así podría considerarse que Cumberland quizá tenía el concepto de “leyes que meramente permiten”, concepto en el que incidirá su traductor al francés Barbeyrac, aunque para éste el ámbito de la libertad protegido por tales leyes no sería moralmente indiferente<sup>137</sup>. Barbeyrac estaría intentando dejar espacio para la *supererogación*, tarea un tanto difícil si uno incluye los actos de beneficencia dentro la ley estrictamente obligatoria. Para Haakonssen, lo realmente curioso en Cumberland sería el otro tipo de actos indiferentes, es decir, aquellos que son moralmente relevantes, de manera que tanto una acción como otra alternativa están sujetas a la ley moral, aunque no la elección de una u otra en concreto. Señala Haakonssen que Cumberland lo ilustra con el ejemplo del matrimonio: un hombre es libre de casarse o permanecer soltero (“ahora que la tierra está suficientemente poblada”, dice Cumberland), pero tiene igual obligación, en ambos estados, de no violar, sino perseguir, el bien común. Y esto estaría muy cerca de ser un ejemplo del concepto de *lícito*. Pero Haakonssen omite que lo que Cumberland confiesa explícitamente tener en mente cuando distingue entre acciones necesarias e indiferentes, son los métodos prácticos para la resolución de problemas geométricos, para los cuales, a veces hay un único camino, pero otras veces hay varios caminos que conducen a la misma solución<sup>138</sup>. Después aduce la comparación del matrimonio, pero lo primero nos parece más decisivo. Porque, en el fondo, teniendo quizá en mente la doctrina tomista de la existencia de acciones indiferentes sólo en teoría pero no en la práctica<sup>139</sup>, Cumberland

---

<sup>134</sup> «La distinción entre acciones *necesarias* e *indiferentes* toma su origen de la relación que tienen, de modo natural, con su efecto o fin propuesto por esta ley universal. Aquellas acciones sin las cuales es imposible obtener el fin propuesto, son *necesarias*. Aquellas para las cuales hay otras equivalentes o igualmente efectivas para promover este fin, son *indiferentes*» (TLN, VI, § IX, p. 311).

<sup>135</sup> Cfr. HAAKONSEN, K., “The Character and Obligation of Natural Law...”, en *o. c.*, pp. 42-3.

<sup>136</sup> «The law of nature may be said to *permit* those things, which it discovers, *not* to be necessarily *requisite* to the common good, and *yet* to be *consistent* with it» (TLN, V, § III, p. 194).

<sup>137</sup> Cfr. *Traité philosophique des loix naturelles*, nota 3, pp. 22-3. Sobre esta cuestión de las acciones lícitas y supererogatorias, cfr. *supra*, pp. 17-19.

<sup>138</sup> Veamos el texto completo: «I, usually in my own mind, *illustrate* this *distinction* between *necessary* and *indifferent* actions, by *comparing* them with the methods of practice subservient to the construction of geometrical problems. Of these, some are so necessary, that the construction of a problem is impossible without them: Yet, in many questions, various methods of constructing the given problem, without transgressing the rules of Geometry, offer themselves; so that the geometrician is at liberty, to use this, or that method of construction; yet still with this limitation, that, whatever method of practice he follows, he must observe certain rules, necessary to bring him in the end to the same solution. As it is *free*, now that the Earth is *well-peopled*, for a man to live *single*, or *married*; yet our equal obligation in both states, not to violate, but pursue, the common good, lay us on either, under the restraint of certain laws» (TLN, VI, § IX, p. 312).

<sup>139</sup> Santo Tomás reconoció que existen acciones indiferentes *según su especie*, «como coger una brizna de paja del suelo, salir al campo y cosas semejantes» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 8), pero que, en cuanto actos concretos del individuo, puesto que «el acto moral no recibe la bondad sólo de su ob-

introduce un leve giro que lo aproxima al consecuencialismo. Y es que tanto el teleologismo tomista como el consecuencialismo son probablemente las únicas teorías éticas en las que el ámbito de la libertad se identifica con el de la moralidad (toda acción humana tiene calificación moral). Pero así como el tomismo deja espacio para acciones supererogatorias, el consecuencialismo, dado su principio de maximización, es más que dudoso que lo haga. Es decir, toda acción humana posible sería correcta o incorrecta. Pero para el consecuencialismo “correcta” se identifica con “obligatoria”; para el tomismo, no: lo “correcto”, si cabe hablar así, abarcaría lo lícito —que incluye a lo valioso en diversos grados—, y lo obligatorio.

La comparación con la geometría es relevante porque vuelve a presentar la idea de una causa necesaria para la producción de un efecto o resultado. En cambio, el ejemplo del matrimonio es irrelevante dentro de la argumentación del propio Cumberland, puesto que el hecho de casarse o permanecer soltero, de suyo, no contribuye sin más al bien común. Lo que afirma el ejemplo es que, en ambos estados, deberá cumplir con sus obligaciones morales, pero no que cumpla una obligación moral realizando una cosa u otra. Por lo demás, no es la ley moral la que le obliga a casarse o permanecer soltero, sino la “imposibilidad metafísica” de hacer una tercera cosa. Sin embargo, *sí* es posible emplear otros caminos (incorrectos) para solucionar un problema matemático, y, por tanto, uno está “obligado” a seguir el (los) correcto(s).

Por último, otro de los problemas —que simplemente vamos a incoar, pues reaparecerá con mayor nitidez en Hutcheson— que podemos encontrar en Cumberland, es el papel de la benevolencia. El siguiente texto puede servirnos de referencia para plantear el problema:

*«La mayor benevolencia de cada agente racional hacia el conjunto, constituye el estado más feliz de todos y cada uno de los benevolentes, hasta donde puede ser producido por ellos mismos, y es necesariamente requerido para el estado de mayor felicidad que pueden obtener; y por tanto, el bien común será la ley suprema»<sup>140</sup>*

---

jeto» (*Ibid.*, a. 9), sino también de sus circunstancias, señaladamente la intención del fin (*finis operantis*), «es necesario que todo acto del hombre que procede de la razón deliberativa [esto es, *actus humani* propiamente dichos], considerado individualmente sea bueno o malo» (*Ibid.*). Los actos que no proceden de la razón deliberativa (“inconscientes”) son indiferentes, pero en tanto que quedan «fuera del género de los actos morales» (*Ibid.*). Son meros actos del hombre (*actus hominis*).

<sup>140</sup> *TLN*, I, § IV, p. 41. En latín *supra* nota 41. El concepto de benevolencia en Cumberland y su función moral son tan ambiguos que el traductor Maxwell se ve en la necesidad de añadir una extensa nota para glosarlo (cfr. *Ibid.*, pp. 45-6, nota). En ella explica que para Cumberland benevolencia significa “un deseo del bien tanto privado como público”, y que la proposición que acabamos de citar puede entenderse como que “si toda la humanidad utiliza todos los medios que están en su poder para procurar la mayor felicidad a la humanidad, la humanidad disfrutará la mayor felicidad que está en su poder alcanzar”, lo cual le resulta tan tautológico que ha de extenderse en una larga explicación para interpretar el pensamiento de Cumberland. ¿Está Hutcheson detrás de ella? Cfr. *infra*, nota 28 del capítulo V.

Por un lado, parecía que el bien común, la felicidad de todos, era un bien natural. Pero ahora parece que ese “estado más feliz de todos y cada uno de los benevolentes” consiste en la mayor benevolencia de cada agente racional hacia el conjunto. En otras palabras, el fin (efecto) último mayor a producir sería la mayor bondad *moral* posible de todos los agentes racionales. Además, la benevolencia ¿es causa eficiente o causa final (efecto)? ¿O las dos cosas? Por otro lado, más importante, si la “ley suprema” manda obtener el bien común, y eso sólo se consigue por medio de la benevolencia, parece que ésta se convierte en obligatoria (si, en cambio, fuéramos *necesariamente* benevolentes, la obligación moral carecería de sentido). Si actuar benevolentemente significa actuar *por este motivo*, la obligación, entonces, no es de realizar determinadas acciones sino de actuar por motivos morales. Pero decir que estamos obligados a actuar por ciertos motivos plantea, como veremos, una serie de paradojas de difícil solución. El rompecabezas está preparado, pero será Hutcheson quien lo lance sobre la mesa. Cumberland, por su parte, parece seguir el camino que Hutcheson querrá evitar, es decir, identificar benevolencia con beneficencia y ofrecer una propuesta moral consecuencialista<sup>141</sup>.

\* \* \*

Las reflexiones de Cumberland tuvieron el propósito de ofrecer una presentación de la obligación moral sin necesidad de acudir a criterios sobrenaturales (cuando apela a Dios lo hace incluyéndole dentro del sistema — ‘natural’ — de todos los seres racionales). En este sentido puede hablarse, pues, de una *naturalización* (secularización) de la obligación moral. En dicha empresa, Cumberland va a verse en la necesidad de recurrir a una explicación del bien moral a partir de las consecuencias naturales *empíricas* de las acciones, es decir, de su capacidad para producir como efecto la mayor felicidad para el conjunto de todos los seres racionales (o de la mayor parte), que, por otro lado,

---

<sup>141</sup> En lo que respecta a la contribución de Cumberland en la génesis del utilitarismo, Kirk comenta que, aunque no hay evidencia de que Bentham leyera el *De Legibus Naturae*, o fuera consciente de alguna deuda intelectual con el obispo de Peterborough, no hay duda de que «hay un breve itinerario desde Cumberland a Bentham, a través de Hutcheson y Hume, y hay algunas similitudes importantes entre el pensamiento del más precoz utilitarista y su heredero más conspicuo» (KIRK, L., *Richard Cumberland and natural law...*, p. 129). Entre ellas destaca —si bien algunas se solapan— que ambos: 1) suscribieron el principio de la mayor felicidad; 2) respondieron a la cuestión de la bondad y el deber reformulando esos conceptos en términos del bien del colectivo; 3) supusieron que el bien público se compone de la satisfacción de las diversas necesidades privadas, tropezando con la dificultad de que no todos los bienes individuales son compatibles con los de los demás; 4) consideraron que el beneficio de muchos pesaba más que el beneficio de unos pocos; 5) evitaron enredarse en los viejos debates sobre la libertad y el determinismo; 6) fueron optimistas acerca del alcance de la investigación científica y de una razón humana sin trabas; 7) supusieron que los hombres están naturalmente impulsados a actuar de modo que se aseguren aquello que perciben como su propio bien (aunque también ambos hablaron de esta disposición de una manera inconsistente); 8) afirmaron que, en un marco adecuado, el interés propio y el bien común coincidirían; 9) explicaron el enfrentamiento entre el egoísmo y el altruismo como resultado de un malentendido, bien del protagonista, bien del observador; 10) sugirieron que alguna forma de cálculo felicífico capacitaría a los hombres para elegir correctamente; 11) pensaron que las cuestiones relativas a los crímenes y los castigos podrían ser mejor enfocados por este camino (cfr. *Ibid.*, pp. 129-31).

es lo que cada agente individualmente desea: tanto porque en esa felicidad global estaría contenida la suya como una parte, como porque su benevolencia natural desea ese bien común. Con ello, al prescindir de hecho de la noción genuinamente aristotélica de la finalidad, se apartó de lo que habría sido un desarrollo de una ética basada en un concepto de naturaleza “no naturalista” (o, si se prefiere, no *naturalística*), sino auténticamente *teleológica* (es decir, donde no se tratara de producir bienes, sino de obrar bien, de la perfección en virtudes). La obligación moral se justificaba así por la necesidad, que el hombre encontraría en su propia naturaleza empírica, de maximizar el bien natural.

SHAFTESBURY: *INTERIORIZACIÓN* DE LA OBLIGACIÓN MORAL

A primera vista, parece difícil encontrar una conexión entre la ética de Cumberland y la de Shaftesbury. No consta que Shaftesbury hubiera conocido el *De Legibus Naturae* —de hecho Shaftesbury no cita a Cumberland en ninguna ocasión—, pero se hace difícil ponerlo en duda cuando se lleva a cabo un estudio global del pensamiento de ambos autores. Como ha señalado Sharp, el carácter tan personal de la filosofía de Shaftesbury hace complicado establecer dicha relación, pues «la respuesta de Shaftesbury a la cuestión fundamental de la ética —el significado del término ‘correcto’— es totalmente diferente a la de Cumberland. Y lo que el primero toma del segundo —que lo hace— lo asimila de tal manera que su origen no es evidente a primera vista, y ciertamente no es demostrable en ningún caso particular». Por consiguiente, «la evidencia de su dependencia ha de verse en el conjunto de sus planteamientos»<sup>1</sup>, porque los puntos en común de ambos sistemas son tales, que la teoría de la probabilidad parece excluir la posibilidad de una mera coincidencia.

Pero si Cumberland dirigió su interés hacia un estudio de la naturaleza que nos descubriera que el seguimiento de la ley natural —es decir, el cumplimiento de la obligación— conduce a la consecución del bien mayor (el bien común, del sistema de todos los agentes racionales), Shaftesbury, va a enfocar la tarea moral hacia el cultivo de las *disposiciones interiores* del agente como exigencia para el logro de ese bien público, entendido en términos de una armonía natural del “sistema universal”.

Aunque Sidgwick se encargó de subrayar que «la aparición de las *Characteristics* de Shaftesbury marca un punto de inflexión en la historia del pensamiento ético inglés»<sup>2</sup>, sólo en estudios recientes se está empezando a poner de relieve la importancia decisiva de Shaftesbury, y no ya sólo en la historia del pensamiento moral británico, sino también en la del pensamiento moral general. La mayoría de los comentaristas, tanto ingleses —incluido Sidgwick— como no ingleses, tienden a presentar sus ideas retrospectivamente, a través de su influencia en el sentimentalismo moral empirista de Hut-

---

<sup>1</sup> SHARP, F. Ch., o. c., p. 388. La hipótesis de la lectura del *De Legibus Naturae* por parte de Shaftesbury es también barajada por Stanley GREAN en “Self-Interest and Public Interest in Shaftesbury’s Philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy* II, 1 (1964), pp. 37-45. Tanto Cumberland como Shaftesbury argumentaron contra el reduccionismo egoísta de Hobbes «manteniendo que los impulsos sociales son parte de la naturaleza original del hombre tanto como los impulsos dirigidos hacia uno mismo, y que no hay un conflicto necesario entre los dos» (GREAN, S., o. c., p. 40).

<sup>2</sup> SIDGWICK, Henry, *Outlines of the History of Ethics for English Readers* [1886], Macmillan, London, 1967, p. 190.

cheson, Hume y Smith<sup>3</sup>. En los últimos años están siendo publicadas cuidadas ediciones de sus obras, a la vez que es revisada esa catalogación tradicional de su filosofía que se limita a encuadrarla dentro de la “escuela sentimentalista” que preparó el terreno a Hume.

Ciertamente el pensamiento de Shaftesbury es ampliamente asistemático y no es fácil encontrar sus tesis más definitorias. De hecho creemos que no es posible ofrecer una lectura de la obra de Shaftesbury como un todo unitario y perfectamente coherente. Sus posiciones más importantes, distribuidas a lo largo de toda su obra, pueden dar pie a posiciones morales bien diferentes. Sin embargo, se puede encontrar, sobre todo a partir del propio talante del autor, un espíritu predominante dentro de su obra: que la virtud ha de ser perseguida por sí misma<sup>4</sup> y el vicio desterrado por su fealdad intrínseca, y por tanto, que no puede haber moralidad en sentido estricto cuando uno actúa movido por premios y castigos, ya sean éstos naturales (temporales) o sobrenaturales.

Sin duda, las afirmaciones que acabamos de hacer apuntarían más hacia Kant o, en general, hacia una ética del deber, que a un modelo ético de corte utilitarista-consecuencialista<sup>5</sup>. La cuestión está, a nuestro juicio, en que Shaftesbury es un “filósofo de encrucijada”, donde se concitan tanto aspectos señalados de la filosofía clásica como rasgos muy relevantes de la mentalidad moderna. Entre las notas más características de su proyecto va a estar la pretensión de ofrecer una filosofía moral que interiorice el deber, es decir, que encuentre las razones para actuar moralmente en la propia naturaleza

---

<sup>3</sup> Sidgwick califica a Shaftesbury como el primer moralista que hizo del estudio empírico de los fenómenos mentales humanos el principio fundamental de la ética, gestando con ello la ética de Hutcheson y Hume (cfr. *Outlines...*, pp. 184-191).

<sup>4</sup> La impronta estoica sobre Shaftesbury es especialmente destacable en dos de sus pequeños “tratados” morales: *Soliloquy, or Advice to an Author* (cfr. *infra* nota 15), y el conjunto de escritos que el editor B. Rand tituló *Philosophical Regimen* (cfr. *infra* nota 9). En ellos reflexiona a partir de textos estoicos, especialmente de Epicteto y Marco Aurelio. También gusta de citar allí a Horacio, Virgilio, y también a Platón y Aristóteles, entre otros clásicos.

<sup>5</sup> Aun manteniendo las diferencias con Kant, que se harán visibles en lo que sigue, ésta es la tesis que sostiene Stephen Darwall en su artículo ya citado “Motive and Obligation in the British Moralists” (cfr. especialmente pp. 145-150) y en *The British Moralists*, o. c., pp. 176-206, especialmente en las pp. 205-206. Hay varios estudios de la conexión entre Shaftesbury y Kant, sobre todo en lo que se refiere a sus ideas estéticas. Cfr., por ejemplo, LARTHOMAS, Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant*, Lille, Paris: Atelier National de Reproduction des Theses, Didier Eruditions, 1985; STOLNITZ, J., “On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory”, en *The Philosophical Quarterly*, 11 (1961), pp. 97-113; ID., “On the Origins of ‘Aesthetic Disinterestedness’”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 20 (1961-2); TOWNSEND, D.: “From Shaftesbury to Kant. The Development of the Concept of Aesthetic Experience”, en *The Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), pp. 287-305.

La repercusión de la cuestión estética en el terreno de la filosofía moral puede verse también en los trabajos de BERNSTEIN, John Andrew, *Shaftesbury, Rousseau and Kant: an introduction to the conflict between aesthetic and moral values in modern thought*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, cop. 1980; y “Shaftesbury’s Identification of the Good with the Beautiful”, en *Eighteenth Century Studies*, 10/3 (1977), pp. 304-25. El núcleo del debate se centra en si el concepto de desinterés estético, tan presente en Shaftesbury, es la clave para la autonomización de la estética en la modernidad y, por ende, para el concepto moderno de autonomía moral. Una interesante presentación de este debate se encuentra en el estudio introductorio de Jorge V. Arregui y Pablo Arnau a su traducción de *The Moralists* (cfr. nota 15).

del sujeto<sup>6</sup>. De este modo, como señala Darwall<sup>7</sup>, su pensamiento será central para entender el desarrollo de la ética del siglo XVIII, especialmente el sentimentalismo empirista de Hutcheson y Hume, pero también el racionalismo “constructivista” de Kant, pues Shaftesbury fue el primero que adelantó la teoría normativa de la voluntad que ha venido a ser tan importante en la tradición de lo que podríamos denominar “internalismo autonomista”, es decir, aquellas teorías éticas que fundamentan la posibilidad de una verdadera praxis humana, de un yo práctico, en la posibilidad de un deber moral de carácter verdaderamente interno, que evite así un extrinsecismo heterónomo donde la acción, al ser movida a partir de requerimientos externos, perdería su carácter originariamente humano y, por ende, su carácter estrictamente moral.

Lo que aquí nos interesa es, mayormente, el papel que han podido desempeñar las posiciones de Shaftesbury en la génesis del utilitarismo<sup>8</sup>, y específicamente, a través de su concepción de la obligación moral. No obstante, para aquilatar adecuadamente esta cuestión es conveniente hacer una exposición más detallada de su pensamiento, con el fin de evitar interpretaciones precipitadas y así, poder sacar las conclusiones que sean pertinentes en sus justos términos. Trataremos de evitar con ello hacer una lectura forzada de la ética de Shaftesbury a partir de textos descontextualizados del conjunto de su pensamiento. Se nos mostrará finalmente que, estando la concepción *general* de Shaftesbury, a nuestro juicio, lejos de ser típicamente utilitarista o consecuencialista, hay rasgos de su obra —especialmente su justificación de la *obligación* moral— que se encuentran en esa línea de razonamiento moral y contribuyeron a su gestación de modo relevante, aunque tal contribución fuera, con toda probabilidad, contraria al espíritu de su autor.

## 1. VIDA, OBRA Y RASGOS GENERALES

Traer a colación la vida y personalidad del autor, si siempre puede estar revestido de un cierto interés para la exégesis de su obra, en el caso que nos ocupa, con mayor razón<sup>9</sup>. Al decir de sus biógrafos, parece que Shaftesbury fue de esa pasta de filósofos —

---

<sup>6</sup> Tampoco deja de estar presente en su ética un cierto aristotelismo aunque, como veremos, la impronta de Platón y el neoplatonismo es quizá mayor. Por lo demás, también habremos de precisar su concepción de “natural” y de “naturaleza”.

<sup>7</sup> Cfr. *The British Moralists...*, pp. 176-177.

<sup>8</sup> La existencia de dicho papel, aunque no haya sido analizada en detalle, ha sido lugar común en la historiografía de la ética, y parece limitarse a su entronque con el empirismo a través de Hutcheson. Además de la historia de la ética de Sidgwick ya citada, cfr., por ejemplo, ALBEE, Ernest, “The Relation of Shaftesbury and Hutcheson to Utilitarianism” en *The Philosophical Review*, 5 (1896), pp. 24-35; del mismo autor, cfr. *A History of English Utilitarianism* [1901], o. c., pp. 63-73.

<sup>9</sup> Para la vida y rasgos personales de Shaftesbury puede verse especialmente *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Earl of Shaftesbury*, ed. por Benjamin Rand, London, Swan Sonnenschein, 1900 [reimpreso en Bristol: Thoemmes Press, 1995], que contiene una biografía escrita por su hijo, el cuarto conde de Shaftesbury (pp. xvii-xxx); VOITTE, Robert, *The Third Earl of Shaftesbury*, Ba-

cuyo paradigma fue Sócrates— para los que la filosofía no es una actividad que realizan como algo yuxtapuesto, ajeno a sus propias vidas, sino que intentan escribir aquella con su propia biografía. Podrá decir de él Fowler que la *benevolencia*, tan presente en su filosofía moral, no fue algo que quedara confinado a sus escritos, sino que gobernó e impregnó sus acciones, de manera que «probablemente ningún filósofo, al menos en los tiempos modernos, intentó mostrar su filosofía con su vida de un modo más completo que Shaftesbury»<sup>10</sup>.

Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, y más conocido como lord *Shaftesbury* (1671-1713), nace en Londres en la casa de su abuelo, primer conde de Shaftesbury y un eminente político de su tiempo. Éste confió su educación, a partir de los tres años, a John Locke, de quien podríamos decir que ya había influido decisivamente en la vida de Shaftesbury antes de su mismo nacimiento<sup>11</sup>. Sin embargo, la indudable influencia de Locke será menor de la que podría esperarse. De hecho, bastantes de sus planteamientos fundamentales serán presentados explícitamente contra la filosofía de su maestro, a quien critica con frecuencia en sus escritos, aunque generalmente con respeto, e incluso puede adivinarse que detrás de algunas de sus numerosas críticas dirigidas a Hobbes, está pensando también en Locke<sup>12</sup>.

Desde los once años domina el latín y el griego. Sus viajes por Europa entre los quince y diecinueve años impulsaron su afición a la pintura y las artes en general. Ya en Inglaterra estudia filosofía griega durante cinco años, hasta que en 1695, representando al partido *whig*, pasa a formar parte del Parlamento inglés<sup>13</sup>. El primer escrito publicado

---

ton Rouge, Louisiana State University Press, 1984, que además de ser la biografía más completa y actualizada, es quizá la mejor fuente para las complicadas relaciones entre Locke y Shaftesbury (además de las cartas recogidas en *The Life...*); FOWLER, Thomas, *Shaftesbury and Hutcheson*, London: Sampson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1882 (para su biografía, pp. 1-34; para los rasgos personales de carácter, pp. 34-41). La obra de Fowler, a pesar de su antigüedad, sigue siendo unos de los estudios más serios sobre la filosofía de Shaftesbury. Ha sido recientemente reeditada en facsímil (Hildesheim: Georg Olms, 1998).

<sup>10</sup> FOWLER, Thomas, *o. c.*, pp. 36-37.

<sup>11</sup> Se puede decir que eligió a su madre, pues su abuelo encargó a Locke que buscara una esposa para su hijo, el segundo conde de Shaftesbury.

<sup>12</sup> En una de sus cartas a uno de sus protegidos, Michael Ainsworth, al criticar el mecanicismo individualista de Hobbes, se lamenta explícitamente de que Locke —como «todos los que se consideran escritores liberales»—, a quien estima como persona, haya seguido el mismo camino. Además considera que la doctrina de Locke resulta más peligrosa que la del propio Hobbes, dada la personalidad de éste y la vulgaridad evidente de sus principios políticos: «Fue Mr. Locke quien derribó la casa: porque el carácter de Mr. Hobbes y sus principios de gobierno bajos y serviles, invalidaron los rasgos de su filosofía. Fue Mr. Locke quien atacó todos los fundamentos, expulsó del mundo todo orden y virtud, y convirtió estas ideas (que son las mismas que las que se refieren a Dios) en *innaturales* y sin fundamento en nuestras almas» (*Several Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, printed for J. Roberts, London, 1716, pp. 38-39; recogida también en *The Life, Unpublished Letters...*, p. 403).

<sup>13</sup> En su dedicación a la política consideró que una propuesta legislativa debiera ser juzgada por sí misma y no por su fuente (partido), por lo que no siempre siguió la línea del partido (cfr. *The Life...*, p. 300; pp. xxi-xxii —comentario de su hijo, el cuarto conde de Shaftesbury—; FOWLER, *o. c.*, pp. 10-12). Consistente con su propia teoría insistió en que la lealtad al partido en ocasiones debe ser reemplazada

por Shaftesbury fue el Prefacio a los *Select Sermons of Dr. Whichcot*<sup>14</sup>, un alegato a favor de una moral conforme a una verdadera religiosidad. Su quebradiza salud le hace abandonar la política y trasladarse en dos ocasiones a Holanda, donde entró en contacto con un círculo de intelectuales entre los que se encontraban Pierre Bayle y John Toland, quien en 1699 publicará como anónimo *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, sin consentimiento del propio Shaftesbury. Esta obra era un borrador que había escrito a los veinte años y que, corregido, publicará en 1711 —junto con otros pequeños tratados morales que había ido publicando hasta esa fecha— con el título de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, en tres volúmenes<sup>15</sup>. Pasa los tres últimos años de su vida en Nápoles, donde se había retirado con la esperanza de ver beneficiada su salud por el clima mediterráneo. Allí dedica su atención al mecenazgo de pintores italianos, a la adquisición de pinturas procedentes de toda Europa, a la revisión de las *Characteristics*, y a la redacción de varias obras de carácter estético. Muere en 1713 “perfectamente alegre —según escribió su secretario Crell— y con el mismo dulce espíritu que siempre lo alentaba en sus días de salud”.

La personalidad de Shaftesbury estuvo presidida por la afabilidad. Sus biógrafos destacan su dulzura y bondad en el trato<sup>16</sup>. Su preocupación por promocionar gente joven con cualidades, que también estuvo presente en su maestro Locke, le llevó a pre-

---

por la lealtad a intereses mayores o de la comunidad más amplia de la que uno es miembro (cfr. GREAN, Stanley, “Self-Interest and Public Interest...”, p. 38).

<sup>14</sup> Benjamin Whichcote (1609-1683), clérigo anglicano considerado como el fundador de los platónicos de Cambridge.

<sup>15</sup> En los últimos años han proliferado las ediciones de las *Characteristics* (y de otras obras de Shaftesbury), así como sus traducciones al castellano. La edición que citaremos es *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, 2 volúmenes, Bristol, Thoemmes Press, 1997. Esta edición, que es una reimpresión de la editada en 1900 por John M. Robertson, ha añadido al comienzo una introducción de David McNaughton y, sin paginar, el Prefacio de Shaftesbury a los *Select Sermons of Dr. Whichcot*, de Benjamin Whichcote, que habían sido editados en 1698 por el propio Shaftesbury y reeditados en 1742 por William Whisart, Edinburgh. Las *Characteristics* están compuestas por los siguientes tratados. Vol. I: *A Letter concerning Enthusiasm to My Lord...* (publicado por vez primera en 1708), *Sensus Communis; an Essay on the Freedom of Wit and Humour* (ya publicado en 1709), *Soliloquy, or Advice to an Author* (publicado en 1710), y *An Inquiry concerning Virtue or Merit* (del que, como hemos dicho, una primera versión fue publicada en 1699 por John Toland sin autorización del propio autor); vol. II: *The Moralists, a Philosophical Rhapsody* (publicado en 1709), y *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises* (incluido en la edición de 1711 de las *Characteristics* en un tercer volumen). Citaremos como *Char* seguido del volumen y número de página.

Existen las siguientes traducciones al castellano de algunos de estos tratados: *Carta sobre el entusiasmo*, introducción, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, Crítica, Barcelona, 1997; *Sensus communis: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, Pre-Textos, Valencia, 1995; *Del soliloquio o Consejos al escritor*, traducción de Delia A. Sampietro, Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, 1962; *Investigación sobre la virtud o el mérito* (edición bilingüe), estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, CSIC, Madrid, 1997; *Los Moralistas*, traducción y estudio introductorio de Jorge V. Arregui y Pablo Arnau, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997 (en este último, en las pp. 87-97, se proporciona una vastísima bibliografía sobre Shaftesbury). Las traducciones de las citas de Shaftesbury, salvo indicación en contrario, serán nuestras.

<sup>16</sup> «Hombre de vida intachable e incansable beneficencia, no hubo nadie de un talante superior en su generación» (FOWLER, Thomas, *o. c.*, p. 40). Todo parece indicar que el lema o leyenda de su casa familiar —“Amor, servicio”— no fue para Shaftesbury algo meramente nominal.

ocuparse por su educación, llegando a pagar los estudios en Oxford de algún joven prometedor<sup>17</sup>. Quizá la publicación, anónimamente en 1708, de su *Letter concerning Enthusiasm*, donde reivindica el sentido auténtico del entusiasmo, condenando la intolerancia y el fanatismo religioso, fue lo que dio lugar a su fama de deísta y enemigo de la religión. Sin embargo, puede decirse que Shaftesbury fue un hombre religioso<sup>18</sup>. Existe una interpretación de Shaftesbury como anticristiano —y especialmente, anticatólico— que requeriría ser estudiada con mayor detenimiento. Intentaremos apuntar algunas razones que han podido llevar a esta interpretación.

En cualquier caso, afirmar taxativamente, como hace Schlagel, que el enemigo declarado de Shaftesbury era la revelación sobrenatural, de modo que «muchas de sus divagaciones aparentes sobre la necesidad de integridad moral por parte del artista, su insistencia en la necesidad de la meditación, su exigencia de armonía, proporción y moderación en la conducta y en las obras de arte, eran un subterfugio para ocultar su verdadero propósito [desacreditar la Revelación]»<sup>19</sup>, nos parece tan exagerado que sólo se explica situándose en la perspectiva de un fideísmo protestante, que desdeñe el orden natural hasta el punto de negar al hombre su capacidad racional natural para el conocimiento de la moral y, por tanto, vea con malos ojos cualquier propuesta “naturalista”. Porque, como algunos han señalado, Shaftesbury manifestó explícitamente su intención de facilitar, más bien que impedir, la eficacia de la revelación sobrenatural, mientras que «su crítica al calvinismo y al positivismo teológico, su defensa del orden natural, su realismo moral y su tesis de la independencia epistemológica de la ética respecto de la religión resultan tesis habituales en el catolicismo»<sup>20</sup>. El escollo al que hubo de enfrentarse Shaftesbury, como después Hutcheson, fue el puritanismo, gris y pesimista, con su rechazo a la belleza y a una visión grata del mundo. En aquella mentalidad, a través de los sentidos sólo podía venir la corrupción, y ésta sólo podía ser purgada con la mortificación de los sentidos<sup>21</sup>. A su vez, toda la literatura, fuera de la Biblia, al ser profana, no

---

<sup>17</sup> Cfr. las ya citadas *Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University*.

<sup>18</sup> De hecho asistía a los servicios religiosos de la Iglesia Anglicana y comulgaba tres o cuatro veces al año. Se puede poner en duda la sinceridad de la fe anglicana de Shaftesbury, pero es difícil hacer esto compatible con la defensa de la integridad y autenticidad moral que siempre propugnó.

<sup>19</sup> SCHLAGEL, D. B., *Shaftesbury and the French Deists*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1956, p. 3. Otro juicio más moderado, pero también negativo, sobre la posición religiosa de Shaftesbury, en este caso procedente de un teólogo católico, puede verse en FABRO, Cornelio, “Teísmo, deísmo e ateísmo in Shaftesbury”, en *Introduzione all’ ateísmo moderno*, Studium, Roma, 1969, vol. 1, pp. 273-296. Pensamos que hay que distinguir su intención de las consecuencias que pudo tener su pensamiento.

<sup>20</sup> ARREGUI, Jorge V. y ARNAU, Pablo, estudio introductorio a *Los Moralistas*, o. c., p. 34 nota 51. Para la actitud religiosa de Shaftesbury y sobre todo, la relación entre ética y religión, ha de verse GREEN, Stanley, *Shaftesbury’s philosophy of religion and morals: a study in enthusiasm*, Michigan: A Bell and Howell Information, cop. 1989 (Tesis Universidad de Columbia, 1961), especialmente las pp. 292-313. Esta tesis doctoral fue editada en 1967 como *Shaftesbury’s philosophy of religion and ethics: a study in enthusiasm*, Ohio: Ohio University Press.

<sup>21</sup> Esto explicaría la llegada tardía del Renacimiento a Inglaterra. Si la belleza hubiera sido apreciada, el arte habría sido algo natural en el país, y viceversa. Pero no fue así (cfr. SCOTT, William Robert, *Francis Hutcheson: his life, teaching and position in the history of philosophy*, New York: Augustus M. Kelley, 1966 [publicado originalmente en 1900], pp. 148-153).

podía enseñar nada, con la consiguiente condena de los clásicos griegos y de todo el mundo pagano en general.

La influencia de Shaftesbury fue notable sobre todo durante la primera mitad del siglo XVIII, como lo acreditan las 11 ediciones de las *Characteristics* que tuvieron lugar hasta 1790<sup>22</sup>. Sin embargo, cayó en el olvido desde el último cuarto de dicho siglo y, exceptuando la obra de Fowler, hasta mediados del siglo XX apenas ha sido estudiado. Los acercamientos a su pensamiento han tenido un carácter muy diverso, dada la polivalencia de sus posiciones. Así, para algunos es esencialmente un estoico, para otros es el legítimo heredero de los platónicos de Cambridge, otros lo interpretan como perteneciente a la escuela moral británica que considera a la razón como la facultad del juicio moral (“racionalismo” moral), y otros como un pensador que resalta los aspectos emocionales de la elección moral<sup>23</sup>. Se comprende la facilidad con que se ha derivado hacia interpretaciones tan diversas —muchas veces injustas— sobre su pensamiento si se tiene en cuenta que Shaftesbury afrontó, de una manera más literaria que sistemática, problemas antropológico-morales de alto calado. Cuestiones como el problema de la relación razón-sentimiento, la dialéctica entre amor propio y amor social, o la tensión entre acción y contemplación, son abordadas profusamente en sus reflexiones.

Con un mayor aquilatamiento, Fowler considera que «las ideas principales en la teoría ética de Shaftesbury son las de un sistema o relación de las partes a un todo, la Benevolencia, la Belleza Moral y la existencia de un “Sentido Moral”»<sup>24</sup>. Presentaremos pues, las tesis fundamentales de la filosofía moral de Shaftesbury partiendo de sus preocupaciones estéticas, exponiendo a partir de ahí a sus concepciones propiamente éticas (aunque difícilmente distinguibles de las primeras), para enfocar nuestra atención sobre su desarrollo de la justificación de la obligación moral. Iremos haciendo referencia a las similitudes con rasgos importantes de la ética de Cumberland, y a las repercusiones posteriores, especialmente en lo que puedan tener de contribución a la historia del consecuencialismo. Pero antes es importante situar su defensa de una “moral autónoma” con respecto a la religión.

## 2. LA DESVINCULACIÓN DE LA MORAL RESPECTO DE LA RELIGIÓN

Si observamos la cita de Cicerón que abría el borrador de su *Inquiry concerning Virtue or Merit* que Toland publica en 1699<sup>25</sup>, obtenemos ya una primera idea de las

---

<sup>22</sup> Hay que decir que, aunque las primeras ediciones de las *Characteristics* circularon rápidamente, el interés que suscitaron fue primariamente teológico.

<sup>23</sup> Cfr. GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, p. vi.

<sup>24</sup> FOWLER, Thomas, *o. c.*, p. 63.

<sup>25</sup> También es interesante señalar el título de aquella edición: *Investigación acerca de la virtud en dos discursos, a saber, I: sobre la virtud y la fe en la Deidad; II: sobre las obligaciones de la virtud.*

que fueron las preocupaciones morales fundamentales de Shaftesbury: «Consideramos honesto, pues, a lo que es tal que, dejando aparte toda utilidad, sin premio o recompensa alguno, puede ser alabado con razón por sí mismo. Cuál sea ello, puede entenderse (...) por las actitudes y hechos de los mejores varones, los cuales hacen muchas cosas por esta sola razón: porque es conveniente, porque es recto, porque es honesto, aunque no se vea que se seguirá recompensa alguna»<sup>26</sup>. Y es que, como queremos mantener aquí, lo más reseñable de la ética de Shaftesbury es la búsqueda de una justificación de la ética —y específicamente de la *obligación* moral— en sus propios términos, es decir, independiente de las motivaciones religiosas de premios y castigos tan al uso en su contexto cultural. En este sentido podríamos decir que Shaftesbury, al igual que Cumberland, se encuentra en esa línea de naturalización-secularización de la ética de la que venimos hablando. Así, cuando define las obligaciones no lo hace en términos de obediencia a la voluntad y autoridad divinas, sino que la obligación para con la virtud se derivará de que ésta es necesaria para la felicidad mientras que el vicio expande la miseria<sup>27</sup>. Lo más interesante en este punto es que, tratando de evitar lo que podríamos denominar como “utilitarismo teológico”, su propuesta para justificar la obligación moral pueda desembocar o dar pie a una suerte de utilitarismo-consecuencialismo ‘secular’.

Nada más comenzar su *Investigación acerca de la virtud, o el mérito*<sup>28</sup>, demuestra Shaftesbury su interés por llevar a cabo una filosofía moral autónoma, deslindada en lo posible de la religión. Considera que, puesto que hombres de gran celo religioso podían mostrar una conducta corrupta y que, hombres que pasan por ateos son a veces buenos observadores de las reglas de la moralidad, manifestando un gran afecto por la humanidad, tenemos que plantearnos entonces «qué es la honestidad o la virtud considerada en sí misma»<sup>29</sup>, admitiendo su relación con la religión, pero «permitiendo a cada una su propia región y la esfera debida»<sup>30</sup>.

Este interés de Shaftesbury por una, digamos, “racionalización” de la ética, se entiende mejor si recordamos que nos encontramos en el momento de la descomposición de la unidad cristiana en Europa<sup>31</sup>. La aparición del escepticismo acerca de las doctrinas

---

<sup>26</sup> CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, II, XIV, § 45. Cfr. *Investigación sobre la virtud o el mérito*, o. c., p. 3, nota 3 del traductor. En la edición de 1711, sustituyó esta cita por esta otra de las *Sátiras* de Horacio: «Amoto quæramus seria Ludo» (“Dejemos las bromas y vayamos a lo serio”).

<sup>27</sup> Cfr. *Char.* I, 336-7, 280-1. Cfr. *infra*, nota 160.

<sup>28</sup> Cfr. *Char.* I, 237.

<sup>29</sup> *Char.* I, 238.

<sup>30</sup> *Char.* I, 239.

<sup>31</sup> Para esta cuestión puede verse, por ejemplo, HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988. En este sentido, recordemos brevemente que después del “positivismo” iniciado por el nominalismo y la Nueva Ciencia, la Reforma protestante y el Cisma anglicano habían acentuado más aún la pérdida de confianza en un orden universal (pues a la fragmentación religiosa le seguiría la moral). En el mundo anglosajón, el puritanismo, surgido del propio calvinismo, pretendió con su rigorismo moral ser un muro de contención de ese resquebrajamiento. Pero las causas del debilitamiento moral estaban tal vez en su propio seno: la fundamentación de los valores morales en un fideísmo y un voluntarismo teológico que terminaría mostrándose poco convincente por irracional. No olvidemos que aquí surgieron los primeros fundamentalismos religiosos (los cuáqueros, por ejemplo, habían

religiosas, a la par que la debilidad de las sanciones religiosas para la moralidad, dio lugar a que el comienzo del siglo XVIII viera con un interés creciente el problema de los fundamentos de dicha moralidad. De este modo, Shaftesbury no será ajeno a lo que constituyó el problema de la justificación racional de la ética que desemboca con toda su fuerza en la Ilustración<sup>32</sup>. A este respecto, mantendrá una nítida posición de independencia de la ética respecto de la teología para poder responder a las preguntas que, implícita o explícitamente, forman parte de la nueva cultura: ¿Cómo podría mantenerse el orden social sin religión? ¿Pueden existir modelos morales en una sociedad de ateos?<sup>33</sup>

En su prefacio a los *Select Sermons of Dr. Whichcot* (primer escrito que publica Shaftesbury) está dispuesto a admitir como normal que los ateos, que niegan la posibilidad de una bondad trascendente, nieguen también la posibilidad de una acción desinteresada, pero se extraña de que esto también ocurra entre los cristianos creyentes, para quienes el hombre sería entonces incapaz de seguir el ejemplo divino y alegrarse en las acciones de bondad y generosidad, sin necesidad de una recompensa añadida. Le resulta inexplicable que se profese una religión que enfatiza el amor, la bondad interior, donde la acción externa de nada vale sin aquello, y sin embargo se establezca que el único verdadero motivo para la acción moral sea la esperanza de una recompensa<sup>34</sup>.

Por una parte, la aparición de Hobbes había dado lugar a una moral que se fundaba sobre bases puramente egoístas, a través del miedo a los castigos del Estado. Por otra, los teólogos de la Reforma intentarían justificar la moral mediante el miedo a los sufrimientos eternos. Las reivindicaciones de Shaftesbury van dirigidas contra ambas posiciones, igualmente individualistas. Contra Hobbes ya habían reaccionado los platónicos de Cambridge. Como señaló Scott, dicha reacción puede reputarse como similar a la que enfrentó a Platón con los sofistas y, por tanto, los fundamentos de su crítica ser vistos como herederos de la argumentación platónica<sup>35</sup>. Sin embargo, para comprender

---

comenzado en Inglaterra en 1647). Para la relevancia del contexto puritano en el pensamiento de Shaftesbury puede verse ANDREU RODRIGO, Agustín, *Shaftesbury: crisis de la civilización puritana*, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 1998. Cfr. también —para su relevancia en el pensamiento de Shaftesbury y, por ende, de Hutcheson— SCOTT, William Robert, *o. c.*, pp. 148-153. En esta obra también se presenta —con vistas a una mejor comprensión de Hutcheson— una buena exposición general de Shaftesbury (pp. 156-181).

<sup>32</sup> Aquí no podemos dejar de remitir nuevamente a MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, *o. c.*, capítulos 4 (“La cultura precedente y el proyecto ilustrado de justificación de la moral”), y 5 (“Por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral”).

<sup>33</sup> Cfr. GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, pp. 292-3.

<sup>34</sup> «But, what is yet more unaccountable, is, that Men who profess a Religion where Love is Chiefly enjoyn'd; where the Heart is expressly call'd for, and the outward Action without that, is disregarded; where Charity (or Kindness) is made all in all; that Men of this Persuasion, should combine, to degrade the Principle of Good-nature, and refer all to Reward; which being made the only Motive in Mens Actions, must exclude all worthy and generous Disposition, all that Love, Charity, and Affection, which the Scripture enjoyns; and without which, no Action is Lovely, in the Sight of God, or Man; or in it self, deserving of Notice, or kind Reward» (*Preface to Select Sermons of Dr. Whichcot*, *o. c.*, ver *supra*, nota 15).

<sup>35</sup> Cfr. SCOTT, W. R., pp. 154-5.

bien el posicionamiento frente a Hobbes de Shaftesbury debemos partir de las ideas que ha incorporado por su formación en el espíritu helenista en sentido amplio, como la cercanía entre el hombre y la naturaleza por medio de la belleza, o la armonía social, entendida como reflejo de la armonía de la belleza del mundo (como en una obra de arte, donde cada parte está en función del todo)<sup>36</sup>.

En lo que se refiere a los teólogos de la reforma, Shaftesbury cree que su problema es que han aceptado la descripción hobbesiana de la naturaleza humana porque piensan que concebirla como dotada de una bondad natural, *haría* innecesaria la revelación y la gracia<sup>37</sup>. Para mantener la necesidad de éstas y de la religión en general, tienen entonces que recurrir a una instancia externa que enderece lo que de suyo está torcido, inclinado al mal. El hombre no puede querer el bien de modo natural sino que es preciso que se someta a las leyes establecidas por Dios, Suprema Bondad. Shaftesbury reivindica —de modo señalado en *Los Moralistas* y en la *Investigación*— la posibilidad de ofrecer una ética que no requiera apelar a esas instancias, esforzándose en «establecer la virtud sobre principios mediante los cuales sea capaz de argüir a aquellos que no están todavía inducidos a creer en Dios o en un estado futuro. Porque, [además] ¿cómo puede ser inteligible la suprema bondad para aquellos que no conocen qué es la bondad misma? O ¿cómo puede entenderse que la virtud merezca recompensa cuando aún se desconoce su mérito y excelencia?»<sup>38</sup>. Si no hay una capacidad *natural* para obrar moralmente bien, no la hay de ninguna manera, porque si el obrar humano sólo puede ser interesadamente egoísta, ¿dónde está su moralidad?

Las reflexiones de Shaftesbury a este respecto pueden ser incluidas dentro de una controversia teológica más amplia acerca de si es posible (o incluso necesario para el mérito moral) actuar de manera absolutamente desinteresada. Dicha controversia, común en el Reino Unido entre los siglos XVII y XVIII<sup>39</sup>, tuvo en Francia su momento más álgido en la disputa acerca del amor puro entre los católicos Bossuet (defensor del eudemonismo y de la imposibilidad de evitar el punto de vista de la finalidad, de la feli-

---

<sup>36</sup> En la obra de Scott (pp. 156-171) puede verse una buena exposición de los principales elementos de la “concepción griega” de Shaftesbury. La contestación “hobbesiana” a Shaftesbury en defensa del egoísmo vendrá, con dureza, por parte de Mandeville, para quien los hombres aman la compañía, como todas las demás cosas, por sí mismos. Para las críticas de Mandeville a Shaftesbury puede verse FOWLER, Thomas, *o. c.*, pp. 138-143.

<sup>37</sup> Cfr. *Preface to Select Sermons of Dr. Whichcot*. Notemos que Shaftesbury no afirma el carácter superfluo del orden sobrenatural sino, más bien, que los teólogos de la Reforma temen que así se concluya si se concibe un orden natural sano. Shaftesbury, por el contrario, lo que parece pensar, más bien, es que la gracia y la revelación serían inútiles si la naturaleza humana estuviera completamente corrupta. No es extraño que un pensamiento como éste, mucho más cercano a la teología católica que a la protestante, se viera como sospechoso en la Inglaterra de principios del XVIII y fuera tildado de deísta.

<sup>38</sup> *Char.* II, 52.

<sup>39</sup> Algunos aspectos de esta controversia son recogidos por GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, pp. 298-306, que recuerda las posiciones de pensadores y teólogos como Lord Herbert of Cherbury, sir Thomas Browne, Francis Atterbury, los obispos Wilkins y Pearson, Jeremy Taylor, Samuel Parker, así como las réplicas a que dio lugar la tesis shaftesburiana de la doctrina de la virtud por sí misma (como la de Robert Day).

cidad y de la esperanza) y Fénelon, que en 1697 había publicado su *Explication des maximes des saints* sosteniendo, mediante el recurso a la tradición mística, la necesidad de abandonar tales motivaciones<sup>40</sup>. Para Shaftesbury ninguna virtud puede ser atribuida a un individuo que es disuadido, por la fuerza o el miedo, de hacer un mal que deseara hacer. La introducción del miedo a un castigo, o la esperanza de una recompensa, son instancias amorales que no pueden incluirse entre las buenas afecciones como motivaciones de la acción moral. La atención a premios y castigos es particularmente peligrosa porque estimula el amor propio y despierta todos esos impulsos egoístas que, cuando se hacen con el control de la conducta, introducen en el agente «una cierta estrechez de espíritu [*narrowness of spirit*]» que le hacen estar más pendiente del interés privado que del bien público o interés de la sociedad<sup>41</sup>.

La retribución ha de ser presentada como la consecuencia natural de nuestras acciones más que un añadido sobrenatural. El énfasis en las recompensas sobrenaturales tiende a hacer que los hombres descuiden las motivaciones naturales para la bondad moral y a poner menos atención en otros intereses y relaciones sociales. Les lleva a «desacreditar todas las ventajas temporales de la bondad, todos los beneficios naturales de la virtud, y a declarar, magnificando la felicidad contraria de un estado vicioso, “que si no fuera por la recompensa futura o el miedo al castigo futuro, ellos se despojarían inmediatamente de toda bondad y, libremente, se permitirían ser los más inmorales y disolutos”»<sup>42</sup>. Sin embargo, estima que traer a consideración los premios y castigos futuros es importante, y hasta necesario, para los momentos de debilidad y tentación, o cuando la vida moral del sujeto aun no ha adquirido un desarrollo suficiente: «Pero si la religión, interponiéndose, produce una creencia de que las malas pasiones de esta clase, no menos que sus consecuentes acciones, son objetos de la animadversión de una Deidad, es cierto que tal creencia debe resultar un remedio oportuno contra el vicio y ser ventajosa para la virtud de una manera particular. Porque debe suponerse que una creencia de este tipo tiende considerablemente a calmar el alma y, a disponer o preparar a la persona a una mejor reposición de sí misma, y a una más estricta observancia de aquel principio

---

<sup>40</sup> Una presentación breve y clara de esta cuestión puede verse en ALVIRA, Rafael, “Sobre el ‘amor puro’”, en *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, pp. 85-95. Para un estudio más amplio, ver ELTON BULNES, María, *Amor y reflexión: la teoría del Amor Puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, Eunsa, Pamplona, 1989. Por lo demás, es fácil adivinar por quién tomaría partido Shaftesbury, que se refiere al segundo como «the pious, worthy, and ingenious Abbe Fénelon, now Archbishop of Cambray» (*Char.* II, 214).

<sup>41</sup> «It may be considered withal, that *in this religious sort of discipline*, the principle of self-love, which is naturally so prevailing in us, being no way moderated or restrained, but rather improved and made stronger every day by the exercise of the passions in a subject of more extended self-interest, there may be reason to apprehend lest the temper of this kind should extend itself in general through all the parts of life. For if the habit be such as to occasion, in every particular, a stricter attention to self good and private interest, it must insensibly diminish the affections towards public good or the interest of society, and introduce a certain narrowness of spirit, which (as some pretend) is peculiarly observable in the devout persons and zealots of almost every religious persuasion» (*Char.* I, 268-269. Cursiva nuestra).

<sup>42</sup> *Char.*, I, 275.

bueno y virtuoso, que sólo necesita que le preste su atención para comprometerse totalmente en su bando e interés»<sup>43</sup>.

Adviértase que, para Shaftesbury, que la vida moral sea impulsada por la bondad de la virtud misma, debe ser la aspiración de todo hombre, mientras que el recurso al premio de la virtud o al castigo del vicio han de quedar reservados a situaciones provisionales de cierta ceguera, anticipando en cierto sentido recientes teorías que proponen “estrategias de racionalidad imperfecta”<sup>44</sup>: «A esto (...) debiéramos aspirar todos, así como esforzarnos para que nuestra motivación sea la excelencia del objeto, no la recompensa o el castigo; pero cuando, por la corrupción de nuestra naturaleza, el primero de estos motivos lo encontremos insuficiente para excitar a la virtud, el segundo deberá traerse en su ayuda y no ser devaluado o descuidado bajo ningún concepto»<sup>45</sup>.

La reivindicación de Shaftesbury de una ética con fundamentos propios, no quiere implicar una total separación de la religión, sino principalmente la omisión de premios y castigos en el discurso moral. Se trata más bien de evitar una suerte de legalismo heterónomo y de que la moral descansa sobre un amor desinteresado: «Nuestra tarea con respecto a nosotros mismos es hacernos libres, conforme a aquella ley perfecta de la libertad... Estamos hechos para contemplar y amar a Dios completamente y con un Amor libre y voluntario»<sup>46</sup>. En cambio sí comporta una preeminencia cronológica de la ética sobre la religión en el desarrollo moral de la persona, pues Shaftesbury arguye que el sentido moral de lo que está bien y lo que está mal se desarrolla antes («*arising from his childhood slowly and gradually to several degrees of reason and reflection*») que una asentada concepción de la existencia de Dios («*those speculations or more refined sort of reflections, about the subjects of God's existence*») <sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> *Char.* I, 270. Cfr. también *Char.* I, 273.

<sup>44</sup> Cfr. ELSTER, Jon, *Ulysses and the sirens, Studies in Rationality and irrationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979 (traducción española en F.C.E., México, 1989).

<sup>45</sup> *Char.* II, 56. Sin embargo, para autores como Leibniz, tal aspiración a la pureza moral, sólo está al alcance de unos pocos (la misma tesis será sostenida por John Brown, unos de los primeros comentadores de Shaftesbury, en su *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, London, 1752). Recordemos que Leibniz recibió del propio Shaftesbury una copia de las *Characteristics* en 1712, y reconoció su pensamiento, en lo que se refiere a la virtud y la felicidad, como cercano al suyo. De hecho, lamentó no haber leído *The Moralists* (1709) antes de que él escribiera su *Teodicea* (1710), pues le habría sacado provecho tomando prestado de sus excelentes pasajes (cfr. MCNAUGHTON, David, Introducción a *Characteristics*, o. c., p. v; cfr. también, FOWLER, Thomas, o. c., pp. 137-138; SCOTT, W. R., o. c., pp. 170-1). En cualquier caso, la obra de Shaftesbury puede verse como un anticipo del optimismo leibniziano y de su doctrina de la armonía preestablecida, como podrá verse en seguida.

<sup>46</sup> «Our Business within ourselves, is to set our selves Free, according to that perfect Law of Liberty. . . we are made to contemplate and love God intirely, and with a free and voluntary Love» (*Several Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, o. c., p. 12). «The highest principle, which is the Love of God, is best attained not by dark Speculations and Monkish Philosophy, but by moral Practice, and Love of Mankind, and a Study of their Interests. . . (El principio más alto, que es el Amor de Dios, es mejor alcanzado, no por medio de oscuras especulaciones y una filosofía monacal, sino por la práctica moral, y el amor a la humanidad, y un estudio de sus intereses...)» (*Ibid.*, p. 8). En estos textos no puede dejar de verse una reminiscencia del agustiniano “ama y haz lo que quieras”.

<sup>47</sup> *Char.* I, 266.

Si los platónicos de Cambridge habían resistido todos los intentos de subordinar la razón moral tanto a la arbitraria ley del Estado (Hobbes), como a la arbitraria voluntad de un Dios absoluto (calvinismo), para basar la ética en los inmutables principios de lo correcto y lo incorrecto, descubiertos por la razón humana, Shaftesbury defenderá también un orden moral en la naturaleza de las cosas, arremetiendo con ironía contra el voluntarismo divino del propio Locke (no menos que contra su empirismo), por considerar que éste hace depender el bien y el mal de la voluntad divina. Dios sería libre de hacer cualquier cosa, incluso mala «porque si Él lo quiere, se hará buena; la virtud puede ser vicio y el vicio virtud a su vez, si le place. Y así ni lo recto ni lo incorrecto, ni la virtud ni el vicio, son nada en sí mismas; ni hay ningún rastro o idea de ellos impreso naturalmente en las mentes humanas. ¡La experiencia y nuestro catecismo nos enseñan todo!»<sup>48</sup>. Pero la fundamentación de Shaftesbury tendrá unas bases distintas a las de los platónicos de Cambridge.

### 3. LA IDENTIFICACIÓN ENTRE ÉTICA Y ESTÉTICA

Según Cassirer, «Shaftesbury es el primer gran esteta que produjo Inglaterra»<sup>49</sup>, y en su filosofía «la estética ocupa la posición central de la composición total de su pensamiento»<sup>50</sup>. Sin embargo, esta afirmación debe ser matizada, pues ha tendido a exponerse la estética de Shaftesbury, de manera retrospectiva, tal y como los elementos estéticos de su pensamiento fueron interpretados posteriormente. De hecho se ha querido presentar a Shaftesbury como el padre de la estética moderna<sup>51</sup>. Para decirlo de un modo directo, Shaftesbury *no* es un esteticista. La tendencia de la modernidad consistirá en hacer del arte una esfera tan autónoma y desvinculada de las demás dimensiones de la vida humana (señaladamente la moral), que elimina de él todo elemento verdaderamente cognoscitivo. Como ha escrito Gadamer, «desde el momento en que lo que acuña al concepto de arte es la oposición entre realidad y apariencia, queda roto aquel marco abarcante que constituía la naturaleza. El arte se convierte en un punto de vista propio y

---

<sup>48</sup> *The Life, Unpublished Letters...*, o. c., p. 404. Aunque en lo sustancial, la crítica de Shaftesbury a Locke nos parece acertada, en su descargo no obstante, hay que decir aquí que para Locke las leyes divinas son eternas e inmutables.

<sup>49</sup> CASSIRER, Ernst, *The Platonic Renaissance in England*, translated by James P. Pettegrove, Austin: University of Texas Press, 1953, p. 166.

<sup>50</sup> CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton: Princeton University Press, 1951, p. 152. Para un análisis de las ideas estéticas de Shaftesbury, además de la bibliografía adelantada en la nota 5, ver especialmente el estudio introductorio realizado por Arregui, Jorge V. y Arnau, Pablo en *Los Moralistas*, o. c., pp. 9-84 y la bibliografía allí apuntada.

<sup>51</sup> La tesis de Arregui y Arnau es que Shaftesbury «no es tanto el “padre” de la modernidad cuanto su primer gran crítico» (o. c., p. 12). Justifican más pormenorizadamente esta tesis en su artículo “Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics”, *The British Journal of Aesthetics*, 34 (1994), pp. 350-362.

funda una pretensión de dominio propia y autónoma»<sup>52</sup>. Cuando Shaftesbury habla de la intuición de la belleza, «no simplemente como una situación pasiva del alma sino como el tipo de actividad más pura, la actividad peculiar del alma»<sup>53</sup>, no debe entenderse tal actividad como algo subjetivo y arbitrario. Como se nos está mostrando, la posición de Shaftesbury está más cerca de una concepción teleológica del mundo y la naturaleza, que encuentra un orden moral en la naturaleza de las cosas, que de la concepción individualista y mecanicista que va abriéndose paso en la modernidad de la mano de Hobbes.

Dicho en otros términos, al destacar la importancia que tiene la estética en la concepción global de Shaftesbury, se corre el riesgo de acentuar esa posición en la línea de un “sensacionismo subjetivista”, que desvincule belleza y realidad, y asiente la primera en un mero ‘gustar’ interno al sujeto, sea éste empírico o trascendental. Cuando entiende que la tarea moral de cada hombre consiste en esculpir su propia alma como si de una obra de arte se tratara<sup>54</sup>, no está defendiendo el modelo del artista amoral. En todo caso, cabría más bien considerarle como un neo-platónico que sostiene la identidad del bien, la verdad y la belleza<sup>55</sup>. Shaftesbury parte de la convicción de que la bondad moral es una especie de belleza, una armonía<sup>56</sup>, proporción o belleza del alma, conectando y hasta identificando el bien y la belleza:

«La mente, que es un espectador u oyente de otras mentes, no puede estar sin que su ojo y su oído discernan proporción, distingan sonido y registren cada sentimiento o pensamiento que se les ponga delante. No puede dejar que nada escape a su censura. Siente lo suave y lo áspero, lo agradable y lo desagradable, en las afecciones, encontrando lo que es vil y lo que es puro, lo armonioso y lo disonante, tan real y verdaderamente aquí como en las cadencias musicales o en las formas o representaciones ex-

---

<sup>52</sup> *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 122. Según esto, una obra se hace patente como ‘obra de arte pura’, «en cuanto que se abstrae de todo cuanto constituye la raíz de una obra como su contexto original vital, de toda función religiosa o profana en la que pueda haber estado y tenido su significado» (*Ib.*, p. 125). Sin embargo el interés de Shaftesbury será más bien el de una creación de belleza conforme a la armonía presente en todo sistema, sea éste particular o el cosmos universal.

<sup>53</sup> CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, o. c., p. 326. Cassirer considera que la contribución más importante de Shaftesbury a la estética es el principio del “placer desinteresado”, que deriva de la distinción de la belleza y su placer. Su rechazo a la inclusión de las satisfacciones intelectuales o artísticas bajo el término placer para situarlas en el mismo plano que las satisfacciones de la sensualidad, está en consonancia con su estimación del placer como un bien relativo: «O todo placer es bueno o sólo algunos. Si lo son todos, entonces toda clase de sensualidad debe ser preciosa y deseable. Si sólo algunos, entonces tenemos que buscar de qué clase, y descubrir, si podemos, qué distingue un placer de otro, qué hace indiferente, despreciable o indigno a uno, estimable y valioso a otro» (*Char.* II, 31). Para la polémica sobre un hedonismo o anti-hedonismo en Shaftesbury, ver *infra*.

<sup>54</sup> Se referirá al ser humano como «el arquitecto de su propia vida y fortuna» (*Char.* II, 144).

<sup>55</sup> «La belleza más natural en el mundo es la honestidad y la verdad moral. Porque toda belleza es verdad» (*Char.* I, 94).

<sup>56</sup> Llega a comparar esa armonía interna con la de un instrumento musical (cfr. *Char.* I, 290-291).

ternas de las cosas sensibles. Y no puede contener su admiración y éxtasis, su aversión y desprecio, más en lo que se refiere a un objeto que al otro»<sup>57</sup>.

Lleva a cabo, por tanto, una fuerte asimilación de lo moral al sentido ‘estético’ (la belleza de la virtud y la fealdad del vicio) que estará también presente en Hutcheson y el propio Hume<sup>58</sup>. A diferencia de Hutcheson —como veremos en el próximo capítulo—, Shaftesbury no distingue entre el sentido estético y el moral. Trata a ambos como uno solo, diferenciando sólo sus objetos: «La virtud tiene el mismo patrón estable [*fixed standard*]... los mismos números, armonía y proporción»<sup>59</sup> que encontramos en el arte. Dicha armonía y belleza tiene su fundamento último —y esto resulta para nosotros de especial interés— en un orden universal, en una adecuada relación entre las partes y su todo. Lo mismo en la belleza de una obra de arte que en la moralidad de las acciones humanas. Como ha señalado Grean, en Shaftesbury «la belleza se funda en la armonía y proporción tanto en la relación de las partes al todo como, en un contexto más amplio, en la relación de un todo a otros conjuntos. Así también una acción es moral si es armoniosa y proporcionada en relación al conjunto mayor de acciones del cual es una parte. La armonía en la esfera moral es expresada como la tendencia a promover el bienestar general, y la armonía en la esfera estética no está menos subordinada al bien público»<sup>60</sup>. En este sentido, Shaftesbury dirá: «Así, la belleza y la verdad están naturalmente unidas a la noción de utilidad y conveniencia»<sup>61</sup>. Los razonamientos de este tipo, subordinando las partes al todo, como los medios al fin, muy en la línea de Cumberland, son los que aproximan a Shaftesbury a criterios muy cercanos al consecuencialismo. Por ello, en lo que sigue, deberemos retener esa analogía entre el arte y la moral por la armonía de las partes en función del todo. Pero para comprender mejor su concepción ética necesitamos abordar su comprensión del concepto de “naturaleza”.

---

<sup>57</sup> *Char.* I, 251. Esta identificación entre lo bello y lo bueno, entre el juicio estético y el juicio moral, está continuamente presente en su obra. Cfr., por ejemplo, *Char.* I, 90-94, 136, 181, 216-218, 227-228, 260, 296; II, 268.

<sup>58</sup> Hume se referirá explícitamente a Shaftesbury al estimar que «nuestros investigadores modernos, aunque también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la fealdad del vicio, han intentado, por lo común, explicar estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones derivadas de los más abstractos principios del entendimiento» (*Enquiry concerning the Principles of Morals*, § 134. De aquí en adelante citaremos esta obra de Hume con las iniciales *EM*, junto al parágrafo por la edición de L. A. SELBY-BIGGE, revisada por P. H. NIDDITCH, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, Clarendon Press, 1975. Salvo indicación expresa en contrario tomamos la traducción de la versión castellana de Carlos Mellizo, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1993).

<sup>59</sup> *Char.* I, 227. Para el estudio de esta analogía entre el arte y la moral, lo estético y lo ético, pueden verse, además de lo ya citado en notas 5 y 50, FOWLER, Thomas, *o. c.*, pp. 72-102; GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, pp. 275-292.

<sup>60</sup> GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, p. 278.

<sup>61</sup> *Char.* II, 267.

4. LA IDENTIFICACIÓN ENTRE “NATURAL” Y “BUENO”: LAS AFECCIONES<sup>62</sup>

A diferencia de otros de sus contemporáneos, como el propio Cumberland, la admiración de Shaftesbury por el orden del universo físico, no tiene tanto un interés científico como estético. Va a contemplar el mundo más como un organismo, como algo vivo e inteligente, que como una máquina. Los empiristas baconianos desearon alcanzar la estructura de la naturaleza para controlarla. Frente a ellos, para Shaftesbury la estructura última de la naturaleza no se comprende mediante la Nueva Ciencia. Ello sólo es posible mediante un acto de “simpatía” (de sentir con)<sup>63</sup>, es decir, mediante un noble “entusiasmo” (una especie de *eros* platónico) que, a través de la belleza, descubre la presencia divina en la naturaleza. Pero, ¿qué entiende entonces por “naturaleza”?

Los términos “naturaleza” y “natural” aparecen con frecuencia en sus escritos. Grean ha distinguido hasta diez sentidos diversos<sup>64</sup>. Unas veces se refiere (1) al carácter permanente de una cosa, a pesar de sus cambios, es decir, su estructura intrínseca y objetiva (básicamente, el concepto aristotélico); en relación con este sentido, en otras ocasiones, “natural” (2) designa aquello con lo que ciertas criaturas vivientes han nacido (como haciendo referencia a sus instintos), o bien (3) lo que se desarrolla normal o necesariamente en el hombre (por ejemplo, la amistad). También puede significar (4) lo que llega a ser asumido o desarrollado por hábito y llega a ser costumbre; (5) el estado sano de cualquier criatura; (6) como opuesto a artificial y, como tal, llegando a ser asociado con lo espontáneo; (7) en moral, puede ser lo objetivamente válido; (8) como sinónimo de lo racional, en el sentido de que las verdades naturales son adquiridas por la razón (hay ciertas verdades claramente evidentes que radican en la eterna e inmutable naturaleza de las cosas); (9) la naturaleza como el universo creado y sus leyes; (10) lo ideal o lo bueno (p. e., para referirse a las afecciones).

---

<sup>62</sup> Preferimos traducir así de literalmente el término *affections* cuando es empleado por Shaftesbury, ya que traducirlo, por ejemplo, como ‘sentimientos’, ‘pasiones’ o ‘emociones’, no parece muy adecuado si tenemos en cuenta que ya emplea los términos *sentiments, feelings, passions* o *emotions*. También sería válido traducirlo como ‘afectos’. A veces emplea el término *affection* como sinónimo de *passion*: «Whatsoever therefore is done or acted by any animal as such, is done only through some *affection* or *passion*, as of fear, love, or hatred moving him» (*Char. I*, 285. Cursiva nuestra). (Por tanto, todo lo que es hecho o actuado por un animal en cuanto tal, es hecho únicamente moviéndole alguna *afección* o *pasión*, como el miedo, el amor, o el odio).

<sup>63</sup> «*To sympathize, what is it? —To feel together, or be united in one sense or feeling. —The fibres of the plant sympathize, the members of the animal sympathize, and do not the heavenly bodies sympathize? Why not? —Because we are not conscious of this feeling. —No more are we conscious of the feeling or sympathizing of the plant; neither can we be conscious of any other in the world besides that of our own. If, however, it be true that these others sympathize, then the world and the heavenly bodies (more united and more harmoniously conspiring together than either the plant or animal body) must also sympathize. If there be a sympathizing of the whole, there is one perception, one intelligence of the whole. If that, then all things are perceived by that intelligence. If so, then there is one all-knowing and all-intelligent nature.*» (*The Life, Unpublished Letters...*, pp. 17-8). Cfr. *infra*, nota 138.

<sup>64</sup> Cfr., *Shaftesbury’s philosophy...*, pp. 52-54.

Este último sentido, que para Grean es el más fundamental en Shaftesbury, denotaría una concepción teleológica de la naturaleza, y aplicado a una criatura significa el estado maduro o de salud en que la criatura alcanza sus verdaderos fines, sus características y más altas finalidades. Aunque algunas veces “lo natural”, “lo bueno”, tenga el sentido de “lo normal”, “la media”, en tanto que lo real y lo ideal no coinciden siempre —especialmente en el hombre—, cuando lo hacen, existe propiamente el estado *natural*.

Las reglas de conducta se aprenden mejor de la Naturaleza, «más allá de la cual no hay medida o regla de las cosas»<sup>65</sup>, que mediante los prejuicios de una educación viciosa<sup>66</sup>. La naturaleza proporciona una economía fija e invariable, y si es quebrantado cualquier elemento de ésta, la criatura se vuelve “despreciable e innatural”<sup>67</sup>. Lo natural para cada criatura es aquello que contribuye a su perfección y felicidad. Por tanto, apunta Grean, «la persona sensible no intenta cambiar la naturaleza conforme a sus deseos sino más bien acomoda sus deseos a la Naturaleza, aunque para Shaftesbury esto no signifique meramente una conformidad con la naturaleza externa, sino una conformidad con la esencia íntima de la realidad»<sup>68</sup>.

De este modo, lo natural es bueno y, por tanto, las *afecciones naturales* («como las fundadas en el amor, la complacencia, la buena voluntad, y en una simpatía con el género o la especie»<sup>69</sup>) también serán buenas. Shaftesbury dirá que una criatura es buena cuando lo son sus *afecciones*, y éstas son buenas cuando son *naturales*: «puesto que una criatura es estimada buena o mala, natural o innatural [*unnatural*], meramente por la afección, nuestra tarea será examinar cuáles son las afecciones buenas y naturales, y cuáles las malas e innaturales»<sup>70</sup>. Las afecciones naturales son buenas *porque* contribuyen al desarrollo de la naturaleza propia de cada especie. De hecho, cuando no lo hacen, se puede decir que dejan de ser *naturales* y por tanto buenas. Veamos esto más despacio porque será de gran relevancia para lo que más nos atañe aquí. Shaftesbury distingue tres tipos de afecciones<sup>71</sup>:

---

<sup>65</sup> *Char.* I, 325.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibíd.*

<sup>67</sup> «There is certainly an assignment and distribution; that each economy or part so distributed is in itself uniform, fixed, and invariable; and that if anything in the creature be accidentally impaired, if anything in the inward form, the disposition, temper or affections, be contrary or unsuitable to the distinct economy or part, the creature is *wretched and unnatural*» (*Char.* II, 293. Cursiva nuestra).

<sup>68</sup> GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, p. 56.

<sup>69</sup> *Char.* I, 293.

<sup>70</sup> *Char.* I, 247. Advirtamos que esta bondad no es todavía una bondad *moral*, y por eso la refiere Shaftesbury a toda criatura sensible. Así distinguirá la “mera bondad”, de la virtud o mérito, cuando proponga que «pasemos de lo que se estima como mera bondad, y está al alcance y capacidad de toda criatura sensible, a lo que se llama virtud o mérito, y sólo está al alcance del hombre» (*Char.* I, 251).

<sup>71</sup> Cfr. *Char.* I, 286. En el Libro I de la *Inquiry* suele distinguir meramente entre afecciones naturales y no naturales. Es en el Libro II —donde va a ocuparse específicamente de la “obligación a la virtud”—, donde lleva a cabo esta distinción de tres tipos de afecciones o pasiones que “gobiernan al animal”. Esta inclusión de un nuevo tipo de afecciones (las *privadas*) va a ser significativa.

1. Las *afecciones naturales* [*natural affections*], que conducen al bien común [*good of the public*]. Por eso también las llama *public affections*.

2. Las *afecciones propias* o hacia sí mismo [*self affections*], que conducen solamente al bien privado.

3. Las que no son de ninguna de las anteriores, no tienden a ningún bien, ni público ni privado, sino de manera contraria a ellos, y que pueden por tanto ser llamadas, con razón, *afecciones innaturales* [*unnatural affections*]<sup>72</sup>.

Parece inmediato preguntarse lo siguiente: Si las afecciones del primer grupo son denominadas ‘naturales’ y las del tercero ‘innaturales’, ¿de qué tipo son las del segundo grupo? La cuestión es más interesante de lo que parece. Shaftesbury hace notar que, si las del tercer grupo son completamente viciosas, las otras dos —según su grado— pueden ser tanto viciosas como virtuosas. E implícitamente reconoce que la forma más probable de desequilibrio o corrupción de las afecciones puede venir, o bien porque una afección hacia el bien de la especie sea demasiado débil, o bien porque una tendencia hacia el propio interés sea demasiado fuerte<sup>73</sup>, pues impediría cualquier acto de generosidad. Sin embargo, como vamos a ver, admite que lo contrario también es posible.

En primer lugar, «la afección natural puede, en casos particulares, ser excesiva y en un grado innatural», aunque «pueda parecer riguroso llamar innatural y viciosa a lo que es meramente un extremo de alguna afección natural y benéfica». Pero es lo que sucede cuando un celo excesivo por un hijo puede perjudicar a la propia madre (o padre) —al despreocuparse excesivamente de uno mismo— y, consecuentemente, al hijo. Una pasión o afección natural a favor de la especie, cuando es demasiado grande, es fácil que termine perjudicando al bien común, porque «una criatura poseída de tal inmoderado grado de pasión, necesariamente concederá demasiado a esa, y demasiado poco a las demás del mismo carácter, e igualmente naturales y útiles para su fin. Y esto debe ser necesariamente ocasión de parcialidad e injusticia, siguiéndose seriamente sólo un deber o interés natural [*duty or natural part*], y descuidándose otros intereses o deberes, que debieran acompañarlo y tal vez tomar su lugar y preferirse»<sup>74</sup>.

Por otro lado, «la afección privada puede ser demasiado débil»<sup>75</sup>, como cuando una criatura es descuidada de sí e insensible al peligro y no posee el grado de pasión suficiente para preservarse, mantenerse o defenderse. Esta situación es igualmente viciosa porque la preocupación por la totalidad de la naturaleza debe llevarle a preocuparse también de sí mismo, igual que en un animal el cuidado de la totalidad de su ser necesi-

---

<sup>72</sup> Un estudio de los tres tipos de afecciones puede verse en GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, C. VIII, pp. 226-259.

<sup>73</sup> «Tal vez pueda parecer extraño, hablar de afecciones naturales demasiado fuertes o afecciones propias demasiado débiles» (*Char. I*, 286).

<sup>74</sup> *Ibíd.* Vendría a ser la falta de una “adecuada visión de conjunto”.

<sup>75</sup> *Char. I*, 287.

ta del cumplimiento de la función de cada miembro<sup>76</sup>. «Y así, las afecciones hacia el bien privado se hacen necesarias y esenciales para la bondad. Porque, aunque ninguna criatura pueda ser llamada buena o virtuosa meramente por poseer estas afecciones, sin embargo, puesto que *es imposible que el bien público o del sistema pueda ser preservado sin ellas* [las *self affections*], se sigue que una criatura que carezca verdaderamente de las mismas, está en realidad careciendo de algún grado de bondad y rectitud natural y, por lo tanto, puede ser considerada viciosa e imperfecta»<sup>77</sup>. Ahora puede verse por qué Shaftesbury reserva la denominación de “naturales” para las afecciones públicas: porque las privadas lo son en la medida en que son necesarias para el bien público o de la especie. Natural se identifica con estar al servicio del todo. Las afecciones del primer tipo lo estarían de suyo, directamente, mientras que las del segundo, indirectamente.

De este modo, se puede deducir que, como ha señalado Trianosky<sup>78</sup>, para Shaftesbury, una afección es natural si y sólo si *su operación tiende a aumentar* el bien de la especie. Por consiguiente, las *self affections* serán *naturales* (y por tanto *buenas*) cuando producen unas determinadas *consecuencias*, a saber, un incremento de bien general o de la especie. Estamos aquí rozando ya el problema de la obligación moral. Pero antes de abordarlo necesitamos detenernos más despacio en la doctrina shaftesburiana del *moral sense* y el concepto de virtud, que serán tratados en el próximo epígrafe.

De momento, de lo dicho hasta aquí, podemos concluir que en la naturaleza humana existen dos afectos como fuentes posibles —y válidas— de nuestras acciones (uno “altruista” y otro, podríamos decir, “egoísta”). La tarea moral del hombre consistiría en mantener ese equilibrio entre ellos, pues una ordenada preocupación por el propio interés es natural y, en su justa proporción, tenderá a coincidir con el interés público. Lo que trata de demostrar es que la preocupación por el propio interés y la que se ocupa del interés público son inseparables. Con ello quiere enfrentarse a quienes consideran que seguir los sentimientos hacia la especie o naturaleza común (sentimientos que Shaftesbury considera naturales<sup>79</sup>, como hemos visto) contradice muchas veces el interés privado, por lo que sería aconsejable obviarlos y actuar contra ellos. De acuerdo con ese razonamiento a favor del interés propio, cualquier acción que mirara al interés de otros, al interés de la sociedad, debería ser evitada en la medida en que ese obrar por el interés público podría repercutir contra uno mismo, es decir, no ser un bien para el agente. Contra esto, Shaftesbury afirmará

---

<sup>76</sup> El ejemplo que utiliza Shaftesbury es el siguiente: Si un ojo, por no “pensar” suficientemente en sí mismo, dejara de cerrarse espontáneamente cuando es necesario para su preservación, sería difícil de proteger por otros medios; y esto, en definitiva, sería perjudicial para el cuerpo.

<sup>77</sup> *Char. I*, 288. *Cursiva nuestra*.

<sup>78</sup> Cfr. TRIANOSKY, Gregory, “On the Obligation to Be Virtuous: Shaftesbury and the Question, Why Be Moral?” en *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978), pp. 291-3.

<sup>79</sup> «Esta afección de una criatura hacia el bien de su especie o naturaleza común es para él tan propio y natural como lo es a cualquier órgano, parte o miembro de un cuerpo animal, o un simple vegetal, seguir su conocido curso y senda normal de crecimiento» (*Char. I*, 280-1). Compárese con el texto de Cumberland citado en nota 126 del capítulo III.

«Que aquello que los hombres representan como un orden y constitución perversos en el universo —que obrando con rectitud moral aparece la desgracia y, con depravación, el bien y la ventaja de uno— es en la Naturaleza justo al revés. Que estar inclinado afectivamente hacia el interés público y hacia el propio no es sólo consistente sino inseparable; y que, por consiguiente, la rectitud moral o virtud debe constituir la ventaja —y el vicio, el daño y la desventaja— de cada uno»<sup>80</sup>.

Así, recuperando la clásica conexión entre virtud y felicidad, considerará que la virtud y el interés van juntos («la virtud es el bien, y el vicio el mal, de cada uno»<sup>81</sup>), de manera que un hombre contribuye a su propio interés, así como a su bien y felicidad y a los de la comunidad, en la medida en que es virtuoso.

### 5. EL “*MORAL SENSE*” Y LA VIRTUD

Shaftesbury, de acuerdo con la tradición clásica, estima que lo natural es bueno de suyo. Se trata, como hemos visto, de una bondad natural o “mera bondad”. Pero esto no constituye todavía la bondad *moral* porque «aunque nosotros podemos vulgarmente llamar vicioso a un mal caballo, sin embargo, nunca diremos de uno bueno, ni de cualquier mera bestia, de un idiota o de un imbécil, aunque sea muy buena su naturaleza, que él es digno de mérito o virtuoso»<sup>82</sup>. La mera bondad es posible para toda criatura sensible, pero la virtud o el mérito sólo es posible al hombre, que es capaz de formar ideas generales, y de reflexionar sobre su conducta. La racionalidad introduce la posibilidad de reflexión. La reflexión que a Shaftesbury le interesa no es tanto una reflexión sobre la propia conducta como sobre las afecciones que dan lugar a la conducta. Dicha reflexión origina una nueva afección:

«En una criatura capaz de formar nociones generales de las cosas, los objetos de sus afecciones no son sólo los seres externos que se le presentan a los sentidos, sino que las acciones mismas y las afecciones de piedad, benevolencia, gratitud, y sus contrarios, al ser traídos a la mente mediante reflexión, vienen a ser también sus objetos. De manera que, por medio de este sentido reflejo [*reflected sense*], surge otra especie de afección hacia aquellas otras afecciones ya sentidas, y que vienen a ser ahora objeto de un nuevo gustar o disgustar [*liking or dislike*]»<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> (*Char. I*, 282). Shaftesbury está aquí oponiéndose explícitamente a Hobbes, quien en su «extraordinaria hipótesis» estaría dando por supuesto «“que en el sistema de un género o especie, el interés de la naturaleza privada es directamente opuesto al de la naturaleza común, el interés de los particulares directamente opuesto al interés público en general” ¡Extraña constitución!» (*Ibid.*). Como puede verse, las críticas de Shaftesbury a Hobbes siguen una línea muy similar a las de Cumberland.

<sup>81</sup> *Char. I*, 338.

<sup>82</sup> *Char. I*, 252.

<sup>83</sup> *Char. I*, 251. Es habitual su uso de términos *sensitivos* para la aprobación moral. Cfr. también *infra*, nota 94.

Es lo que algunos autores han llamado “afecciones de segundo orden”<sup>84</sup>. Estas afecciones reflexivas permiten a los agentes racionales considerar positivamente lo que hay de natural y bueno en sus pasiones, y negativamente lo que hay de innatural y malo. Son también afecciones naturales, pero sus objetos intencionales son mentales o racionales (acciones pasadas, afecciones, rasgos del carácter, recuerdos de eventos, estados de la mente, etc.<sup>85</sup>), a diferencia de las afecciones naturales de “primer grado”, cuyos objetos son sensibles. Esta capacidad para una especie de sentimiento reflexivo constituye, pues, un ‘sentido moral natural’ («*natural moral sense*»<sup>86</sup>) que, aunque en diferentes grados, está presente en todos los hombres<sup>87</sup>, y que es necesario para que podamos hablar de virtud:

«Así que, si una criatura fuera generosa, amable, constante, compasiva, pero no pudiera *reflexionar* sobre lo que ella misma hace, o ve hacer a otros, así como advertir lo que es digno y honesto, y hacer que la advertencia o conocimiento del mérito y la honestidad sea un objeto de su afección, entonces no tendrá el carácter de *virtuosa*; porque así y no de otro modo, es capaz de tener un *sentido de lo correcto o incorrecto*, un sentimiento o juicio de lo que se hace por medio de una afección justa, adecuada y buena, o al contrario»<sup>88</sup>.

El debate sobre el carácter *innato* o no, de tal “*moral sense*”, no parecía inquietar especialmente a Shaftesbury. En aquella carta que citamos arriba, en la que argumentaba contra Locke, afirmará: «La cuestión no es cuándo entraron las *ideas* [morales], (...) sino si la constitución del hombre es tal que (...) más pronto o más tarde (no importa cuándo) la idea y el sentido del orden, de la administración y de un Dios, no surgirán en

---

<sup>84</sup> «Second-order affections» (DARWALL, Stephen L., *The British Moralists...*, p. 185), o «“second-order” natural affection» (TRIANOSKY, Gregory, o. c., p. 296).

<sup>85</sup> Cfr. *Char.* I, 304-5.

<sup>86</sup> *Char.* I, 262. Según parece se trata de la primera aparición de la expresión ‘sentido moral’, que después tomarán otros autores, sobre todo Hutcheson. El contexto del pasaje es la advertencia de que por la costumbre, o la vida disoluta, favorecida por el ateísmo, uno puede perder mucho (pero no todo) de su sentido moral natural. En realidad, es la única vez que Shaftesbury la emplea en el propio texto, aunque la incluyó también en alguna de las notas al margen (la edición de Andreu conserva las de la *Inquiry*). En todo caso, con el mismo significado la expresión que suele utilizar es “*sense of right and wrong*”.

<sup>87</sup> Entenderá que nadie está absolutamente corrompido y vicioso, y que aquel que ha perdido completamente el sentido de lo correcto o incorrecto es antinatural o deforme. Así, recoge un conocido dicho según el cual: «Es tan difícil encontrar un hombre completamente malo como completamente bueno» (*Char.* I, 257). Butler criticó la teoría de la virtud y de la obligación de Shaftesbury en el Prefacio de la segunda edición (1729) de sus *Sermons* (cfr. nota 29 del capítulo V), por no tener en cuenta —junto a los diversos apetitos, pasiones, afecciones, la benevolencia y el amor propio—, el principio soberano de la *conciencia* (o reflexión), que implantado por Dios, una vez reconocida la bondad del acto, no puede ser acallada por el placer de otras partes de nuestra naturaleza. Y así como el *moral sense* de Shaftesbury puede darse en los hombres en diferentes grados, Butler considera que la *conciencia* es uniforme en todos los hombres. Sin embargo, ambos señalan que ningún resultado placentero es suficiente para compensar los daños que surgen de una “conciencia” violada. Para la comparación con Butler, cfr. FOWLER, T., o. c., pp. 144-8.

<sup>88</sup> *Char.* I, p. 253. La cursiva es nuestra.

él infalible, inevitable y necesariamente»<sup>89</sup>. Podría decirse que el sentido de lo moral es algo más bien connatural que innato («*innato* es una palabra que [Locke] emplea pobremente; la palabra correcta, aunque menos usada, es *connatural*»<sup>90</sup>). Es la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto.

De este modo, la definición de *virtud* será: «la recta disposición o afección proporcionada de una criatura racional hacia los objetos morales de lo correcto e incorrecto»<sup>91</sup>. En otras palabras, la virtud es la posesión —consciente y reflexiva, gracias al ‘sentido moral’— de las afecciones naturales en la proporción adecuada. Ello permitirá “juzgar” rectamente acerca de las propias acciones y afecciones. Pero, como el *moral sense* es precisamente eso, un sentido, una afección —aunque sea reflexivo o de segundo orden—, ¿qué garantiza que tal “juicio emocional” aprobará lo que es natural y desaprobará lo que no lo es? En otras palabras, ¿cómo puede una afección ser criterio de objetividad moral? Por otro lado, ¿por qué ha de ser necesaria esa intervención *subsidiaria* de un ‘sentimiento reflejo’ para la posesión auténtica de virtud o mérito?

### 5.1. ‘Sentido moral’ y juicio verdadero

La primera pregunta apunta al problema de la relación en que se encuentran el sentimiento y la razón, y qué papel desempeña cada uno en la vida moral. En este sentido, Fowler estima que en Shaftesbury el papel de la razón no está suficientemente claro, pues, por un lado, «la función de la razón es subsidiaria a la de los sentimientos; el fin es invariablemente sugerido por el deseo; y la razón pergeña los medios para su cumplimiento»<sup>92</sup>. Sin embargo, admite que la razón evalúa, de alguna manera, lo adecuado de las afecciones, y aduce como ejemplo el párrafo que acabamos de destacar arriba. Por su parte, Grean piensa que Shaftesbury no está intentando enfatizar el sentimiento *a expensas* de la razón, sino que pretende demostrar el papel de las emociones como raíces de las acciones, reconociendo al mismo tiempo la importancia de un control emocional. El papel de la razón sería reflexionar sobre el proceso del juicio moral y la conducta, y revisar las propias afecciones<sup>93</sup>. La cuestión estaría más bien en que los juicios morales no son puramente racionales sino que incluyen «*a new trial or exercise of the heart*, un nuevo examen o ejercicio del corazón, que debe, o bien de modo correcto y sano, sentir afecto hacia lo que es justo y recto (y desafecto hacia lo contrario), o bien, de manera corrupta, sentir afecto hacia lo que es malo y desafecto hacia lo que es valio-

---

<sup>89</sup> *The Life, Unpublished Letters...*, p. 403. En otra carta —al general Stanhope— insistirá en la misma idea: «[La cuestión] no es si las mismas proposiciones filosóficas acerca de lo correcto e incorrecto son innatas, sino si lo es la pasión o afección hacia la sociedad» (*Ibid.*, p. 415).

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>91</sup> «just disposition or proportionable affection of a rational creature towards the moral objects of right and wrong» (*Char.* I, 258).

<sup>92</sup> Cfr. FOWLER, Thomas, *o. c.*, p. 80. Y en este sentido sería un claro anticipo de Hume.

<sup>93</sup> Cfr. GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, p. 324.

so y bueno»<sup>94</sup>. Pero el problema sigue pendiente: ¿cuándo aprueba (o desaprueba) el *co-razón* de modo correcto y sano, y cuándo de manera corrupta?

Darwall señala que, para explicar por qué Shaftesbury piensa que los agentes morales racionales aprobarán reflexivamente lo natural (y no lo innatural) es necesario explicar dos conexiones: las que se dan entre lo natural y lo bello, y entre lo bello y lo agradable<sup>95</sup> (pues, de este modo, quedaría garantizado que lo que agrada al sentido moral es lo natural). A la primera conexión ya hemos hecho alguna referencia en el epígrafe dedicado a la relación entre ética y estética. Vimos que el fundamento último de la belleza era la armonía de la naturaleza, que se expresaba de modo especial en la adecuada relación de las partes al todo. La naturalidad de una afección reside en su funcionar ordenadamente dentro del sistema del individuo, de la especie y del universo como un todo, y ese orden y funcionalidad forman parte de lo que es la belleza<sup>96</sup>. Así, «cuando las afecciones funcionan *naturalmente* manifiestan una adecuación funcional dentro de varios subsistemas de la naturaleza y dentro del sistema de la naturaleza como un todo. Y esta adecuación a sus propósitos naturales, en particular hacia el interés público, es bella en el mismo sentido que lo es la salud física»<sup>97</sup>.

Suponiendo, pues, que lo natural manifiesta una armonía y belleza por su forma y diseño, ¿qué asegura —segunda conexión— que su contemplación será agradable para cualquier ser racional? En concreto, ¿qué garantiza que la contemplación de la belleza moral producirá en los agentes racionales una aprobación “de segundo orden” por parte de las afecciones naturales mismas, es decir, por el *moral sense*? Pues podría ser el caso que el agrado o desagrado producidos no procedieran de los objetos mismos, especialmente, de las acciones. En este sentido, Shaftesbury afirma

«Si no hubiera en los actos morales ninguna amabilidad ni deformidad real, hay al menos una imaginaria de fuerza poderosa. Aunque tal vez debiera admitirse que la cosa misma no se da en la Naturaleza, habrá que conceder que la imaginación o fantasía de la misma procede de la sola Naturaleza. Y no hay nada que pueda superar tal pre-

---

<sup>94</sup> *Char.* I, 252. Cfr. también *Char.* I, 180. Tanto Hutcheson como Hume *tenderán* a emplear los términos “aprobar” y “desaprobar” en vez de “sentir afecto” y “sentir desafecto” (*affect* y *disaffect*).

<sup>95</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *The British Moralists...*, p. 185.

<sup>96</sup> «La belleza y la verdad están naturalmente unidas a la noción de utilidad y conveniencia, incluso en la aprehensión del artista ingenioso, del arquitecto, del escultor o del pintor» (*Char.* II, 267). Lo mismo puede decirse de la salud para el cuerpo. La salud natural es la proporción adecuada y el curso regular de las cosas en un organismo: «Es la belleza interior del cuerpo. Y cuando la armonía y las justas medidas del pulso, la circulación de los humores, y de los aires móviles o espíritus, se perturban o se pierden, se introduce la deformidad, y con ella, la calamidad y la ruina» (*Char.* II, 268).

<sup>97</sup> DARWALL, Stephen L., *The British Moralists...*, p. 186. Si se pregunta cómo puede percibirse de una manera inmediata —como el propio Shaftesbury afirma— la diferencia entre la armonía y el desorden, puesto que éstos sólo se revelan completamente mediante su conformidad al interés público y a la naturaleza como un todo, la respuesta de Shaftesbury va a ser la necesidad de un cultivo del gusto a través de un discurso crítico libre y público sobre el bien común, de una libre conversación donde nosotros «polish one another and rub off our corners and rouge sides by a sort of amicable collision» (*Char.* I, 46). Cfr. *Char.* I, 72, 125, 218; II, 271.

vención natural o predisposición de la mente a favor de esta distinción moral, excepto el artificio y un fuerte empeño»<sup>98</sup>.

Esta posible procedencia inmanente del juicio que lleva a cabo el ‘sentido moral’, abrirá la puerta al sentimentalismo moral empirista de Hutcheson y, sobre todo, de Hume<sup>99</sup>. Sin embargo, como advierte Darwall<sup>100</sup>, esta apelación de Shaftesbury a fuentes inmanentes tiene en él un sentido muy distinto, pues aunque el *moral sense* incluye indudablemente sentimiento, no es la pasiva recepción de sensaciones, sino que incluye el creativo poder constructivo de la razón. La forma y estructura manifestada por las afecciones naturales (como por toda la belleza natural del universo) evidencia el diseño de una mente creadora unificante, por lo que la contemplación de la belleza incluye una participación, una unión de “simpatía” con la inteligencia creadora que produjo la belleza contemplada<sup>101</sup>. Dicha participación es posible gracias, no tanto a la sensibilidad, cuanto a la razón<sup>102</sup>. Por lo tanto, por medio de lo que Shaftesbury denomina un “noble entusiasmo”<sup>103</sup>, se alcanza un verdadero sentimiento de la presencia divina y una identificación con la esencia más íntima de las cosas. «Y así, la perfección y excelencia de la virtud tiene que ser debida a la creencia en un Dios»<sup>104</sup>. A la luz de estas consideraciones debe ser leído el siguiente texto y cotejarse con el otro que hemos destacado más arriba:

« ¿Hay entonces una belleza natural en las figuras y no tan natural en las acciones? Tan pronto como el ojo se abre a las figuras y el oído a los sonidos, al punto resulta la belleza, y la gracia y la armonía son captadas y reconocidas. Tan pronto como son vistas las acciones y discernidas las afecciones y pasiones humanas (y la mayoría de ellas se discernen tan pronto son sentidas) al momento un ojo interior ve lo hermoso y lo bien formado, lo agradable y admirable, y lo distingue de lo deforme, lo feo, lo odioso

---

<sup>98</sup> *Char.* I, 260.

<sup>99</sup> Puede ser interesante comparar el texto precedente con este famoso pasaje de Hume: «Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. (...) Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos» (*THN*, 468-9. Para los datos de la fuente, ver nota 40 en p. 101).

<sup>100</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *The British Moralists...*, p. 187-190.

<sup>101</sup> Aunque la ocasión de la experiencia agradable que produce la belleza sea la contemplación de un objeto creado —sea un edificio antiguo, sea el universo (cfr. *The Life, Unpublished Letters...*, p. 33)— lo que es verdaderamente admirado es la mente creadora que formó el objeto (Cfr. *Char.* II, 131-2).

<sup>102</sup> «Tampoco puede el hombre por medio del mismo sentido o parte animal concebir o disfrutar la belleza, sino que toda la belleza y el bien que disfruta lo hace de una manera más noble, y mediante la ayuda de lo que es más noble: su mente y razón» (*Char.* II, 143)

<sup>103</sup> *Char.* I, 39.

<sup>104</sup> *Char.* I, 280. Pues si no, «qué poco dispuesta debe estar a amar o admirar cualquier cosa como ordenada en el universo, una persona que piense que el universo mismo es un modelo de desorden, qué poco propensa a reverenciar o respetar cualquier particular y subordinada belleza de una parte, cuando incluso se piensa que el Todo mismo carece de perfección y es sólo una vasta e infinita deformidad» (*Char.* I, 276).

y lo despreciable. ¿Cómo es posible entonces no reconocer “que como estas distinciones tienen su fundamento en la Naturaleza, el discernimiento mismo es natural y procede de la sola Naturaleza”?»<sup>105</sup>.

## 5.2. El ‘sentido moral’ y el mérito de la virtud

Lo anterior aclararía la relación entre el *moral sense* y la verdad moral (por qué la aprobación *moral* de un observador racional está referida a lo que es natural). Abordamos ahora la segunda pregunta que nos planteamos arriba: ¿por qué no es suficiente la afección natural (de primer orden) para poder hablar de mérito moral y, por consiguiente, de *virtud* en sentido estricto? ¿Por qué un agente necesita tener y aplicar esta afección *de segundo orden* para ser moralmente virtuoso?

Se pueden encontrar dos razones por las cuales Shaftesbury sostiene la necesidad del ‘sentido moral’ para la virtud. La primera está relacionada con la distinción entre errores del juicio a causa de una percepción equivocada, y errores que pueden, y por tanto deben, ser corregidos por el agente. En el primer caso, el defecto no puede ser atribuido al agente, sino a sus órganos sensoriales: «Cualquier debilidad o imperfección en los sentidos, tampoco puede ser la ocasión de injusticia e incorrección (...); que puesto que su fallo no es en su parte principal o dirigente, [ese hombre] no puede ser estimado como inicuo o injusto»<sup>106</sup>. Un error de percepción (“errores de hecho”) no puede llevar al mal moral y a destruir un buen carácter, sino sólo repetidos errores en la asignación o aplicación de las afecciones (“errores de derecho”) <sup>107</sup>.

La segunda razón por la que el mérito genuino requiere ‘sentido moral’ se deriva de su idea de que el fundamento último de la belleza es la mente que produce esa belleza. Las afecciones naturales son bellas, pero si ellas no son de ninguna manera regula-

---

<sup>105</sup> *Char.* II, 137. Hutcheson y Hume aludirán, de una manera muy similar, a la fáctica *constitución de nuestra naturaleza*.

<sup>106</sup> *Char.* I, 253. Shaftesbury hablará, por influencia indudable de Epicteto, de un “principio de regulación”, o “dirigente”, o “de gobierno”, que posibilite al agente su autogobierno y, por tanto, la autoría de su propia vida moral. Este aspecto de su pensamiento puede verse especialmente en el *Soliloquy, or Advice to an Author* y en el *Philosophical Regimen*. El “*moral sense*” mismo no es la capacidad de autogobierno, pero está implicado directamente en ella. Para un esclarecimiento de esta cuestión puede verse DARWALL, S., *The British Moralists...*, pp. 191-2 y 197-205.

<sup>107</sup> *Char.* I, 254-5. Las afecciones naturales de primer grado, por depender directamente de los sentidos corporales —que pueden estar en mal estado—, pueden equivocar al agente, pero sin que haya culpa moral ni vicio. En cambio, «cuando, a través de la superstición o de una mala costumbre, vengan errores muy graves en la asignación o aplicación de la afección; cuando los errores sean por su naturaleza tan graves, o tan complicados y frecuentes, que una criatura no pueda vivir bien en un estado natural, ni con las debidas afecciones compatibles con la sociedad humana y la vida civil; entonces se pierde el carácter de la virtud» (*Ibid.*). Y es que, para Shaftesbury, la tendencia a distinguir entre la belleza y la fealdad moral forma parte de la constitución humana de modo que sólo es posible debilitarla con grandes y prolongados esfuerzos, y «ninguna opinión especulativa, persuasión o creencia, puede destruirla directamente» (*Char.* I, 260).

das por el ‘sentido moral’ del agente, la mente a la cual esta belleza debe ser referida en última instancia no es la del agente, sino la que es inmanente a toda la naturaleza. Su belleza no sería diferente a la que podría tener un edificio antiguo o las acciones de un cuerpo sano. O somos los *autores* de nuestra belleza moral o ésta no tiene ningún mérito por nuestra parte. En el fondo es la razón anterior pero considerada, no con respecto al error, sino con respecto al “acierto” y belleza de la virtud. Si son debidos meramente a un cuerpo físico que está, o enfermo o sano, no hay culpa ni mérito moral<sup>108</sup>.

## 6. LA OBLIGACIÓN

Lo primero que hemos de advertir es que Shaftesbury es probablemente el primer moralista británico que pretende tratar la obligación moral evitando recurrir al concepto de *ley*, o a las relacionadas nociones de responsabilidad, castigo o culpa<sup>109</sup>. Mientras autores como Hobbes y Cumberland, entre otros, habían afrontado, aunque de formas bien distintas, una ‘naturalización’ de la obligación mediante una presentación *naturalista* de la *ley* natural, Shaftesbury querrá proporcionar la suya en términos *no legalistas*. Sin embargo, conservará la necesidad de justificar la obligación moral: por qué es razonable ser moral o qué motivos racionalmente concluyentes podemos encontrar para la moralidad.

La virtud consiste en la disposición de las inclinaciones y sentimientos hacia el bien de la especie humana, en cuyo *sistema* está incluido el individuo constituyendo una *parte*<sup>110</sup>. Actuar en beneficio de la sociedad es, pues, hacerlo en beneficio propio. Así, podrá decir Darwall que, aunque Shaftesbury no sea «un egoísta psicológico, es una especie de egoísta racional. La vida virtuosa es racional porque constituye el mayor interés del agente. Sin embargo mantiene que la vida virtuosa misma incluye ser motivada por otras consideraciones que el bien del agente (al menos, así concebidas). Incluye be-

---

<sup>108</sup> Los argumentos de Shaftesbury en este sentido reaparecerán en Hutcheson y Hume cuando ambos distingan la aprobación que suscitan los caracteres y motivos de los agentes racionales a causa de la utilidad de sus acciones, de la que suscita la utilidad de seres inanimados (animales o cosas).

<sup>109</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., *o. c.*, p. 193; FOWLER, Thomas, *o. c.*, p. 100. Según Fowler, ni siquiera utiliza la expresión *leyes de la naturaleza*, porque en Shaftesbury, a diferencia de Cumberland, Cudworth, o Clarke, el criterio es el gusto, el sentimiento, la aficción, más que el dictado de la *razón*. A pesar de ello, Fowler considera que «al hacer de las disposiciones y actos benevolentes el objeto específico de la aprobación moral [Shaftesbury] es en gran medida anticipado por Cumberland, cuya influencia sobre los moralistas subsiguientes ha sido quizá escasamente reconocida de modo suficiente».

<sup>110</sup> «To deserve the name of good or virtuous, a creature must have all his inclinations and affections, his dispositions of mind and temper, suitable, and agreeing with the good of the kind, or of that system in which he is included, and of which he constitutes a part» (*Char.* I, 280). Recordemos cómo expresaba Cumberland la *ley* de la naturaleza: «“The endeavour, to the utmost of our power, of promoting the common good of the whole system of rational agents, conduces, as far as in us lies, to the good of every part, in which our own happiness, as that of a part, is contain’d”» (*TLN*, introd., § IX, p. 16). Contrastar ambos textos muestra las similitudes, al tiempo que el énfasis de Shaftesbury en disponer adecuadamente las inclinaciones y aficciones hacia el bien del sistema.

neficiar a los otros por el bien *de ellos*. Aunque la justificación racional de la vida virtuosa, y por ende su obligación, depende de su ser lo mejor para el agente, una persona que en el calor de la decisión se cuestiona su obligación a la virtud es alguien que “razona demasiado”<sup>111</sup>. Es decir una cosa es la justificación racional de la bondad de una acción (su ser lo mejor para uno mismo) y otra las razones por las que uno actúa (el bien de la comunidad). El hombre honesto no deliberaría ni se guiaría por razones “prudenciales” de ventaja e interés propio, sino que actuaría siguiendo su “naturaleza”<sup>112</sup>.

El problema de la *obligación moral* —“*obligation to virtue*”— es abordado explícitamente por Shaftesbury en el Libro II de la *Investigación sobre la virtud o el mérito*, que comienza así: «Hemos considerado qué es la virtud y a quién pertenece el carácter virtuoso. Queda investigar qué *obligación* hay con respecto a la virtud, o qué razón hay para abrazarla»<sup>113</sup>. Aunque trata de mantener una continuidad con lo defendido hasta aquí, sin embargo, como se verá, podemos percibir una cierta ruptura, al menos aparentemente.

Para entender mejor cómo justifica la obligación moral, será necesario hacer unas precisiones en relación a su doctrina del ‘sentido moral’. Recordemos que el *moral sense* es una afección natural. Concretamente, una afección natural de segundo orden o reflexiva que se dirige, no a objetos sensibles, sino mentales, es decir, capaz de referirse tanto a otras afecciones como a acciones, para aprobarlas o desaprobarlas. Ahora bien, tal aprobación o desaprobación puede tener, como vamos a ver, dos raíces distintas.

Shaftesbury reconoce que toda criatura racional examina su interior, en virtud de su naturaleza racional, y de este modo se ve forzada a soportar la revisión de su propia mente y acciones<sup>114</sup>. Y «así como nada puede ser más doloroso que esta [introspección] para quien haya desechado la afección natural, del mismo modo nada puede ser más gratificante para quien la haya conservado con sinceridad»<sup>115</sup>. Ahora bien, en el primer

---

<sup>111</sup> DARWALL, Stephen L., *o. c.*, p. 194. De hecho creemos que su concepción moral más característica está más bien en la línea del logro del mejor yo que está dentro de cada uno de nosotros, como escultores de nuestra propia alma (cfr. *supra*, p. 30, la distinción de Le Senne yo empírico-yo ideal), posición que podría estar cercana incluso a la *autenticidad* propugnada por el existencialismo. Su seguidor James Arbuckle pudo ahondar en esta línea (cfr. nota 61, Cap. V). No obstante, como venimos diciendo, al abordar la cuestión de la justificación de la obligación moral parece adoptar otra línea de razonamiento.

<sup>112</sup> Cfr. *Char.* I, 86. Podría decirse que quien ya es virtuoso y tiene las afecciones naturales bien dispuestas (*good temper*) no necesita plantearse obligaciones de ningún género, pues sus acciones ya tienden al bien general de manera natural.

<sup>113</sup> *Char.* I, 280. La similitud, incluso textual, con el planteamiento que hará Hume es notoria: «Habiendo explicado la *aprobación* moral que acompaña al mérito o virtud, sólo nos queda considerar brevemente nuestra interesada *obligación* hacia ella, e investigar si todo hombre que tenga algún interés en su propia felicidad y bienestar, no encontrará el mejor camino para ello en la práctica de todos los deberes morales» (*EM*, § 228. Datos de la fuente en la nota 58).

<sup>114</sup> «Every reasoning or reflecting creature is by his nature forced to endure the review of his own mind and actions, and to have representations of himself and his inward affairs constantly passing before him, obvious to him and revolving in his mind» (*Char.* I, 305).

<sup>115</sup> *Ibid.*

caso (cuando uno se recrimina su abandono de la afección natural) puede haber dos tipos de remordimientos:

«Hay dos cosas que han de ser tremendamente ofensivas y gravosas para una criatura racional, a saber, “tener en su mente la reflexión de alguna acción *injusta* o conducta que él sabe que es naturalmente odiosa e *indigna*; o de alguna acción *necia* o conducta que él sabe que es *perjudicial para su propio interés* o felicidad»<sup>116</sup>.

La primera, afirma Shaftesbury, puede ser llamada propiamente “conciencia” (*conscience*) —«ya sea en un sentido moral o religioso»<sup>117</sup>—, representa nuestro conocimiento de la deformidad de una acción injusta o innatural, y despierta sentimientos de vergüenza y pesar al haberse atraído tanto nuestro propio desagrado como el de los demás. La segunda, “conciencia *interesada*” (*conscience from interest*)<sup>118</sup>, garantiza que, si faltara ese sentir la deformidad moral, todavía habría un reconocimiento del hecho de que las malas acciones merecen una restitución —similar al mal realizado— respecto de Dios y de los hombres. Incluso si faltara esa creencia en poderes superiores, uno no dejaría de ser sensible a la pérdida de la amistad y estima de los demás<sup>119</sup>.

En otras palabras, uno puede desaprobar sus acciones, bien porque las reconoce injustas e indignas *en cuanto tales*, o bien porque las reconoce necias (*foolish*) y perjudiciales para su propio interés. Esto es muy interesante porque significa que en Shaftesbury se podría hablar de dos tipos de conciencia o *moral sense*, a saber: un *moral sense* propiamente dicho y, lo que podríamos llamar, siguiendo a Trianosky<sup>120</sup>, un *moral sense* superficial o *prudencial* (o conciencia a causa del interés). De manera que toda criatura racional ha de concluir que realizar acciones viciosas es contrario a su propio interés, puesto que de una manera u otra serán objeto de su desagrado interior. Así, cuando afirma que es imposible en una criatura racional la pérdida total del sentido de lo correcto e incorrecto, parece que el que no puede perderse es el segundo tipo (el interesado), pero quizá sí el primero (el moral en cuanto tal).

Demos un paso más. Por un lado, el vicio implica poseer las afecciones naturales en un grado inadecuado<sup>121</sup>, mientras que «poseer las afecciones naturales (como las

---

<sup>116</sup> *Ibíd.* Cursiva nuestra.

<sup>117</sup> *Char.* I, 305. Shaftesbury entiende que si la conciencia religiosa consiste en el miedo a los castigos de Dios, no puede ser estimada con propiedad como conciencia. La auténtica conciencia religiosa «presupone la conciencia moral o natural, y aunque lleve consigo el miedo al castigo divino, su fuerza procede de la deformidad y odiosidad moral de un acto puramente con respecto a la Presencia Divina y a la veneración natural debida a tal supuesto Ser» (*Char.* I, 305-6). Esta consideración de Shaftesbury recuerda aquí la exhortación de San Pablo: «Es necesario someterse, no sólo por temor al castigo, sino también por motivos de conciencia» (*Rom.* 13, 5).

<sup>118</sup> La expresión como tal no aparece en el texto sino en los ladillos del margen.

<sup>119</sup> Cfr. *Char.* I, 309.

<sup>120</sup> Cfr. TRIANOSKY, Gregory, o. c., p. 295.

<sup>121</sup> Esto puede ocurrir: «1. Cuando las afecciones públicas son débiles o deficientes. 2. O bien las afecciones privadas y propias (*self affections*) son demasiado fuertes. 3. O cuando surgen afecciones que

fundadas en el amor, la complacencia, la buena voluntad y en una simpatía con el género o la especie) es poseer los principales medios y capacidad para la propia satisfacción (*self-enjoyment*), y que carecer de ellas es una miseria y desgracia segura (*certain misery and ill*)»<sup>122</sup>. Por consiguiente, plantearse la *obligación de ser virtuoso* es tanto como plantearse la *obligación de poseer las afecciones naturales*.

Por otro lado, recordemos que una afección es natural si y sólo si *su operación tiende a aumentar* el bien de la especie como objeto inmediato<sup>123</sup>. Ahora bien, ¿podrían llegar a poseerse esas afecciones naturales sin necesidad del *moral sense*, es decir, meramente por un sentido “superficial” o “prudencial” de lo correcto o incorrecto? En algún pasaje, como hemos visto, Shaftesbury parece considerar necesario la posesión del primero para la existencia de virtud. Sin embargo, según sus propios razonamientos, es dudoso que esto sea así, pues aun cuando se careciera de tal sentido moral, permanece la obligación —y, *a fortiori*, la posibilidad— de lograr la posesión de las afecciones naturales, es decir, la virtud. Aún sin *moral sense* propiamente dicho, una criatura racional podría —el propio Shaftesbury lo admite— poseer las afecciones naturales (pues una criatura racional que tuviera bien dispuestas sus afecciones naturales “de primer orden”, podría desear el bien de la especie incluso *sin sentido moral*), o bien —más importante— podría encontrar de su interés cultivar esas afecciones, que le hacen beneficioso para el conjunto<sup>124</sup>. Porque, en definitiva, la razón última que aduce Shaftesbury para justificar la obligación es el propio interés, ya que «ser malvado o vicioso es ser miserable e infeliz (...), toda acción viciosa ha de ser el propio daño y desgracia»<sup>125</sup>,

---

no son ninguna de éstas y no tienden a sostener en grado alguno ni el sistema público ni el privado» (*Char. I*, 292).

<sup>122</sup> *Char. I*, 293.

<sup>123</sup> «Únicamente se dice que es buena [una criatura], cuando el bien o el mal del sistema con el que ella está relacionada, es el *objeto inmediato* de alguna pasión o afección que la mueva» (*Char. I*, 247. Cursiva nuestra). No es necesario que el bien de la especie sea el objeto *intencional directo*, pues, como vimos, éste puede ser también el bien privado o propio. Sin embargo, *sí* es necesario que la afección natural conduzca de manera directa al bien de la especie: «Una buena criatura es aquella que, por la tendencia o índole natural de sus afecciones, es conducida, *primaria e inmediateamente*, y no secundaria y accidentalmente, hacia el bien y contra el mal. (...) Cuando en general todas las afecciones o pasiones *favorecen al bien público*, o bien de la especie, como se mencionó arriba, entonces es enteramente buena su índole natural» (*Char. I*, 250. Cursiva nuestra). La noción de “objeto intencional” se refiere al objeto hacia el que la afección se dirige o apunta (sea el propio bien, sea el bien público). La noción de “objeto inmediato” se refiere a las *consecuencias* que la afección tiende a producir (cfr. TRIANOSKY, Gregory, o. c., pp. 292-3).

<sup>124</sup> Cfr. TRIANOSKY, Gregory, o. c., p. 289-300. La tesis de Trianosky es precisamente que, en Shaftesbury, la doctrina del *moral sense* es *lógicamente independiente* de sus argumentos acerca de la obligación de ser virtuoso. Si fuera así, se entendería mejor porque Sidgwick, refiriéndose al *moral sense* en Shaftesbury, consideró que «esta doctrina, aunque característica e importante, no es exactamente necesaria para su argumento principal; es la corona, más que la piedra clave de su estructura ética» (*Outlines...*, p. 189). El *moral sense* no sería necesario para realizar exteriormente la acción *correcta* (aquella que se tiene la obligación de realizar), pero sí sería necesario para ser una persona moralmente buena (interiormente). Cfr. también nota 129.

infeliz (...), toda acción viciosa ha de ser el propio daño y desgracia»<sup>125</sup>, pues «la virtud es el bien, y el vicio el mal, de cada uno»<sup>126</sup>.

En resumen, el criterio o fundamento último de la *obligación* a la virtud sería el bien general o de la especie, y aquellas criaturas que tengan ese “sentido moral” desaprobarán, por reflexión, todas aquellas acciones que, al no estar motivadas por las afecciones naturales, no contribuyen al bien público; y lo harán precisamente por eso. Pero la razón motivante, en último extremo, es el bien propio: que realizar acciones viciosas no favorece el propio interés. Ahora bien, buscar el *verdadero* bien propio es natural y bueno porque su consecuencia es el bien del conjunto. Volvamos al siguiente texto ya citado a cuenta de la naturalidad de las afecciones:

«Y así, las *afecciones hacia el bien privado* se hacen *necesarias* y esenciales para la bondad. Porque, *aunque ninguna criatura pueda ser llamada buena o virtuosa meramente por poseer estas afecciones*, sin embargo, puesto que *es imposible que el bien público o del sistema pueda ser preservado sin ellas* [las *self affections*], se sigue que una criatura que carezca verdaderamente de las mismas, está en realidad careciendo de algún grado de bondad y rectitud natural y, por lo tanto, puede ser considerada viciosa e imperfecta»<sup>127</sup>.

Para decirlo más claramente, las afecciones moralmente buenas son aquellas que benefician al conjunto, tanto si son *naturales* (públicas) como si son *privadas*. Si las afecciones son privadas (hacia el bien propio), pueden ser tanto buenas como malas. El criterio, en última instancia, es su estar al servicio del bien público o de la especie. Lo que puede hacer mala o *innatural* a la afección por el propio bien es, por así decir, su “exclusivismo”, es decir, orientar al agente hacia su propio bien como fin último, cuando su objeto (primario e inmediato, y no secundario y accidental) ha de ser el bien del

---

<sup>125</sup> *Char.* I, 336. «Como muchos pensadores de la época, Shaftesbury asumió que el único fin últimamente racional de un agente es su propio interés y así arguyó que, puesto que éste es mejor realizado en una vida virtuosa, hay verdaderamente una obligación hacia la virtud» (DARWALL, Stephen L., “Motivational and Obligation in Hume’s Ethics”, en *Nous*, 27:4 (1993), p. 415).

<sup>126</sup> *Char.* I, 338. Es la última frase de la *Inquiry concerning Virtue or Merit*. Sin embargo, como ya hemos sugerido, Shaftesbury, al igual que Cumberland, va a distanciarse de “utilitaristas teológicos” como Locke y Berkeley. Para éste, que consideró la Voluntad divina como fuente de la obligación moral, el fin de la acción moral era el bienestar general de todos los hombres, y el principal motivo para practicar la moralidad, una consideración de nuestros propios intereses *eternos*. Aunque menos toscamente, el sistema de Berkeley es de hecho fundamentalmente el mismo que el de Locke (cfr. el “Sermón sobre la obediencia pasiva” en *The Works of George Berkeley*, editado por Fraser, A. C., Oxford, Clarendon Press, 1871 [reeditado en Bristol, Thoemmes Press, 1998], vol. III, pp. 103-139). Para la comparación de Shaftesbury con Berkeley puede verse FOWLER, T., *o. c.*, pp. 148-51. Para las diferencias con el concepto de ley moral de Locke —la ley dependiendo de la Voluntad de Dios y el fundamento de la obligación en la sanción divina—, puede verse *Ibid.*, pp. 84 y ss; cfr. también SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 171-3. Por lo demás, las principales críticas a Shaftesbury provinieron de la escuela del llamado “racionalismo moral”, más que del utilitarismo teológico.

<sup>127</sup> *Char.* I, 288. *Cursiva nuestra*.

todo. Pero, aunque la afección que mueve a la acción sea egoísta, si es compatible con el bien público (o incluso lo favorece), seguiría siendo natural<sup>128</sup>.

Si hemos interpretado bien a Shaftesbury, para cumplir la obligación bastaría con disponer las afecciones de manera que tiendan a producir ciertas consecuencias (el bien público). Ahora bien, para adquirir mérito moral, virtud, es decir, ser una persona moralmente buena, no basta con que la acción resulte *de hecho* beneficiosa para la especie. Si el *motivo* ha sido el bien propio buscado por sí mismo, el agente podría haber actuado correctamente, pero él mismo no sería bueno. Así parece que habría que interpretar este texto:

«Cualquier cosa que se haga movido *meramente* por una afección hacia el propio bien, pero que resulte ser beneficiosa para la especie, no implica más bondad en la criatura que la que tenga la afección misma. Comoquiera que actúe de bien en un caso particular, si en el fondo fuera esa afección egoísta *lo único* que la mueve, dicha criatura sigue siendo en sí misma viciosa. Y no puede considerarse a ninguna criatura de otra manera cuando la pasión hacia el bien propio, aunque sea muy moderado, sea *su verdadero motivo* para hacer aquello a lo que debiera haberla inclinado una afección natural hacia su Especie»<sup>129</sup>.

Visto así, Shaftesbury no habría incluido la motivación dentro de la obligación. El deber sería la procura del mayor bien público, pero no sería obligatorio realizar esto precisamente por esa motivación benevolente. Sin embargo, Shaftesbury no es claro en este punto, y a veces califica de deber la posesión de una adecuada motivación.

---

<sup>128</sup> «If the affection towards private or self-good, however selfish it may be esteemed, is in reality not only consistent with the public good, but in some measure contributing to it; if it be such, perhaps, as for the good of the species in general every individual ought to share; 'tis so far from being ill or blamable in any sense, that it must be acknowledged absolutely necessary to constitute a creature good» (*Char.* I, 248).

<sup>129</sup> *Char.* I, 249 (cursiva nuestra). Entonces tampoco está claro que el criterio de la acción *correcta* sea meramente la contribución al bien público. El problema aquí presente —y que reaparecerá con más nitidez en Hutcheson— es la articulación entre egoísmo y benevolencia. Adviértase que no es sencilla. Shaftesbury afirma: “a lo que debiera [*ought by right*] haberla inclinado una afección natural por su especie”. Pero entonces parece que el interés propio, no sólo no debe ser el único motivo, sino que no debe ser un motivo *de ninguna manera*. John Stuart Mill no incluirá el motivo para definir la acción correcta, aceptando que «es una exigencia excesiva el pedir que la gente actúe siempre inducida por la promoción del interés general de la sociedad» (*El Utilitarismo*, p. 63), y afirmando incluso que «el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente» (*Ibid.*, p. 64). Shaftesbury es ambiguo en este punto, al expresar que el *motivo* de la acción *debe* ser el bien público. Este problema de sobreexigencia será más manifiesto todavía en Hutcheson (cfr. epígrafe V.6). Estas imprecisiones son probablemente la fuente de las críticas —cortesés— de John Brown en su *Essays on the Characteristics...*, quien, según Fowler, es un utilitarista que insiste en la necesidad de un criterio *definitivo* para las acciones y que sitúa ese criterio en su tendencia a promover o perjudicar el bienestar general (cfr. FOWLER, T., *o. c.*, pp. 153-157). Por lo demás, la obra de Brown será elogiada por el propio Mill por su defensa del “principio de utilidad” (cfr. *Bentham* [1838], estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1993, p. 27)

## 7. ¿SHAFTESBURY UTILITARISTA?

¿En qué medida puede ser incluido Shaftesbury dentro de una historia del utilitarismo inglés<sup>130</sup>? Para responder a esta pregunta vamos a considerar su filosofía moral bajo los dos elementos característicos del utilitarismo, a saber, la concepción hedonista universalista del bien, y la estructura consecuencialista del razonamiento moral. El principio utilitarista es el de “la mayor felicidad para el mayor número”, donde la felicidad es entendida en términos de placer. El elemento consecuencialista implica la maximización del resultado, es decir, que el criterio para la acción es el de producir el mayor bien posible.

Consideremos en primer lugar el posible componente de “hedonismo universalista”. Éste a su vez puede dividirse en dos cuestiones: si hay hedonismo en Shaftesbury y, de haberlo, si éste es egoísta o, por el contrario, universalista. Para la primera cuestión podemos partir de la opinión de Sidgwick al respecto: «En la mayor parte de su argumentación Shaftesbury interpreta el “bien” del individuo hedonísticamente, como equivalente a placer, satisfacciones, deleite, disfrute. Pero ha de observarse que la concepción del ‘Bien’ de la que parte no es definitivamente hedonista; “interés o bien” significa primero “el correcto estado de una criatura”, que “es proporcionado por la naturaleza y por él mismo buscado mediante las afecciones”; y en un pasaje parece tener la concepción de un “sistema planetario” como teniendo un fin o bien. Aún así, cuando la aplicación del término se limita a los seres humanos, él se desliza —casi inconscientemente— hacia una interpretación puramente hedonista del bien. De hecho, define la filosofía misma como el “estudio de la felicidad”»<sup>131</sup>. Parece una cuestión de sutileza lingüística. Grean considera que para Shaftesbury, el bien no es equivalente al placer ni identificable con el placer que reporta, sino que más bien, como Platón, insiste en que los placeres han de medirse por el patrón del bien, que mantendría su irreducible unicidad, aunque por otra parte, sea cierto que Shaftesbury «no sólo se permite a veces *lapses linguæ* hedonistas, sino que incorpora elementos genuinamente hedonistas en su síntesis final»<sup>132</sup>.

En cualquier caso, no puede considerarse que Shaftesbury identifique la felicidad con el placer. Explícitamente lo rechaza, distinguiendo el ‘mero placer’ de la ‘felicidad real’: «[Uno podría decir] ¿Dónde más puede estar [mi felicidad y ventaja] que en mi placer, puesto que mi ventaja y bien han de ser siempre placenteros y lo que es placentero no puede nunca ser otra cosa que mi ventaja y bien? ¡Excelente! Que gobierne la

---

<sup>130</sup> Como hace Albee (cfr. nota 8) dedicando un capítulo a Shaftesbury y Hutcheson, aunque alberga más dudas con respecto al primero que al segundo. En realidad Albee no considera que sean utilitaristas, sino más bien que contribuyeron a la gestación del utilitarismo.

<sup>131</sup> SIDGWICK, Henry, *Outlines of the History of Ethics...*, p. 185, n. 1.

<sup>132</sup> GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, pp. 355-6. Desde luego, puede decirse que Shaftesbury no es un hedonista *formalmente*. La cuestión más controvertida es si tampoco lo es *materialmente*, pues sus descripciones (naturalistas) del bien no acaban de distanciarle de un posible hedonismo.

imaginación y que lo que nos agrada sea el interés. Porque si eso que nos agrada es nuestro bien porque nos agrada, cualquier cosa puede ser nuestro interés y bien. Nada podrá ser malo. Aquello que constituye nuestra tierna felicidad en un momento, con facilidad deja de hacerlo en otro. Y a este paso nadie puede decir que entiende su interés»<sup>133</sup>. Por otra parte, su rechazo de la inclusión de las satisfacciones intelectuales o artísticas bajo el término placer para situarlas en el mismo plano que las satisfacciones de la sensualidad, tampoco abonaría la tesis de un Shaftesbury hedonista (aunque esta distinción de calidad de los placeres la encontraremos también en Mill).

Parece más clara su posición anti-individualista. Una preocupación excesiva por el propio interés (la conservación de la vida a cualquier precio, por ejemplo) no hace sino dificultar la propia felicidad<sup>134</sup>. Tanto él como Hutcheson creyeron que si buscamos el placer directamente y esto es lo único que nos mueve, no lo obtendremos. «Quienes persiguen el placer y su propio interés sistemática y conscientemente, sea para esta vida o para la venidera, nunca conocerán la verdadera felicidad. La felicidad es un producto secundario de la vida virtuosa más que un fin directamente buscado»<sup>135</sup>. Para Shaftesbury las afecciones benevolentes, en favor del conjunto, son naturales, no una estrategia sofisticada para la consecución de intereses individuales. Ninguna criatura es absoluta o completa en sí misma sino en cuanto está referida a otras criaturas. Ese carácter relacional la remite más allá de sí misma para ser entendida como una parte de un sistema mayor de cosas o un orden mayor de seres. Una criatura debe siempre ser considerada como un miembro de una raza o especie de criaturas «que tienen alguna naturaleza común o están provistas de algún orden o constitución de cosas que subsisten juntas y cooperan a su conservación y sostenimiento»<sup>136</sup>. Como vimos, la afección natural en cuanto tal, es para Shaftesbury la afección hacia el bien público o *benevolencia*<sup>137</sup>. Aunque los textos podrían multiplicarse, consideremos el siguiente:

«Ahora a continuación, para explicar “cómo [los placeres mentales] proceden de ellas [las afecciones naturales] como efectos naturales suyos”, podemos considerar primero, que los efectos del amor o afección benevolente en cuanto placer mental, son “un disfrute del bien *por comunicación*. Un recibirlo, por así decir, por reflexión o por medio de la participación en el bien de los demás”. Y “una conciencia placentera del amor verdadero, de la estima merecida o aprobación de los demás”.

---

<sup>133</sup> *Char.* I, 199-200. Identificar el bien con el placer porque lo que siempre se quiere es el placer, es más bien una cuestión de hecho que de derecho: «La cuestión es si somos complacidos rectamente y elegimos como debiéramos» (*Char.* II, 29). Cfr. también *Char.* II, 31.

<sup>134</sup> Cfr. *Char.* I, 318.

<sup>135</sup> GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, pp. 356. Pero esta posición de Shaftesbury, a pesar de todo, está más cerca de una cabal concepción de la naturaleza social del hombre que de un individualismo sofisticado propio de los utilitaristas (¿Mill?) que proponen preocuparse por los demás porque han descubierto que es la mejor estrategia para la felicidad propia.

<sup>136</sup> *Char.* I, 245. Cfr. *infra*, nota 146.

<sup>137</sup> Los términos específicos ‘benevolencia’, ‘benevolente’, ‘buena voluntad’ (*kindness, kind, benevolent, good-will*), aunque son empleados por Shaftesbury, lo serán con mayor profusión por parte de Hutcheson.

Cuán considerable parte de la felicidad surge del primero de estos efectos, será fácilmente advertido por quien no esté excesivamente desnaturalizado. Considerará cuántos son los placeres de participar del contento y deleite de los demás, de recibirlos en amistad y compañía; y recogerlos, de alguna manera, de los estados placenteros y felices de aquellos que nos rodean, de las narraciones y relatos de tales felicidades, de las mismas expresiones, gestos, voces y sonidos, incluso de criaturas ajenas a nuestra especie, cuyas muestras de alegría y contento podemos de alguna manera distinguir. Tan sugerentes son estos placeres de la *simpatía* y tan ampliamente difundidos a lo largo de nuestras vidas, que difícilmente habrá una cosa que sea satisfacción y contento, de la que aquellas no constituyan una parte esencial»<sup>138</sup>.

El paralelismo con Hume, anticipando, no sólo el empleo del término “simpatía”, sino incluso el contenido de ese concepto —sobre todo en la *Enquiry*—, es tan evidente que no vamos a detenernos en comentarlo. Nos remitimos al capítulo que dedicamos a Hume.

Pero, aunque Shaftesbury pudiera no ser considerado un utilitarista clásico en sentido estricto por la mera razón de no ser hedonista, no obstante, si enfocamos nuestra atención hacia sus posiciones universalistas, ¿podríamos encontrar en él rasgos consecuencialistas o de lo que se ha llamado “utilitarismo ideal”?<sup>139</sup> Tal sería si sostuviera que las acciones correctas son aquellas que producen un mejor estado global de cosas.

## 8. CONSECUENCIALISMO EN SHAFTESBURY

Para examinar en qué medida hay en Shaftesbury un consecuencialismo latente, podemos mirar hacia las condiciones que estima necesarias para que un juicio moral sea

---

<sup>138</sup> «(...) How considerable a part of happiness arises from the former of these effects will be easily apprehended by one who is not exceedingly ill-natured. It will be considered how many the pleasures are of sharing contentment and delight with others; of receiving it in fellowship and company; and gathering it, in a manner, from the pleased and happy states of those around us, from accounts and relations of such happinesses, from the very countenances, gestures, voices and sounds, even of creatures foreign to our kind, whose signs of joy and contentment we can anyway discern. So insinuating are these pleasures of *sympathy*, and so widely diffused through our whole lives, that there is hardly such a thing as satisfaction or contentment of which they make not an essential part» (*Char. I*, 298. Cursiva nuestra). Hablando de la relación entre la moral y la política dirá: «A public spirit can come only from a social *feeling or sense of partnership* with human kind. Now there are none so far from being partners in this sense, or sharers in this common affection, as they who scarcely know an equal, nor consider themselves as subject to any law of *fellowship* or community (...) There is no real love of virtue, without the knowledge of public good» (*Char. I*, 72. Cursiva nuestra). Cfr. *supra*, nota 63.

<sup>139</sup> Grean ha sostenido que no puede considerarse a Shaftesbury un utilitarista, como en cierto modo lo hizo Sidgwick, porque, aunque las razones para ser virtuoso estén relacionadas con el propio interés, la motivación ética debe ser en esencia desinteresada o altruista (cfr. *Shaftesbury's philosophy...*, pp. 345-8). Pero recordemos que, aunque el utilitarismo pudiera sustentarse sobre bases egoístas, su tronco fundamental pretende evitar —como estamos viendo— tal fundamentación, para apelar a criterios de imparcialidad a la hora de determinar el carácter benéfico de las acciones a partir de sus consecuencias.

válido. Para Shaftesbury, un juicio moral sobre las acciones de los seres humanos, tanto nuestras como de los demás, no debe llevarse a cabo desde el punto de vista de la relación accidental que estas acciones puedan tener con respecto a nuestros intereses, sino abstrayendo este tipo de consideraciones, según el juicio de un “espectador imparcial” (por decirlo con la expresión de Adam Smith)<sup>140</sup>. Ese juicio debe incluir una consideración completa de la situación<sup>141</sup>, y debe ser la expresión de un punto de vista que la persona que juzga esté dispuesta a aplicar consistentemente a todos los casos similares.

Para que el juicio moral permanezca libre de esas parcialidades e inconsistencias será necesario adquirir las disposiciones adecuadas: «Cuando hayamos adquirido alguna noción consistente de lo que sea laudable o amable, podríamos entender entonces cómo amar y alabar»<sup>142</sup>. Pues el mal supone siempre —como en Cumberland— una cierta inconsistencia o auto-contradicción<sup>143</sup>. A veces presenta esta inconsistencia como el resultado de seguir un deseo puntual en favor de nuestro propio bien. Pero, sobre todo, como expresión de una elección arbitraria en favor de aquellos para cuyo servicio tenemos una mayor disposición. En este sentido va a distinguir entre “afección parcial” [*partial affection*] y “afección entera” [*intire affection*].

Shaftesbury concibe el mundo natural como un sistema total formado a su vez por un conjunto de subsistemas (partes del sistema mayor), y así sucesivamente. El mismo hombre individual es un sistema que consta de varios apetitos, pasiones y afecciones, todas unidas bajo el supremo control de la razón<sup>144</sup>. En cualquiera de estos sistemas las partes están tan bien ajustadas entre sí que cualquier desorden o desproporción, aunque sea ligero, puede corromper o desfigurar el conjunto<sup>145</sup>. De este modo, ningún hombre puede ser llamado propiamente bueno o malo, excepto en referencia a los sistemas de los que él es una parte, y, en última instancia, respecto al Todo. Por ello, para respetar esa armonía orgánica natural, no basta con «un pequeño barniz de inclinación social», con «un grado inferior de la afección natural o una imperfecta atención parcial de esta clase, que pueda sustituir a una [afección] entera, sincera y verdaderamente moral»<sup>146</sup>.

---

<sup>140</sup> «En todos los casos desinteresados [incluso el corazón falso o corrupto] debe aprobar de algún modo lo que es natural y honesto, y desaprobado lo que es deshonesto y corrupto» (*Char.* I, 252).

<sup>141</sup> «Así, toda inmoralidad y atrocidad de la vida puede ocurrir únicamente por una visión parcial y estrecha de la felicidad y el bien» (*Char.* II, 344-5).

<sup>142</sup> *Char.* I, 30.

<sup>143</sup> «En las determinaciones de la vida, y en la elección y gobierno de las acciones, sólo es libre quien no halla dentro de sí ningún obstáculo o control para realizar lo que él mismo aprueba mediante su mejor juicio y su elección más deliberada» (*Char.* II, 350).

<sup>144</sup> Cfr. *Char.* I, 243.

<sup>145</sup> Cfr. *Char.* I, 314.

<sup>146</sup> *Char.* I, 299. Semejantes son las referencias de Cumberland, hasta en sus comparaciones con un cuerpo orgánico, a las “partes subordinadas al Todo”: «Porque el *todo* no es sino *las partes consideradas conjuntamente*, y en su adecuado orden y relación entre ellas; y, consecuentemente, “el bien del todo no es nada más que el bien comunicado a todas las partes, de acuerdo con su mutua relación natural”. Por tanto, cuando es *requerido*, “que se considere primero el todo”, no se pretende sino “que tengamos cuidado en *primer lugar*, de que la fidelidad, la gratitud, y los demás lazos de ayuda mutua, por los cuales la unión y el orden de todos se establece y preserva, no sea violada. Porque mediante éstos, como por los

La “afección parcial” o amor social restringido [*social love in part*] se dirige sólo a una parte de la sociedad. Esta afección, al no tener como base o fundamento a la razón (que establecería mirar a la sociedad completa o el todo), es tan caprichosa como cualquier pasión irracional y, por lo mismo, está sujeta a alteraciones arbitrarias.

Así pues, «la afección parcial (...) que no mira a la sociedad completa, es en sí misma una inconsistencia y una absoluta contradicción». Y «por tanto, la persona que es consciente de dicha afección, puede ser consciente de carecer de mérito o valía a causa de la misma». Esa clase de pasión, dada su variabilidad, «al final tiene que extinguir de alguna manera la inclinación misma hacia la amistad y el trato humano»<sup>147</sup>. Por lo demás, tal inconsistencia lleva consigo, como sucedía en Cumberland, sus propias sanciones naturales, pues la afección parcial disminuye la capacidad de goce, no tanto porque disminuya de suyo los placeres de la simpatía o participación con los demás (al ser éstos menos numéricamente), sino, sobre todo, porque se pierde la conciencia de ser merecedor de la estima de los demás<sup>148</sup>. De manera que, para instar a la virtud (en este caso, la posesión de la “afección entera”), Shaftesbury apela nuevamente a la felicidad que los goces mentales procuran al individuo virtuoso. A diferencia del sentimiento racional que es dirigido hacia la especie entera, la reflexión sobre los propios sentimientos *limitados* incrementa la infelicidad.

En cambio, la “afección *entera*”, de donde viene el nombre de integridad, al ser «responsable, proporcionada y racional», será también «incontestable, sólida y duradera». Aquí, «la conciencia de una conducta justa hacia la humanidad en general, arroja una buena reflexión sobre cada afección amistosa en particular, y eleva el disfrute de la amistad, en lo referente a la comunidad o participación antes señalada, hasta lo más alto»<sup>149</sup>. Se gana el aplauso y el amor de los mejores hombres (e incluso, en los casos desinteresados, también de los peores). «Podemos decir de ella con justicia que lleva consi-

---

vasos sanguíneos y los nervios dispersos por todo el cuerpo, las partes de la humanidad, como miembros del mismo cuerpo, están unidas entre sí, y realizan sus servicios mutuos, sean miembros del mismo Estado o no» (*TLN*, VI, § III, p. 306).

<sup>147</sup> «Partial affection, or social love in part, without regard to a complete society or whole, is in itself an inconsistency, and implies an absolute contradiction. (...) The person, therefore, who is conscious of this affection, can be conscious of no merit or worth on the account of it. (...) The variableness of such sort of passion (...) must of necessity create continual disturbance and disgust (...) and in the end extinguish, in a manner, the very inclination towards friendship and human commerce» (*Char. I*, 299-300).

<sup>148</sup> «Como la afección parcial sólo es apta para un disfrute breve y escaso de aquellos placeres de la simpatía o participación con los demás, tampoco es capaz de obtener algún disfrute considerable de esa otra rama principal de la felicidad humana, a saber, la conciencia de la verdadera o merecida estima de los demás. Porque, ¿de dónde podría surgir esta estima? ¿Qué confianza puede haber en una mera inclinación casual o preferencia caprichosa? ¿Quién puede depender de una amistad tal, que no se basa en una regla moral, sino que se asigna caprichosamente a una persona singular o a una pequeña parte de la humanidad, excluyendo a la sociedad y al todo?» (*Char. I*, 300-1).

<sup>149</sup> «Intire affection (from whence integrity has its name) as it is answerable to itself, proportionable, and rational, so it is irrefragable, solid, and durable. (...) The consciousness of just behaviour towards mankind in general, casts a good reflection on each friendly affection in particular, and raises the enjoyment of friendship still the higher, in the way of community or participation above mentioned» (*Ibid.* 300).

go la conciencia de ser merecidamente amada y aprobada por toda la sociedad, por todas las criaturas inteligentes y por aquello que sea el original de toda otra inteligencia. Y si hubiera tal Original en la Naturaleza, podemos añadir que la satisfacción que acompaña a la afeción entera es plena y noble en proporción a su objeto final, que contiene toda perfección»<sup>150</sup>. En definitiva, poseer esta “afeción entera” o integridad de la mente, es vivir conforme a la Naturaleza y los dictados y reglas de la sabiduría suprema (los dictados de la recta razón, que diría Cumberland). Y «ésta es la moralidad, la justicia y la religión natural»<sup>151</sup>.

De este modo, el agente ha de apuntar al bien natural, tanto del inmediato sistema del que forma parte como de todo el universo, situándose en una perspectiva *imparcial*<sup>152</sup>. El sentido de lo correcto e incorrecto (o *sentido moral*) —que es tan natural en nosotros como la afeción natural misma<sup>153</sup>— permite un acuerdo universal en los juicios morales, a causa de la capacidad de admiración —que, en algún grado, existe en todo ser humano— hacia la armonía y el orden<sup>154</sup>. Lo que aquí nos interesa resaltar es que dicho sentido de lo correcto tiene como objeto ese mejor estado de cosas global. Este “consecuencialismo”, en el que lo bueno está en función del estado final, se manifiesta incluso en el hecho de que Shaftesbury considera la posibilidad de un “mal menor o relativo”, en la medida en que éste contribuya al bien del sistema. Como ha comentado Grean, «la bondad o maldad de cualquier ser particular debe ser interpretada en términos de la bondad o maldad del sistema total del universo. No obstante, cualquier cosa que se considere como mala en un sistema de cosas, no es completamente mala si contribuye al bien de cualquier otro sistema o al bien del universo como un todo. Y no pue-

---

<sup>150</sup> «It gains applause and love from the best, and in all disinterested cases from the very worst of men. We may say of it with justice, that it carries with it a consciousness of merited love and approbation from all society, from all intelligent creatures, and from whatever is original to all other intelligence. And if there be in Nature any such *original*, we may add that the satisfaction which attends entire affection is full and noble in proportion to its final object, which contains all perfection, according to the sense of the-  
 m above noted» (*Ibid.*, 301). En la alusión final parece referirse a la aprobación de Dios mismo.

<sup>151</sup> «To have this entire affection or integrity of mind is to live according to Nature, and the dictates and rules of supreme wisdom. This is morality, justice, piety, and natural religion» (*Ibid.*, 301-2).

<sup>152</sup> Un punto de vista “desde ninguna parte”, por utilizar la expresión de Nagel. Cfr. NAGEL, Thomas, *The view from nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>153</sup> «El sentido de lo correcto y lo incorrecto, siendo por tanto tan natural a nosotros como la afeción natural misma, y siendo un primer principio en nuestra constitución y factura, no hay ninguna opinión especulativa, persuasión o creencia que sea capaz, directa o inmediatamente, de excluirlo o destruirlo» (*Char.* I, 260).

<sup>154</sup> Llega a afirmar que el propósito principal de las *Characteristics* es «afirmar la realidad de una belleza y encanto, en la moral tanto como en los asuntos naturales [*in moral as well as natural subjects*], y demostrar lo razonable que es un gusto proporcionado y una elección determinada en la vida y las costumbres”. El estándar de esta clase y el carácter señalado de la verdad moral aparece tan firmemente establecido en la Naturaleza misma, y tan ampliamente dispuesto a través del mundo inteligente, que no hay ningún genio, mente, o principio pensante que (si se puede decir así) no sea realmente consciente de ello. Incluso los entendimientos más refractarios y obstinados, mediante ciertas repeticiones y vueltas del pensamiento sobre cada ocasión, están convencidos de su existencia, y necesitados de reconocer, en común con los demás, lo realmente correcto e incorrecto» (*Char.* II, 344). Es de notar el aire humeano de la cita, por su impronta naturalista.

de algo considerarse verdaderamente malo si, faltando ese mal, el sistema particular en cuestión fuera incluso peor»<sup>155</sup>.

Shaftesbury ni siquiera se conforma con el bien común de la especie *humana*, sino que tal estado ideal lo refiere a un sistema más amplio. Si Cumberland hablaba del sistema de todos los seres *racionales* (incluyendo a Dios), Shaftesbury parece ir todavía más allá, para incluir como obligación de los seres racionales promover el bien de toda la naturaleza:

«Hay una relación adicional que toda criatura tiene, a saber, con la totalidad de las cosas en cuanto administradas por aquella ley o voluntad suprema que regula todas las cosas conforme al bien más alto. Si es así, se sigue que una criatura que es *racional* en ese mayor grado, y puede considerar el bien de la totalidad, y considerarse a sí mismo en relación a la totalidad, debe además considerarse a sí mismo como bajo una *obligación* hacia el interés y bien de la totalidad, preferible al interés de su propia especie: y éste es el fundamento de una nueva y superior afección»<sup>156</sup>.

Desde este punto de vista, la propuesta de Shaftesbury es un consecuencialismo *avant la lettre*, considerando que «el único modelo específico que propone para las decisiones éticas es el bien de la especie o el bien común, como Richard Cumberland había propuesto como norma suprema de la ética el bien común de todos»<sup>157</sup>. Pero, puesto que la obligación directa de los seres racionales es mantener una adecuada disposición de las afecciones (de manera que apunten a ese bien común), pensamos que el suyo no sería tanto un consecuencialismo del acto ni de la regla, cuanto un *consecuencialismo de los motivos o del carácter*<sup>158</sup>. La obligación consistiría, pues, en cultivar adecuadamente las disposiciones del carácter de modo que éstas tengan como objeto inmediato, esto es, como consecuencia, el mejor estado del universo.

Ahora bien, la razón por la que, como ya hemos señalado, Shaftesbury, considerado todo su pensamiento, no es un consecuencialista, es que para él la obligación no es la

---

<sup>155</sup> GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, p. 315.

<sup>156</sup> «There is a further relation which every creature has, viz., to the whole of things as administered by that supreme will or law which regulates all things according to the highest good. If it be thus, it follows that a creature who is in that higher degree *rational*, and can consider the good of the whole, and consider himself as related to the whole, must withal consider himself as under an *obligation* to the interest and good of the whole, preferably to the interest of his private species: and this is the ground of a new and superior affection» (*The Life, Unpublished Letters...*, p. 4. Cursiva nuestra). De este modo, Shaftesbury se aproxima a la concepción común entre los utilitaristas, que suelen incluir a toda criatura *sentiente* entre los sujetos cuya felicidad hay que procurar. Cfr. el texto citado en n. 138 (*Char. I, 298, ad finem*).

<sup>157</sup> GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy...*, p. 314.

<sup>158</sup> Trianosky, inspirado a su vez por Frankena, sugiere la posibilidad de que Shaftesbury, aunque en su aparente definición de la acción *moralmente valiosa* mantiene claramente que el *valor moral* de un acto o de un tipo de acción no está determinado por su utilidad, pueda ser considerado un *trait-utilitarian*, en la medida en que una afección es virtuosa si y sólo si su cultivo u operación maximiza la utilidad (cfr. “On the Obligation to Be Virtuous...”, p. 294, nota 6).

moralidad completa. Porque, efectivamente, como ha señalado Trianosky<sup>159</sup>, se ha descuidado con frecuencia que la “acción correcta” no es el todo de la moral. También hay juicios morales acerca de personas, rasgos del carácter, motivaciones, etc. Es necesario no sólo una guía de la acción moral, sino también una guía de la vida moral. Uno podría decir: “tengo justificación para actuar moralmente (exteriormente); pero, ¿debería ser — tengo justificación para ser— una persona moral (interiormente)?” Shaftesbury, para responder a la cuestión de por qué ser moral, adopta una “estrategia de virtud”, enfocando el problema no tanto hacia la justificación de una *guía de la acción moral* como de una *guía de la vida moral*. Aquí sus reflexiones toman un sesgo nada utilitarista. Como vimos, si uno actúa en un sentido que contribuye al bienestar general pero su motivación es puramente egoísta, la acción difícilmente puede describirse como meritoria: a ese hombre no se le puede considerar moralmente bueno. Sin embargo, en el plano de la obligación moral, sus argumentaciones introducen razones consecuencialistas, incluyendo las referencias al propio interés: decir “estoy obligado a” o “tengo el deber moral de” se justifica por las consecuencias para el conjunto y para mí mismo<sup>160</sup>. El problema es que Shaftesbury no diferencia claramente estos dos planos, y termina incluyendo la mejora moral del sujeto, su crecimiento en virtudes, dentro de la obligación. Con ello acaba por presentar un criterio moral de tipo consecuencialista (“de los motivos”).

\* \* \*

Gran parte de la influencia de Shaftesbury tendrá lugar, sin duda, a través de Hutcheson. Pueden destacarse varios principios importantes como legado de su pensamiento<sup>161</sup>. En primer lugar, la referencia de las distinciones morales a fundamentos independientes de la teología, haciéndolas descansar sobre la naturaleza humana. Ciertamente, esta posición —tan importante para salvar la ética— no es privativa ni original de

<sup>159</sup> Cfr. TRIANOSKY, Gregory, o. c., p. 289.

<sup>160</sup> En este punto, al que ya hemos aludido, se repite la tensión bien privado-bien público presente también en los planteamientos de Cumberland. Si éste afirmaba «la *inmediata conexión* entre la mayor *felicitad* del alma de cada hombre, que está a su poder, y las *acciones* que él realiza para promover lo más efectivamente el bien común de Dios y los hombres...» (TLN, V, § XII, p. 207), la *Inquiry* concluye afirmando: «Así pues, la sabiduría de lo que rige y es primero y principal en la Naturaleza, ha hecho que esté de acuerdo con el interés privado y el bien de cada uno el trabajar por el bien general, el cual, si una criatura deja de promoverlo, está realmente faltándose a sí misma y deja de promover su propia felicidad y bienestar. Ella es, por este motivo, directamente su propia enemiga, y no puede ser buena y útil para sí misma de otro modo que perpetuando el bien para la sociedad y para ese todo del que ella misma es una parte. De manera que esa virtud que, de todas las excelencias y bellezas, es la principal y la más amable; ésa que es el sostén y ornamento de los asuntos humanos, que sostiene las comunidades, mantiene la unión, la amistad y la correspondencia entre los hombres; ésa por la que florecen y son felices tanto los países como las familias privadas, y por cuya falta tiene que perecer y arruinarse todo lo hermoso, sobresaliente, grande y digno; esa cualidad única, siendo así beneficiosa para toda la sociedad y la humanidad en general, igualmente resulta ser felicidad y bien para cada criatura en particular. Y es aquella cosa que, por ella sola, el hombre puede ser feliz, y sin la cual ha de ser desgraciado.

Y así, la virtud es el bien, y el vicio el mal, de cada uno». (*Char.* I, 338).

<sup>161</sup> Cfr. FOWLER, T., o. c., p. 163ss.

Shaftesbury, pues, por ejemplo, es manifiestamente tomista. Sin embargo, la suya incidirá (con un sesgo *naturalista*) en un ambiente religioso fácilmente inclinado al fideísmo. En segundo lugar, la teoría de un *“moral sense”* —una expresión nueva en lengua inglesa, como dirá Adam Smith— que se pronuncia inmediatamente sobre el carácter moral de las acciones<sup>162</sup>. En tercer lugar, su adopción de la tendencia a promover el bienestar general como un criterio de la acción. La idea estuvo ya en Cumberland y Bacon; en Hutcheson, será expresada con la “fórmula” utilitarista; en Hume será la principal doctrina de su ética; Bentham excluirá casi por completo cualquier otra cuestión. En cuarto lugar, su concepción de la virtud como consistente principalmente en el ejercicio de las afecciones benevolentes. Algo similar estuvo ya, de un modo u otro, en las doctrinas de muy diversos autores (Grocio, Pufendorf, Cumberland, los platónicos de Cambridge, Leibniz), pero es más característico de Shaftesbury, como lo será de Hutcheson.

Por último, y en línea con lo anterior, el intento de llevar a cabo una “interiorización” de la *obligación* moral que permitiera explicar ésta sin necesidad de recurrir a los dictados de una *ley*. Independientemente de la influencia que este intento pudiera haber tenido en Kant (como vimos al principio del capítulo), su propuesta de ordenar las partes al todo —de manera que se respete y refleje la belleza armónica del universo—, mediante una adecuada disposición del carácter, tendrá una marcada influencia, a través de Hutcheson y Hume, en el camino que condujo hacia el utilitarismo. E incluso, como hemos mostrado, su doctrina puede verse ya como una acabada presentación de una de las formas más típicas del consecuencialismo contemporáneo.

---

<sup>162</sup> En esta expresión, «la metáfora implicada tendió a oscurecer la necesidad de la intervención de la razón en el proceso de aprobación moral. Hume contribuyó a disipar ese error entre los que se dedican a la ética» (FOWLER, T., *o. c.*, p. 166). En todo caso, habremos de ver cuál es la función que asigna Hume a la razón.

## HUTCHESON: LA BENEVOLENCIA UNIVERSAL

El proceso de “naturalización” de la ética —y, por ende, de la obligación moral— continuó en la obra de Francis Hutcheson. Hay que subrayar, una vez más, que en estos autores dicha naturalización puede tener —y de hecho tiene— al menos dos significados: entendida como la apelación a un fundamento *no sobrenatural* para las cuestiones morales, o como la fundamentación de la moralidad en las *facultades naturales* humanas (en Shaftesbury y Hutcheson, al menos, en facultades sensibles o afectivas). Y cada uno de estos dos significados puede apuntar a su vez a diversos sentidos. Procuraremos explicitarlos cada vez que se haga necesario.

Como ya Albee pusiera de manifiesto, «es habitual considerar el sistema de Hutcheson como el desarrollo lógico del de Shaftesbury»<sup>1</sup>. Ha llegado a afirmarse que «no hay dos nombres, tal vez, en la historia de la filosofía moral inglesa que estén en una mayor proximidad»<sup>2</sup>. Es más que probable que esto sea así en lo que se refiere a la historiografía de la ética. Sin embargo, tal continuidad entre uno y otro autor, debe ser expuesta en sus justos términos, lo cual está empezando a tener lugar a partir de los numerosos estudios sobre Hutcheson que vienen produciéndose en los últimos años. De entrada, la tesis “continuista” estaría avalada sin duda por la primera obra publicada por Hutcheson —su *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*—, tanto por su contenido como por su propio título completo<sup>3</sup>. Sin embargo, el resto de la obra

<sup>1</sup> ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*, o. c., p. 68.

<sup>2</sup> FOWLER, T., *Shaftesbury and Hutcheson*, o. c., p. 183.

<sup>3</sup> En su primera edición (1725) el título completo de la obra fue *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises, in which the Principles of the late Earl of Shaftesbury are explained and defended against the Author of the Fable of the Bees; and the Ideas of Moral Good and Evil are established, according to the Sentiments of the Ancient Moralists, with an attempt to introduce a Mathematical Calculation on subjects of Morality*. Es decir, la obra se presenta como una defensa (presuntamente según “el sentir de los moralistas antiguos”) de los principios de Shaftesbury nuevamente frente al egoísmo hobbesiano (en este caso el de Mandeville, autor de *The Fable of the Bees*). La referencia a Shaftesbury en el título desaparecerá a partir de la tercera edición (1729). La primera edición está recogida en facsímil en *Collected Works of Francis Hutcheson*, volumen 1, Hildesheim: Olms, 1971. Los abundantes textos seleccionados en la antología *British Moralists* de Selby-Bigge pertenecen a la segunda edición (1726), mientras que los seleccionados en la de Raphael son de la cuarta edición (1738). Todavía hay una quinta edición de 1753 que incluye en el texto las correcciones que el propio Hutcheson añadió al final de la cuarta. Salvo que se indique lo contrario, nosotros citaremos de la siguiente edición: *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises: I. Concerning beauty, order, harmony, design. II. Concerning moral good and evil*, reproducción facsímil de la 4ª edición (London, 1738), Farnborough, Hants: Gregg International, 1969, con las siglas *IB* o *IMGE* respectivamente, seguidas del número de sección, artículo y página.

En castellano existen traducciones de estos dos tratados por separado. El primero como *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, estudio preliminar, traducción y notas de Jorge V.

de Hutcheson —incluidas las correcciones de las ediciones posteriores de la *Inquiry*— permitirían descubrir elementos sustanciales específicamente hutchesonianos o, al menos, no atribuibles al influjo de Shaftesbury. En este sentido Frankena llegó a afirmar que «Hutcheson fue, en relación a Shaftesbury, más original de lo que se le ha concedido, así como también Hume fue, en relación a Hutcheson, menos original de lo que ha sido reconocido generalmente»<sup>4</sup>.

Las tesis fundamentales que son comunes a ambos autores dependen en general de la admisión de la existencia de un “sentido moral” que aprueba o desaprueba la bondad o maldad moral de las acciones, y que la auténtica moralidad es posible (frente a Hobbes) porque son posibles las afecciones benevolentes, que surgen de modo natural de fuentes de motivación independientes de intereses egoístas. Este “naturalismo” que remite a un análisis de los juicios morales por referencia a los deseos y sentimientos humanos (no egoístas, sino “benevolentes”) —y que permitirá describir a Hutcheson como un «pionero del utilitarismo, un paladín de la filosofía filantrópica»<sup>5</sup>—, puede observarse desde el prefacio mismo de la *Inquiry*, donde defiende la existencia de un peculiar sentido interno (el *moral sense*, que ya apareciera en Shaftesbury), que tendría por objeto la guía moral del hombre:

«Su principal objeto es mostrar “que la *naturaleza humana* no fue dejada del todo indiferente en el asunto de la *virtud*, formularse observaciones sobre la *ventaja o desventaja* de las acciones y de acuerdo a ello regular su conducta”. La debilidad de nuestra razón y las distracciones que derivan de las enfermedades y necesidades de nuestra naturaleza, son tan grandes, que muy pocos hombres podrían haber formado esas largas deducciones de la razón que muestran que algunas acciones son en conjunto *ventajosas* para el agente y sus contrarias *perniciosas*. El *Autor* de la naturaleza nos ha equipado mucho mejor para una conducta virtuosa de lo que nuestros *moralistas* parecen imaginar, mediante unas a modo de instrucciones tan rápidas y poderosas como las que tenemos para preservar nuestros cuerpos. Él nos ha dado *fuertes afecciones* que sean las fuentes de cada acción virtuosa, y ha hecho de la virtud algo amable, que pu-

---

Arregui, Tecnos, Madrid, 1992 (la traducción, en cualquier caso correcta, de *original* como “origen”, diluye un tanto la posición de Hutcheson, que quiere defender la existencia de un sentido *nuevo y específico* tanto para la captación de la belleza como de la bondad moral). El segundo, como primera parte de *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, traducción de Aurora Luzardo y estudio introductorio de Julio Seoane, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999. Salvo indicación en contrario, las traducciones de las citas serán nuestras.

<sup>4</sup> FRANKENA, William, “Hutcheson’s Moral Sense Theory”, en *Journal of the History of Ideas*, 16 (1955), p. 356.

<sup>5</sup> SCOTT, William Robert, *Francis Hutcheson: his life, teaching and position in the history of philosophy*, New York: Augustus M. Kelley, 1966 [publicado originalmente en 1900], p. 2. En un sentido análogo, concluirá Fowler: «Hutcheson hizo probablemente más que cualquier moralista precedente por suministrar una expresión adecuada para el criterio moral de las acciones, afecciones y caracteres. Sus escritos, junto con los de Shaftesbury y Hume, prepararon indudablemente el camino para la recepción general, hacia el fin de siglo, de lo que hoy se denomina Utilitarismo. Si esa teoría proporciona una guía y test de la acción suficientes, tal vez será algo siempre abierto a controversia. Pero no puede cuestionarse, pienso, que Hutcheson ocupa un lugar importante en su historia» (FOWLER, T., *o. c.*, pp. 239-240).

diéramos distinguir fácilmente de su contrario y nos haga felices mediante su seguimiento»<sup>6</sup>.

Así pues, Hutcheson va a defender la existencia de un “sentido moral” para “regular o dirigir nuestra conducta”. Esta apelación a una especie de facultad moral tiene como objetivo fundamental posibilitar la acción moral, pues nos capacitaría para actuar no sólo movidos por la tendencia (hedonista) a un bien puramente natural. En otras palabras, que podemos ser movidos a la acción, no sólo por motivos egoístas, sino por motivos morales. Sin embargo, tendremos que ver si en Hutcheson el bien moral no deja de ser un bien natural, en la medida en que, precisamente en relación a la *obligación moral*, su intención es fundarla en motivos *naturales*, internos al agente. Pero antes de intentar comprender la compleja y confusa concepción de la obligación que está presente en Hutcheson, no estará de más hacer un repaso de sus inquietudes morales generales, empezando por recordar el contexto vital en el que germina su pensamiento, dentro del cual es fundamental el contexto cultural-religioso.

## 1. VIDA Y EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO

Es frecuente atribuir a Hutcheson el título de “padre de la Ilustración escocesa”. Una de las alegaciones, sin duda un tanto bizantina, en contra del merecimiento de dicho título consiste en recordar que Hutcheson ni siquiera era escocés<sup>7</sup>. Tanto su padre,

---

<sup>6</sup> «His principal design is to shew “that *human nature* was not left quite indifferent in the affair of *virtue*, to form to itself observations concerning the *advantage*, or *disadvantage* of actions, and accordingly to regulate its conduct”. The weakness of our reason, and the avocations arising from the infirmities and necessities of our nature, are so great, that very few men could ever have form’d those long deductions of reason, which shew some actions to be in the whole *advantageous* to the agent, and their contraries *pernicious*. The *Author of nature* has much better furnish’d us for a virtuous conduct, than our *moralists* seem to imagine, by almost as quick and powerful instructions, as we have for the preservation of our bodys. He has given us *strong affections* to be the springs of each virtuous action; and made virtue a lovely form, that we might easily distinguish it from its contrary, and be made happy by the pursuit of it» (pp. xiii-xiv. En las citas de Hutcheson suprimiremos el uso general de mayúsculas para los sustantivos, pero mantendremos las cursivas del original). A continuación lo llama “this *moral sense of beauty* in *actions* and *affections*”.

<sup>7</sup> Sobre la cuestión de la relación entre Hutcheson y la denominada “ilustración escocesa” puede verse CAMPBELL, T. D., “Francis Hutcheson: ‘Father’ of the Scottish Enlightenment”, en R. H. CAMPBELL-A. S. SKINNER (eds.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, John Donald Publishers, 1982; cfr. también, SCOTT, William Robert, *o. c.*, pp. 257-270; TAYLOR, W. L. *Francis Hutcheson and David Hume as predecessors of Adam Smith*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1965, pp. 3-11. Señalemos, además, que existe toda una polémica acerca de la expresión misma de “ilustración escocesa”, que además de en la obra de Campbell-Skinner, puede verse parcialmente resumida en MOORE, James, “The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment”, en *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, editado por STEWART, M.A., Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 37-59. Para la interesante influencia de Hutcheson y la Ilustración escocesa en América del Norte, cfr. TURNBULL, Archie, “Scotland and America 1730-1790”, en David DAICHER, Peter JONES y Jean JONES (eds.), *A Hotbed of Genius. The Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 1986, pp. 137-152.

John, como su abuelo, Alexander, fueron ministros presbiterianos, y éste último, junto con otros ministros presbiterianos, había formado parte de la inmigración escocesa que llegó a Irlanda del Norte a mediados del siglo XVII, fundamentalmente por motivos de índole religiosa. Allí, en Armagh (Irlanda del Norte), nació Francis Hutcheson en 1694<sup>8</sup>. Ya en su adolescencia recibe instrucción en la filosofía escolástica de la época. Su abuelo, entusiasmado con la capacidad de aprendizaje de su nieto, decide que estudie en la Universidad de Glasgow, donde ingresa a los dieciséis años. Allí estudiará durante seis años: los cuatro primeros, filosofía, latín, griego y literatura en general, y los dos últimos fundamentalmente teología, preparándose para el ejercicio como ministro presbiteriano<sup>9</sup>.

De su etapa en la Universidad de Glasgow debe destacarse la influencia de sus profesores de Filosofía Moral, Gershom Carmichael<sup>10</sup>, calvinista ortodoxo, y de Teología, John Simpson, de ideas más liberales<sup>11</sup>. No se debe olvidar que los intereses de

---

<sup>8</sup> Una extensa biografía de Hutcheson, en relación con la evolución de su obra, puede verse en SCOTT, W. R., *o. c.*, especialmente pp. 4-143. En el prefacio de su obra póstuma *System of Moral Philosophy* (1755), su colega William Leechman, hizo un repaso de la vida, escritos y carácter de Hutcheson. Para biografías más resumidas cfr., por ejemplo, FOWLER, T., *Shaftesbury and Hutcheson*, *o. c.*, pp. 169-181; JENSEN, H., *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, pp. 2-6.

<sup>9</sup> Una breve pero interesante exposición de la enseñanza que se recibía en la Universidad de Glasgow en aquella época puede verse en MOORE, James, *o. c.*, pp. 43-44. Para un estudio más exhaustivo, cfr. MURRAY, David, *Memories of the Old College of Glasgow*, Glasgow: Jackson, Wylie and Co., 1927; COUTTS, James, *A History of the University of Glasgow*, Glasgow, 1909.

<sup>10</sup> El grado de influencia de Carmichael en Hutcheson es cuestión sujeta a controversia y difícil de precisar. Lo que parece indiscutible es que Hutcheson conoció la obra de Pufendorf a través de Carmichael (su primer traductor al inglés). Entre otras cosas, de ella pudo tomar Hutcheson la teoría del valor que después estará presente en la obra de Adam Smith (cfr. TAYLOR, W. L. *o. c.*, pp. 17-28 y 63 ss). Para el pensamiento de Carmichael pueden verse los trabajos de MOORE, J.-SILVERTHORNE, M., “Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland”, en *Wealth and Virtue*, ed. I. Hont and M. Ignatieff, Cambridge, 1983, pp. 73-87; ID., “Natural sociability and natural rights in the moral philosophy of Gershom Carmichael”, en *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, ed. por V. M. HOPE, Edinburgh, 1984, pp. 1-12. El influjo de autores como Carmichael, Pufendorf, Grocio, o el propio Cumberland, permitirá que, a pesar del empirismo que hereda de Locke, Hutcheson conserve también la apelación a criterios legales de obligación. Para un estudio de la filosofía moral de Hutcheson en el contexto intelectual escocés, cfr. MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, pp. 231-270.

<sup>11</sup> Brevemente, recordemos que en aquellos momentos el calvinismo presbiteriano, que se desarrolló sobre todo en Suiza, Países Bajos y Escocia, había impuesto en las universidades escocesas lo que ha sido llamado “escolasticismo Reformado” o “dogmatismo Reformado”. Éste se elaboró como contestación al resurgimiento de la filosofía y teología tomista por parte, sobre todo, de los jesuitas de la Contrarreforma del siglo XVI, y su fuente filosófica principal pasó a ser el “escolasticismo agustiniano” —cfr. MACINTYRE, A., *o. c.*, pp. 207-233— que quiso encontrar en los tratados de san Anselmo, Pedro Abelardo, Hugo de San Víctor y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Sus doctrinas principales podrían resumirse en: que las realidades humanas están bajo la condición de pecado; que todos los hombres aspiran a una felicidad final; que algunos, no todos, están predestinados a esa felicidad eterna; que los signos del favor divino se encuentran en la observancia regular de la ley divina (a diferencia del luteranismo cuya *sola fide* propiciaba más bien un cierto quietismo); que las sociedades y estados se forman para que *todos* los hombres vivan conforme a dicha ley; y que los gobernantes naturales de dichas sociedades son personas cuya conducta testifica que gozan del favor divino, y cuyo carácter exhibe los atributos de la divinidad (aquellos que se consideraban *comunicables* o “participables” entre Dios y los hombres, como sabiduría, poder o majestad, pero no los *incomunicables*, como omnisciencia, omnipotencia o aseidad) (Cfr. MOORE, J., “The two Systems...”, *o. c.*, pp. 38-40). Frente a la doctrina calvinista más ortodoxa, John Simpson rela-

Hutcheson fueron antes religiosos que filosóficos, viéndose envuelto en las disputas teológicas del momento entre los ultra-ortodoxos y los liberales.

En 1717, muy poco después de abandonar la Universidad, y en línea con su aceptación del empirismo de Locke y su crítica de las ideas innatas, escribió una carta al “racionalista” Samuel Clarke —por entonces uno de los teólogos más importantes de Inglaterra—, discrepando de sus pruebas ‘a priori’ de la existencia de Dios<sup>12</sup>. A su vuelta a Irlanda, recibe las licencias para la predicación en 1719 y, a petición de algunos clérigos, abre una academia privada en Dublín —donde fundamentalmente preparaba a jóvenes para su acceso a la Universidad—, empezando a destacar sus grandes dotes de orador para la enseñanza y la predicación. En estos años contrae matrimonio. Su fama se vio reforzada por la publicación de la *Inquiry*, así como por sus colaboraciones en el *Dublin weekly journal*<sup>13</sup> y el *London Journal*<sup>14</sup>. Las primeras críticas recibidas le obligarían a precisar sus posiciones<sup>15</sup>, y en 1728 publica otro doble tratado, el *Ensayo sobre las pasiones* y las *Ilustraciones sobre el sentido moral*<sup>16</sup>. En el primero —de gran valor

---

tivizaba la necesidad de la Revelación, ponía en duda el dogma de la Encarnación y, por tanto, la divinidad de Jesucristo, predicaba un Dios benevolente y admitía la posibilidad de salvación de los paganos que siguen su conciencia, aunque no tuvieran ningún conocimiento de Cristo, ejerciendo con estas doctrinas un notable influjo sobre las posiciones de Hutcheson.

<sup>12</sup> No se conserva dicha carta ni la respuesta de Clarke, si es que la hubo. Ya en 1713, Butler también había escrito una carta a Clarke en el mismo sentido, de cuya respuesta sí hay certeza (cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 15-16).

<sup>13</sup> Fueron un total de seis cartas. En 1725 las tres primeras, formando las *Reflections upon Laughter*, contra el análisis de la risa realizado por un seguidor de Hobbes, con las que pretendió mostrar las insuficiencias de la teoría ética de Hobbes para dar cuenta de los hechos más obvios de la naturaleza humana. Un resumen de estas reflexiones puede verse en FOWLER, T., *o. c.*, pp. 173-7. Las otras tres cartas, publicadas en 1726, fueron los *Remarks on the Fable of the Bees*, contra el hobbessiano Mandeville. Las seis cartas fueron reunidas en 1729 por James Arbuckle bajo el título de *Hibernicus's Letters*.

<sup>14</sup> La obra de Hutcheson fue muy pronto objeto de discusión. En 1728, aparecieron en el *London Journal* las críticas de Gilbert Burnett (con el pseudónimo de “Philaretus”), junto con las réplicas del propio Hutcheson. Estas cartas serían publicadas en 1735 (*Letters concerning the Foundation of Virtue*). La disputa, enmarcada en unos parámetros típicamente “utilitaristas”, versaba fundamentalmente acerca de si el principio último de la acción es dado por un sentimiento, como sostiene Hutcheson, o por una intuición de la razón, como sostenía Burnett. La posición de Hutcheson queda bien resumida en este pasaje: «Ask a being who has selfish affections, why he pursues wealth? He will assign this truth as his exciting reason, “that wealth furnishes pleasures or happiness”. Ask again, why he desires his own happiness or pleasure? I cannot divine what proposition he would assign as the reason moving him to it. This is indeed a true proposition, “There is a quality in his nature moving him to pursue happiness”; but it is this quality or instinct in his nature which moves him, and not this proposition. Just so this is a truth, “that a certain medicine cures an ague”; but it is not a proposition which cures the ague, nor is it any reflection or knowledge of our own nature which excites us to pursue happiness. If this being have also public affections; what are the exciting reasons for observing faith, or hazarding his life in war? He will assign this truth as a reason, “Such conduct tends to the good of mankind”. Go a step further, why does he pursue the good of mankind? If his affections be really disinterested, without any selfish view, he has no exciting reason; the public good is an ultimate end to this series of desires» (*Letters concerning the Foundation of Virtue*, Letter VI). Repite este pasaje casi literalmente (cfr. nota 35 del Cap. VI) en *IMS* (cfr. nota 16).

<sup>15</sup> No olvidemos, por ejemplo, que Butler publica la primera edición de sus *Semons* en 1726.

<sup>16</sup> La edición que citaremos es *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the moral sense* (1728), edición facsímil preparada por Paul McReynolds sobre la 3ª edición (1742), Gainesville, Florida, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1969. La traducción de la segunda parte (*Illustrations*) está recogida en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, o. c. Citaremos la

histórico como contribución a la psicología de las emociones— pretendería desarrollar una psicología compatible con lo ya expuesto en la *Inquiry*; en el segundo, intentaría hacer frente a sus adversarios, especialmente a los racionalistas. En 1729 es elegido para la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, de la que tomará posesión en 1730. Pronto gozará del favor de sus alumnos, entre los que se encontrará, entre 1737 y 1740, el joven Adam Smith. Se ha dicho que sus clases, en las que exhortaba a la virtud con verdadera convicción y entusiasmo, estaban muy por encima de sus escritos. Su carácter abierto y delicadeza en el trato le hicieron ser muy querido por aquellos que le conocieron y trataron. Así, su gran benevolencia y afecto hacia los demás —por ejemplo, la preocupación por sus alumnos le llevó a impartir sus clases gratis (o a proporcionar dinero) a los que carecieran de recursos— han permitido a alguno afirmar que su vida fue su mejor legado a la posteridad<sup>17</sup>.

Las críticas que fue recibiendo su obra —a las que enseguida haremos alusión— afectarían a la evolución de su pensamiento obligándole, según Scott<sup>18</sup>, a introducir diversas correcciones en las sucesivas ediciones de la *Inquiry*, especialmente en la cuarta. La imposibilidad de recrear la *Inquiry* por completo, habría hecho necesaria otra obra, *A System of Moral Philosophy*<sup>19</sup>, compuesta por Hutcheson entre 1734 y 1737. Sin embargo, antes de publicarse ésta (no lo sería hasta 1755, póstumamente) fueron publicados un conjunto de compendios, a modo de manuales universitarios, escritos en latín: *Metaphysicae Synopsis*, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*<sup>20</sup>, ambos en 1742, y *Logicae Compendium*, que no verá la luz hasta 1756. En 1743 cesa su producción literaria<sup>21</sup> para centrar sus energías en la campaña contra las posiciones más fun-

---

primera parte como *EPA* seguido del número de sección, artículo y página, y la segunda como *IMS*, sección y página (sólo hay artículos en la sección VI).

<sup>17</sup> Cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 1-2. La afirmación de Scott no está desprovista de doble sentido.

<sup>18</sup> Cfr. *o. c.*, pp. 112-3.

<sup>19</sup> *A System of Moral Philosophy* (1755), en *Collected Works of Francis Hutcheson*, edición facsímil preparada por Bernhard Fabian, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchtrandlung, 1969, vols. 5-6. La obra está dividida en tres libros y cada uno de ellos en capítulos. Citaremos como *System* seguido de número de libro, capítulo y página (las de los dos primeros “libros” corresponden al primer volumen).

<sup>20</sup> Una segunda edición corregida de éste fue publicada en 1745 y está recogida en *Collected Works*, *o. c.*, vol. 3. En 1746 se publicó una traducción al inglés con el título de *A Short Introduction to Moral Philosophy*, que está recogida en el volumen 4 de *Collected Works*. En el Prefacio recomienda a los estudiantes la obra de Cumberland.

<sup>21</sup> Entre 1739 y 1743, además de la composición de los compendios, y una traducción de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, tiene lugar su correspondencia con Hume. No sabemos cómo llegaron a entrar en contacto, pero el tono de las cartas revela un afecto mutuo. Hume recibe con agradecimiento tanto las anotaciones y sugerencias que Hutcheson le hace sobre el *Treatise of Human Nature* (que el propio Hume había sometido a su consulta), como el envío por parte de Hutcheson de una copia de su *Philosophia Moralis Institutio Compendiaria*, sobre la que Hume añadirá también algunas reflexiones críticas. Dicha cordialidad se rompe a partir de 1744. Todo parece indicar que la causa fue la provisión de la cátedra vacante de Filosofía Moral de la Universidad de Edimburgo. Fue elegido Hutcheson que, sin embargo, renunció. Hume siempre sospechó que Hutcheson hizo todo lo posible para evitar que se la concedieran a él. A pesar de que se hace difícil de creer —dada la personalidad de Hutcheson—, como veremos, hay razones para pensar que así fue. Para esta relación epistolar puede verse SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 116-130. Las cartas de Hume a Hutcheson están recogidas en *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford: Clarendon Press, 1932, I, pp. 32ss. Cfr. *infra*, nota 4 del capítulo VI.

damentalistas de la Universidad, y en asuntos de negocios en favor de sus amigos, hasta su muerte en 1746.

La mayoría de los autores coinciden en señalar las dificultades que ofrece una lectura consistente de la obra de Hutcheson. Pero este hecho es afrontado de diversas maneras. Así, algunos como Fowler o Jensen, exponen el pensamiento de Hutcheson de una manera bastante sincrónica, señalando sin más las contradicciones. Otros, como Scott o Darwall, han intentado explicar la obra de Hutcheson a través de una evolución de su pensamiento<sup>22</sup>. Por el contrario, J. Moore, no comparte la tesis de Scott de las cuatro fases y aboga más bien por un Hutcheson coherente de principio a fin, que habría presentando, de modo consciente, dos “sistemas” distintos: por un lado, una filosofía “pública” coherente (formada por los cuatro tratados de 1725 y 1728), y por otro, una filosofía “académica” paralela, concebida de acuerdo a las necesidades pedagógicas de la Universidad de Glasgow (los tres *Compendios* latinos)<sup>23</sup>. Sea como fuere, no es pretensión de este estudio desentrañar la filosofía moral de Hutcheson para presentarla de un modo acabado<sup>24</sup> —tarea que, por lo demás, acaso no sea posible—, sino en tanto sea necesario para abordar con suficiente perspectiva su posición con respecto a la obligación moral, y su posible repercusión en la gestación del modelo consecuencialista. En cualquier caso, es indudable que no pueden entenderse las posiciones características de Hutcheson fuera del contexto en que se produjeron, es decir, sin tener en cuenta tanto la tradición que recibió como las reacciones que despertaron sus propuestas.

Sabemos que la formación moral que recibió en la Universidad se basaba sustancialmente en la exposición del *De officio hominis et civis* de Pufendorf. Como ya dijimos, puede considerarse a Pufendorf como uno de los principales representantes de la

---

<sup>22</sup> Concretamente, Scott llega a distinguir hasta cuatro fases: la *primera* sería la fase del “sentido moral” bajo la influencia de Shaftesbury y Cicerón (las *Inquiries*); la *segunda*, tendería más al “naturalismo hedonista” al intentar dar mayor contenido a la armonía moral del individuo (el *Essay*); la *tercera*, sería la más teleológica y eudemonista bajo la influencia de Aristóteles, pero al mismo tiempo sería el período más utilitarista de Hutcheson (es el periodo de elaboración del *System* y la cuarta edición de la *Inquiry*); y la *cuarta* sería de sesgo estoico bajo la influencia de Marco Aurelio (composición de los *Compendios* latinos y traducción de las *Meditaciones*) (cfr. SCOTT, W. R., o. c., cap. IX-XII). Darwall arguye igualmente una evolución en el pensamiento de Hutcheson, cercana a la interpretación de Scott, pero con matices y prescindiendo prácticamente del presunto período estoico (cfr. DARWALL, Stephen L, *The British Moralists...*, o. c., pp. 207-243).

<sup>23</sup> Cfr. MOORE, J., “The two Systems of Francis Hutcheson...”, o. c., pp. 41 y ss. El primer sistema sería el genuino pensamiento de Hutcheson, ofrecido a la reflexión pública de las personas cultivadas, mientras que el segundo estaría concebido para asegurar los fundamentos filosóficos y morales de los jóvenes, y habría sido compuesto fundamentalmente en su época de Dublín (dado que en Glasgow Hutcheson no impartía clases ni de Lógica ni de Metafísica, y sí en Dublín). La tesis de Moore nos parece que está bien fundamentada. Sin embargo, en su empeño por defenderla pasa por alto la evidente evolución de Hutcheson, si se quiere, dentro del primer sistema. De hecho, para su interpretación Moore prescinde del *System of Moral Philosophy*, limitándose a afirmar al final que dicha obra nunca ejerció la misma influencia que el resto de sus obras.

<sup>24</sup> Aunque no la compartamos plenamente, una interesante y breve introducción general a la ética de Hutcheson, incluyendo una bibliografía bastante amplia, puede verse en el estudio introductorio de Julio SEOANE en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, o. c., pp. XI-LXXIII.

interpretación voluntarista de la ley natural, que implicaba una concepción legalista de la moral<sup>25</sup>. Aunque es posible que Hutcheson pensara —de ahí la composición de sus manuales— que era más seguro formar a los jóvenes mediante la enseñanza de las leyes morales como leyes divinas que deben obedecerse, sin embargo, es evidente su oposición de fondo a esta concepción legalista-voluntarista de la ética, y su búsqueda de otro tipo de fundamentación<sup>26</sup>, puesto que dicha fundamentación legalista conduciría a una concepción *prudencial* o interesada de la moral en términos de “egoísmo hobbesiano” (la razón última para la obediencia de las leyes morales derivaría del miedo al castigo y la esperanza de un premio, es decir, de las ventajas o desventajas que conlleva su cumplimiento, pero no de un motivo distintivamente moral).

No estará de más señalar que Hutcheson, a su vuelta de Glasgow, tuvo trato con John Maxwell, ministro presbiteriano que sucedió eventualmente al padre de Hutcheson<sup>27</sup>, y que por entonces debía de estar traduciendo el *De Legibus Naturae* de Cumberland<sup>28</sup>. La influencia de Shaftesbury le llegará a través del vizconde Lord Malesworth, que había sido amigo y seguidor de Shaftesbury, y contribuyó a formar en Dublín un círculo de jóvenes intelectuales fervientes admiradores de su filosofía. Hutcheson era uno de esos jóvenes que, entusiasmado con la obra de Shaftesbury, con-

---

<sup>25</sup> Una exposición general de la ética de Pufendorf puede verse en SCHNEEWIND, J. B., “Pufendorf’s place in the history of ethics”, *Synthese* 72 (1987) 123-155.

<sup>26</sup> Knud HAAKONSEN (cfr. “Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis”, en *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, editado por STEWART, M.A., Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 61-85) ha argumentado que puede verse una dependencia entre el pensamiento de Hutcheson y el de Pufendorf, en el sentido de que éste puede ser interpretado, no sólo como un *voluntarista*, sino también como un *realista* moral, y Hutcheson lo habría sido. Por “realismo moral” se entendería la defensa de la existencia de valores morales con independencia de una *ley*. En cambio, tanto Hume como Smith, para quienes la justicia se basa únicamente en una ley, serían más bien dependientes de la teoría de los derechos *subjetivos* de Grocio. Los argumentos de Haakonssen para avalar un posible “realismo moral” en Pufendorf, se resumen en que, si bien la Voluntad omnipotente de Dios implica su libertad absoluta para crear la naturaleza humana de un modo u otro, una vez creada, ésta impone sus propias leyes fundando valores morales inmutables. Pero esta posición no se diferencia sustancialmente del voluntarismo nominalista, y es muy similar a la de Locke. (Para la cuestión del “realismo moral” en Hutcheson, cfr. *infra*, nota 53). Por lo demás, es sintomático que, entre las citas de Hutcheson que presenta Haakonssen para avalar su dependencia respecto de Pufendorf, abundan las de sus manuales latinos. En otro estudio Haakonssen había defendido que el intento de Hutcheson por lograr una síntesis coherente entre el realismo moral y los elementos de la ley natural, tenía a Cumberland como un claro precedente (cfr. “Moral Philosophy and Natural Law: From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment”, en *Political Science*, 40 (1988), pp. 97-110). Esta tesis nos parece más plausible.

<sup>27</sup> Cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 15-16.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, nota 3 del Cap. III. Explicándose así, no sólo la influencia de Cumberland en Hutcheson, sino también la de éste sobre la traducción de Maxwell. En este sentido, se ha afirmado que «sus notas y comentarios en la traducción, así como la extensa introducción y apéndice muestran un cierto número de influencias de Hutcheson» (HAAKONSEN, Knud, “The Character and Obligation...”, p. 32, nota 7). También Hutcheson gozó del favor y la estima del vicegobernador de Irlanda, Lord Carteret, hombre cultivado y una especie de mecenas, pero rechazó sus propuestas para introducirse en la corte, probablemente para evitarse problemas debido a sus posiciones religiosas. Como deferencia con él por el apoyo de sus posiciones, le dirige la elogiosa dedicatoria de la 4ª edición de la *Inquiry*, como ya hiciera Maxwell con su traducción de Cumberland.

tribuyó a reavivar sus doctrinas con sus primeros escritos<sup>29</sup>. A partir de ahí se produce una especie de “duelo triangular” entre: 1) las posiciones características de Shaftesbury y Hutcheson (la defensa del “*moral sense*” y la benevolencia), 2) el hedonismo egoísta, y 3) los moralistas racionalistas; atacando cada “vértice” a los otros dos. De este modo, los primeros (conocidos como “sentimentalistas”) eran acusados de sensualismo por los racionalistas. Y, en cuanto a los hedonistas, aunque aprobaban la adscripción de la moral a la parte sensitiva del hombre por parte de aquellos, sin embargo, criticaban sus tendencias universalistas<sup>30</sup>. De este modo, cada avance debía efectuarse bajo un fuego cruzado.

Por parte de los “racionalistas”, una de las críticas más importantes fue la procedente de John Balguy en su *Foundation of Moral Goodness*<sup>31</sup> que podemos resumir en que el sistema de Hutcheson, al predicar “la mayor felicidad del sistema *sensible*”, y definir el bien universal al servicio del sistema completo de los seres *sensibles*<sup>32</sup>, admitiría entonces algún grado de moralidad en el mundo animal. Por parte del egoísmo hedonista, las críticas principales —sobre todo las de Archibald Campbell— se resumen en que la benevolencia no es otra cosa que amor propio encubierto, y que el “sentido moral” es un mero instinto<sup>33</sup>. En cualquier caso, las posiciones “naturalistas” de Hutcheson le

---

<sup>29</sup> Es probable que ésta fuera la razón de que tanto Butler como Berkeley vuelvan sobre las teorías de Shaftesbury con añadidos en obras ya publicadas (cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 96-97). Así, Butler, en el prefacio a la 2ª edición (1729) de sus *Sermons*, cuya 1ª edición es de 1726, advierte que un escéptico no muy convencido de la tendencia a la felicidad que posee la virtud, siguiendo el optimismo de Shaftesbury, no estaría bajo ninguna obligación moral y que, por tanto, la benevolencia no es un criterio moral suficiente. (Una selección de textos de Butler, tanto de sus *Sermons* como de su *Dissertation of the Nature of Virtue* puede verse en RAPHAEL, D. D., *British Moralists*, *o. c.*, I, §§ 374-435). Para la crítica de Berkeley, cfr. nota 126 del Cap. IV. Es muy probable que Hutcheson llegara a tratar a Berkeley, como lo atestiguaría el hecho de que coincidieran en Dublín durante tres años, teniendo además un amigo común, llamado Syngé. De este modo, Berkeley no habría querido criticar expresamente a Hutcheson y lo haría a través de su crítica a Shaftesbury (cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 27 y 99). Por otro lado, King, el arzobispo de Dublín, también criticó la concepción de Shaftesbury de la obligación moral (cfr. *Ibid.*, p. 27).

<sup>30</sup> «Para los sentimentalistas, por tanto, fue una ‘guerra de dos frentes’ y cuando encaraba un enemigo, generalmente exponía su flanco al otro» (SELBY-BIGGE, L. A., *British Moralists*, *o. c.*, I, p. xli).

<sup>31</sup> Extractos de esta obra pueden encontrarse en las compilaciones tanto de D. D. Raphael como de L. A. Selby-Bigge.

<sup>32</sup> «*Universal good* is what tends to the happiness of the whole *system of sensitive beings*; and *universal evil* is the contrary» (EPA, II, III, 36). Este tipo de expresiones es frecuente en la obra de Hutcheson (cfr. *Ibid.*, VI, v, 193; VI, VII, 205; *System*, I, 3, p. 50; I, 8, p. 160). En alguna ocasión utiliza la expresión *racional* en vez de *sensible*: «Podemos ver qué acciones serían las más recomendadas por nuestro *moral Sense*, para nuestra elección, como las más *perfectamente virtuosas*, según parezcan tener la más universal tendencia ilimitada a la *mayor y más extensa felicidad* de todos los *agentes racionales* a los que nuestra influencia pueda extenderse» (IMGE, III, X, p. 184. Cfr. también EPA, VI, III, p. 183). El paralelismo textual con Cumberland, e incluso con Mill, es evidente.

<sup>33</sup> Campbell, que era discípulo de Simpson, constituye quizá el primer intento de un explícito cálculo hedonista, asignando al placer valor positivo, y al dolor, valor negativo, y estableciendo como criterios de medida el grado, la duración, y las consecuencias. En la misma línea que Campbell estuvieron John Gay, y después Hartley, que pueden ser considerados los fundadores de la psicología asociacionista (cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 106-108).

hicieron tener al mundo clerical en su contra, y sólo algunos apoyos políticos y de pensadores independientes<sup>34</sup>.

En el fondo, pues, la reacción de Hutcheson tiene dos oponentes diversos: el “racionalismo moral”, que proponía la posibilidad de un discernimiento racional del bien moral —a través, quizá, de intuiciones intelectuales—, y el hedonismo egoísta, cuyos máximos exponentes filosóficos eran Hobbes y Mandeville, pero cuya explicación de la conducta moral subyacía en buena medida en el voluntarismo teológico de Locke y Berkeley y, en definitiva, en el legalismo “positivista” de los teólogos calvinistas. Respecto de los primeros, Hutcheson —desde bases psicológicas y epistemológicas en línea con el empirismo de Locke, aunque también pretendidamente aristotélicas—, es un precursor, con matices, del famoso lema humeano de la “inercia de la razón”, es decir de la imposibilidad de ésta para motivar la acción. Respecto de los segundos, tendrá que esgrimir una fuente natural de motivación diversa de las pasiones meramente egoístas, a saber, las afecciones benevolentes, así como una ética independiente de la teología.

Probablemente las críticas que más influyeron en Hutcheson fueron las del obispo Joseph Butler, más cercano a sus posiciones, que afectaron principalmente a las doctrinas del “*moral sense*” y la benevolencia, para terminar desplazando el carácter directivo del *moral sense* hacia la benevolencia. Para examinar esta cuestión, habremos de partir de lo que Hutcheson entendió por el bien y el mal morales —prácticamente inseparable de la cuestión de nuestro conocimiento de ellos— para desembocar finalmente en los intentos hutchesonianos de fundamentar la obligación moral dentro de un esquema de cierto “empirismo naturalista”. Pero detengámonos todavía en lo que constituye la raíz de sus especulaciones.

## 2. EL PROBLEMA DE LA OBLIGACIÓN MORAL Y SU FUNDAMENTO: LA AUTÉNTICA MORALIDAD FRENTE A LA PURA LEGALIDAD

Como hemos indicado, Hutcheson quiere evitar la fundamentación voluntarista de la obligación moral en leyes divinas, pues tal fundamentación sería vacía: «Las leyes humanas pueden llamarse buenas a causa de su conformidad con las divinas. Pero llamar buenas a las leyes de la suprema Divinidad, o santas, o justas, si toda *Bondad*, *Santidad* y *Justicia* estuviera constituida por *Leyes*, o por la voluntad de un superior revela-

---

<sup>34</sup> Entre esos pocos, además del ya citado Lord Carteret, señalemos a Thomas Chubb, Thomas Morgan y Ralph Cudworth. Como ya se vio en Shaftesbury, la descripción hobbesiana de la naturaleza humana se adaptaba con más facilidad a la mentalidad protestante, por implicar la necesidad de una intervención exterior que, mediante unas leyes constrictivas, *obligara* a encauzar la conducta de una naturaleza humana corrompida por el pecado (cfr. *supra*, pp. 151-3).

da de alguna manera, no puede ser sino una tautología sin sentido, que sólo aporta esto: “que Dios quiere lo que Él quiere”»<sup>35</sup>.

Dicho positivismo haría depender la bondad o maldad de las acciones de las recompensas divinas que llevan aparejadas. «Tal vez pueda alegarse que “aquellas acciones nuestras que llamamos *buenas*, tienen esta *ventaja* constante, superior a todas las demás, que es el fundamento de nuestra aprobación y el motivo para realizarlas por *amor propio*, a saber, que suponemos que la Divinidad las *recompensará*”». A esto Hutcheson responde que «es suficiente observar que muchos tienen elevadas nociones del *honor*, la *fe*, la *generosidad*, la *justicia*, teniendo escasas ideas sobre la Divinidad, o consideraciones de *futuras recompensas*, y aborrecen cualquier cosa que sea *perversa*, *cruel* o *injusta*, sin considerar *castigos futuros*»<sup>36</sup>. De modo similar a Shaftesbury, Hutcheson reivindica la autonomía de la ética respecto a la religión. Aquella tiene su propio fundamento natural sin necesidad de la gracia ni la revelación<sup>37</sup>, admitiendo que la religión pueda ser importante para incrementar la felicidad tanto individual como social —al reforzar nuestra motivación para el cumplimiento de nuestras obligaciones—, pero advirtiendo de que la corrupción de la religiosidad es peor que el ateísmo<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> «*Human Laws* may be call'd *good*, because of their conformity to the *Divine*. But to call the laws of the *Supreme Deity good*, or *holy*, or *just*, if all *Goodness*, *Holiness*, and *Justice* be constituted by *Laws*, or the *will* of a *superior* any way reveal'd, must be an insignificant tautology, amounting to no more than this, “That God wills what he wills”» (*IMGE*, VII, v, 275). Cfr. *infra*, nota 42. Un texto muy revelador del “realismo moral” de Hutcheson (es decir, del carácter no positivista y no voluntarista de su moral) lo encontramos un poco más adelante (p. 277), donde plantea que a un legislador “omnipotente y maligno” que nos obligara, mediante castigos, a la traición, la crueldad o la ingratitud, lo consideraríamos precisamente malo o injusto, mientras que consideramos bueno al Divino Legislador porque nos manda cosas buenas (y sólo en este caso puede hablarse propiamente de obligación, mientras que en el caso anterior hablaríamos de coacción [*constraint*]). Esto quiere decir que tenemos un concepto de lo bueno y de lo malo anterior a la ley. Para comparar con Shaftesbury, ver los textos de las notas 38 y 48 del Cap. IV.

<sup>36</sup> «It may perhaps be alledg'd, “that in those actions of our own which we call *good*, there is *this* constant *advantage*, superior to all others, which is the ground of our approbation, and the motive to them from *selflove*, viz. that we suppose the Deity will *reward* them” (...) It is enough to observe that many have high notions of *Honour*, *Faith*, *Generosity*, *Justice*, who have scarce any opinions about the Deity, or any thoughts of *future rewards*; and abhor anything which is *treacherous*, *cruel*, or *unjust*, without any regard to *future punishments*» (*IMGE*, I, v, 122).

<sup>37</sup> «El propósito de la filosofía moral es dirigir a los hombres a aquel curso de acción que conduce más eficazmente a promover su mayor felicidad y perfección, en tanto que puede hacerse por las observaciones y conclusiones derivables de la constitución de la naturaleza *sin ningún auxilio de la revelación sobrenatural*: estas máximas o reglas de conducta son, por tanto, tenidas como leyes de la naturaleza y el sistema o conjunto de ellas es llamado ley de la naturaleza. La felicidad humana (fin de este arte) no puede ser conocida con precisión sin un conocimiento previo de la naturaleza humana» (*System*, I, 1, p. 1. Cursiva nuestra. El sesgo entre utilitarista y aristotélico —en realidad, cumberlandiano— del texto es patente). Para la independencia de la ética como ciencia, cfr. también *IMS*, VI, 307; *IMGE*, I, v, 122; *Ibid.*, VII, v, 275.

<sup>38</sup> Cfr. *System*, I, 10, pp. 219-220. La compleja distinción y relación entre el orden natural y sobrenatural tiene en Hutcheson una resolución confusa. En primer lugar, no parece distinguir entre estas dos cuestiones: por un lado, la posibilidad de una fundamentación teórica *natural* de la moral (la filosofía moral o ética), sin acudir a la revelación, y por otro, la posibilidad o capacidad natural para llevar a la práctica esa moral, el ejercicio pleno de la virtud, sin necesidad de la gracia. Aunque están muy relacionados, son dos problemas distintos, más aún si se reconoce que la vida moral no es una cuestión meramente ra-

De hecho, cuando Hutcheson se plantea explícitamente el concepto de obligación<sup>39</sup>, el problema al que está intentando dar respuesta es cómo puede haber una obligación propiamente moral, o lo que es lo mismo, qué motivo puede ser fuente de una obligación tal, de modo que podamos hablar de virtud y vicio «haciendo abstracción de cualquier ley, humana o divina». Para ello distinguirá varios posibles sentidos del término obligación.

«Cuando decimos que uno está obligado a una acción, queremos decir, o bien (1) *que la acción es necesaria para obtener la felicidad del agente o evitar su desgracia*, o bien (2) *que todo espectador, o él mismo por reflexión, debe aprobar su acción y desaprobar su omisión, si considera plenamente todas sus circunstancias*. El primer significado de la palabra *obligación* presupone *afecciones egoístas*, y las *ideas de felicidad privada*; el segundo significado incluye el *sentido moral*»<sup>40</sup>.

El primer sentido parece hacer referencia a lo que Hume llamará la obligación *interesada*, es decir, aquella que apela a una cuestión de interés propio (habría una ‘*obligación natural*’ de ser virtuoso *para ser feliz*). El segundo apunta a lo que Hutcheson quiere entender por obligación propiamente *moral*. Examinaremos esta cuestión más adelante.

Para Hutcheson, el primer sentido de obligación no se diferencia de la constrictión<sup>41</sup> en cierto modo, como cuando uno es obligado a realizar algo mediante amenazas o necesita realizar una acción para conseguir un fin. Pero si el *único* motivo para cumplir la obligación es el miedo a los castigos (o la esperanza de un premio), eso no sería una verdadera obligación. Así, podemos decir que las leyes divinas nos obligan porque

---

cional. En segundo lugar, el orden sobrenatural (la revelación y la gracia), no parecen estar en Hutcheson al servicio de un fin propiamente sobrenatural, sino del fin natural mismo, aportando motivaciones auxiliares para la moralidad natural.

<sup>39</sup> Cfr. *IMGE*, VII, I, 267-270; *IMS*, I, 232-3.

<sup>40</sup> «When we say one is obliged to an action, we either mean, 1. *that the action is necessary to obtain happiness to the agent, or to avoid misery*: Or, 2. *that every spectator, or he himself upon reflection, must approve his action, and disapprove his omitting it, if he considers fully all its circumstances*. The former meaning of the word *obligation* presupposes *selfish affections*, and the *senses of private happiness*; the latter meaning includes the *moral sense*» (*IMS*, I, p. 232). El texto continúa: «Mr. Barbeyrac, en sus anotaciones sobre *Grocio*, hace que la *obligación* signifique una *necesidad indispensable de actuar de una cierta manera*. Quienquiera que observe su explicación de esta *necesidad* (que no es *natural*, pues de otro modo ningún hombre podría actuar contra su obligación) encontrará que denota sólo “una constitución tal de un superior poderoso que haga imposible para cualquier ser obtener la *felicidad* o evitar la *desgracia*, sino es mediante tal curso de acción”. Esto coincide con el primer significado, aunque también a veces incluye el segundo» (*Ibid.*, 233). Recordemos que Barbeyrac es el traductor de Cumberland al francés. Hutcheson estaría interpretando como insuficiente la definición de obligación *moral* de Cumberland (“coincide con el primer significado”: obligación *interesada*), aunque de manera vacilante (“aunque también a veces incluye el segundo”: la propiamente *moral*). Cfr. *infra*, notas 94 y 95.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, VII, V, 276. Hace notar Hutcheson que no se refiere a la constrictión de una fuerza externa que nos moviera sin nuestro consentimiento, pues dejaríamos de ser agentes de modo absoluto. La necesidad que caracteriza a esta obligación no es la necesidad *natural* que excluye la libertad, pues entonces ningún hombre podría actuar en contra de su obligación (cfr. *IMS*, I, p. 233, citado en nota anterior).

las reconocemos buenas y justas. Si fueran contrarias a nuestro sentido moral, las desaprobaríamos y sólo las obedeceríamos según el primer sentido de obligación<sup>42</sup>.

Puede ocurrir que nuestro “sentido moral” se debilite de tal manera, que la fuerza de nuestras pasiones egoístas nos lleve a pensar erróneamente que las malas acciones promoverán mejor nuestra ventaja que las buenas. Esto haría entonces necesario la promulgación, por parte de un superior, de unas leyes con sanciones que contrarresten aquellos descaminados motivos, calmen nuestras pasiones y nos permitan la recuperación de nuestro “sentido moral”, o al menos una visión correcta de nuestro interés<sup>43</sup>. Esta sería una explicación de la existencia de obligaciones *legales*. Sin embargo, éstas por sí solas son insuficientes.

Cuando Hutcheson afirma que la principal tarea del filósofo moral es «mostrar, mediante sólidas razones, que la benevolencia universal tiende a la felicidad del benevolente, sea por los placeres de la reflexión, honor y la tendencia natural a contar con las buenas obras de los hombres (de cuya ayuda debemos depender para nuestra felicidad en este mundo), sea por las sanciones o leyes divinas que descubrimos en la constitución del universo»<sup>44</sup>, lo que pretende es prevenir que las consideraciones del interés propio puedan contrarrestar la inclinación natural (es decir, la tendencia a la benevolencia)<sup>45</sup>, pero *no* esgrimir que *la aprobación moral se derive precisamente de los beneficios individuales que se siguen del cumplimiento de la obligación*. Precisamente para que exista una obligación propiamente moral, la fuente de motivación no puede ser el egoísmo. La pretensión de Hutcheson es compleja. Se trata de encontrar un fundamento natural (es decir, en la propia naturaleza del hombre) de la obligación moral, pero fundada en las facultades *sensitivas*. Para ello defenderá la existencia de una facultad moral cuya aprobación y desaprobación no sean “un amor propio ilustrado por la razón” en el sentido de un estudio empírico de las consecuencias que las acciones tienen *para uno mismo*<sup>46</sup>. Para entender mejor el problema necesitamos referirnos con cierto detenimien-

---

<sup>42</sup> Agudamente Balguy criticó a Hutcheson con las propias armas de éste. Ya que Hutcheson propone «¿por qué no puede tener la Divinidad como esencial a Él, algo de una índole superior, análogo a nuestro *moral sense*?» (*IMS*, I, 245), Balguy entonces se pregunta, «pero ¿es realmente bueno lo que el “sentido moral” de Dios aprueba?» (*The Foundation...*, en SELBY-BIGGE, *British Moralists*, II, 61).

<sup>43</sup> Cfr. *Ibíd.*, VII, I, 269-270. Ver notas 44 y 45 del Cap. IV.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, VII, II, 270. Comenta Darwall que el filósofo moral ha de demostrar la congruencia entre la *benevolencia* y el *amor propio* porque, en última instancia, Hutcheson no proporciona criterios de deliberación para elegir entre ellos (cfr. DARWALL, Stephen L, *The British Moralists...*, o. c., p. 210). Ver *infra*, p. 211.

<sup>45</sup> Por tanto, la obligación de aprobar y perseguir la virtud es, *además*, una “obligación interesada”. Como observa JENSEN (cfr. o. c., p. 90), a pesar de las diferencias considerables entre las teorías de Hutcheson, Butler y Hume, comparten su esfuerzo para convencer al lector de que la acción virtuosa es también ventajosa. Un estudio comparativo de estos tres autores, desde su concepción de la benevolencia, puede verse en ROBERTS, T. A., *The concept of benevolence. Aspects of Eighteenth-Century Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1973. Para Hutcheson específicamente, ver pp. 2-26.

<sup>46</sup> Esta pareció ser, en última instancia, la justificación racional de la obligación para el propio Shaftesbury. En este punto Hutcheson pretende distanciarse de él de manera explícita (cfr. *IMGE*, introd., 109).

to a la concepción que sustenta del *bien moral*, para examinar a continuación en qué consiste esa *aprobación* que Hutcheson atribuye a nuestro “sentido moral”.

### 3. BONDAD Y MALDAD MORAL

El segundo tratado de la *Inquiry* se inicia con las definiciones de la bondad y la maldad morales: «El término Bondad Moral, en este tratado, denota nuestra idea de *alguna cualidad aprehendida en las acciones que causa aprobación, acompañada del deseo de la felicidad del agente*. El Mal Moral denota nuestra idea de *una cualidad contraria, que excita condena o disgusto [condemnation or dislike]*»<sup>47</sup>. Y añade: «Approbation and condemnation are probably simple ideas which cannot be farther explained»<sup>48</sup>. El hecho de que Hutcheson *defina* el bien y el mal morales por relación a la *percepción* que el sujeto, como espectador, tiene de la acción, no es, desde luego, irrelevante. ¿Aprobamos una acción porque es buena o es buena porque la aprobamos? ¿Estamos percibiendo cualidades reales de las cosas (en este caso de las acciones) o meramente constatando los sentimientos que se dan en nuestra naturaleza?<sup>49</sup> La ambigüedad con que Hutcheson se expresa en ésta, como en otras cuestiones, se ha prestado a muy di-

---

<sup>47</sup> *IMGE*, introd., p. 105. Se propone mostrar «que algunas acciones tienen para los hombres una *bondad inmediata*, o que por un *sentido superior*, que yo llamo *moral*, aprobamos las acciones de otros y las percibimos como su perfección y dignidad y estamos inclinados a amar al agente; tenemos una percepción semejante cuando reflexionamos sobre nuestra realización de tales acciones, sin ninguna consideración de su *ventaja natural*» (*Ibíd.*, 110). Hagamos notar que en la primera edición la definición era un poco distinta: «El término Bondad Moral, denota nuestra idea de *alguna cualidad aprehendida en las acciones que causa aprobación y amor hacia el agente, por parte de quienes no reciben ninguna ventaja de la acción*. El Mal Moral denota nuestra idea de *una cualidad contraria, que excita aversión, y disgusto hacia el agente, incluso en personas indiferentes a su tendencia natural*». En esta primera definición, parecía importarle más insistir en el carácter desinteresado de la aprobación. En la otra hay una presencia más notoria de la benevolencia y de la razón (sustituye *aversión* por *condena*). Cfr. el final de la nota 82.

<sup>48</sup> Obsérvese que la facultad de la aprobación moral no es la razón, sino el “sentido” moral, en el que se darían tales ideas simples (irreducibles) ante la contemplación de una cualidad de cierto tipo. En la introducción a las *Illustrations* dirá «las palabras *elección* y *aprobación* parecen denotar ideas simples conocidas por la *conciencia*, que sólo pueden ser explicadas mediante *sinónimos* o circunstancias concomitantes o consecuentes. La *elección* es proponerse realizar una acción antes que su contraria, o que permanecer inactivo. La *aprobación* de nuestra propia acción denota o está acompañada de placer en su *contemplación* y en la *reflexión* sobre las *afecciones* que nos inclinan hacia ella. La *aprobación* de la acción de otro proporciona al espectador algún pequeño placer y despierta amor hacia el *agente*, en quien se estima reside la cualidad aprobada, y no en el *espectador*, que obtiene satisfacción en el acto de aprobar» (*IMS*, introd., 208-9). Mientras que en la *Inquiry* Hutcheson tenderá a identificar la *facultad* que nos lleva a elegir la acción y la que nos hace aprobarla, en las *Illustrations* tenderá a separarlas, reservando para el *moral sense* lo segundo (aprobar) y para la benevolencia lo primero (elegir).

<sup>49</sup> Aunque Hutcheson pudiera distar —dado el espíritu general de su pensamiento— de un posible “emotivismo”, algunas de sus expresiones literales están a un paso de dicha posición. De hecho, Frankena ha sostenido que el *moral sense*, no es en absoluto una facultad cognitiva y fundamenta más bien una teoría “interjectiva” (*interjectional theory*), cercana al emotivismo de Stevenson, donde «los juicios morales sobre acciones y personas (...) incluyen sólo el sentimiento, la expresión y evocación de un placer o dolor peculiarmente morales» (FRANKENA, W., o. c., p. 372. *Cursiva nuestra*). La posibilidad de esta interpretación es admitida también por JENSEN, sustituyendo la denominación de “*interjectional*” por *no-cognitiva* (su pormenorizado análisis de esta cuestión puede verse en o. c., pp. 49-65).

versas interpretaciones, que van desde un intuicionismo realista (de carácter objetivista), al emotivismo, pasando por un subjetivismo para el que la moral fuera una cuestión reducible a un estudio psicológico, o incluso sociológico (examinando qué es lo que generalmente aprueban los hombres).

Aprobación y desaprobación son ideas simples que, de acuerdo con la psicología empirista de Locke, son determinaciones de la mente que surgen en nosotros<sup>50</sup>. Por un lado, Hutcheson afirma que las “ideas” recibidas por los sentidos internos, incluido el “*moral sense*”, son como las de los «colores, sonidos, sabores, olores, placer, dolor», es decir, «sólo percepciones en nuestra mente y no imágenes de alguna cualidad externa semejante»<sup>51</sup>. Al referirse a la percepción de la belleza se expresa en términos similares: la belleza se da en la mente como las demás sensaciones, de manera que «si no hubiera una mente con el *sentido* de la belleza para contemplar los objetos, no veo cómo podrían ser llamados *bellos*»<sup>52</sup>. Pero por otro lado, Hutcheson quiere mostrar que la bondad moral es una propiedad del orden natural, y es quizá en ese sentido en el que se le puede considerar un “realista moral”<sup>53</sup>. ¿En qué sentido hay que entender la pretensión de Hutcheson de que el bien y el mal moral son parte de la naturaleza?

---

<sup>50</sup> Hutcheson define *sentido* como «una determinación de nuestra mente para recibir cualquier idea a partir de la presencia de un objeto que se nos representa con independencia de nuestra voluntad» (*IM-GE*, I, I, 113). De modo similar en el *Essay*: «toda determinación de nuestras mentes para recibir ideas independientemente de nuestra voluntad y tener percepciones de placer y dolor» («*every determination of our minds to receive ideas independently on our will, and to have perceptions of pleasure and pain*») (*EPA*, I, I, 4). La caracterización parece más *pasiva* que en Shaftesbury. En cualquier caso, para Hutcheson, las ideas de aprobación y desaprobación son simples porque no se forman a partir de otras ideas que ya poseyera la razón, sino que constituyen una especie nueva de ideas.

<sup>51</sup> *IMS*, IV, 285. Hutcheson sigue la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Éstas son las citadas (color, sabor, etc.) y tienen un carácter subjetivo. Las primarias serían las propiedades geométricas, como la extensión, el movimiento y el reposo, que tendrían un carácter objetivo. Por lo demás, esta “inmanencia” de la percepción moral —implícita ya en Shaftesbury— reaparece en Hume de un modo casi literal (cfr. *infra*, nota 25 del Cap. VI).

<sup>52</sup> *IB*, I, XVI, 14-5. Incluso llega a sostener que si no encontramos belleza en algo mediante nuestros sentidos, eso no significa que no la tenga: los animales pueden captar belleza de otra forma porque tienen otra constitución de los sentidos (cfr. *ibíd.*, II, I, 16). Pero como en seguida veremos, parece requerirse algún fundamento en la realidad (la uniformidad o simetría del universo). Podría compararse con la posición de Tomás de Aquino cuando éste, al hablar de los trascendentales (verdad, bondad, belleza) los define por relación a una facultad. Así, la verdad es “adecuación entre el entendimiento y la cosa”, pero se da propiamente en el entendimiento, no en la cosa. Pero para ello sería necesario que Hutcheson sostuviera una ontología realista, cosa que su epistemología dificulta enormemente. El hecho de que «la apariencia de los objetos [tanto del *sentido moral* como de *belleza*] no dependen del ejercicio de la voluntad, sino que son determinadas por causas externas a nosotros o implantadas en nuestra naturaleza» (RAPHAEL, D. D., *The Moral Sense*, Oxford University Press, 1947, p. 19), garantiza la *universalidad*, pero no la *realidad* del bien y el moral morales.

<sup>53</sup> La polémica acerca de si Hutcheson puede ser considerado o no un “realista moral” fue iniciada por David Fate NORTON que, en su *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 55-93, defendió el realismo moral de Hutcheson. La contestación vino por parte de J. Martin STAFFORD, “Hutcheson, Hume, and the Ontology of Morals”, en *Journal of Value Inquiry*, 19 (1985), pp. 133-51, y de Kenneth P. WINKLER, “Hutcheson’s Alleged Moral Realism”, en *Journal of the History of Philosophy*, 23 (1985), pp. 179-94, replicado a su vez por NORTON con “Hutcheson’s Moral Realism”, también en *Journal of the History of Philosophy*, 23 (1985), pp. 397-418. Parte de la confusión del debate puede deberse a la falta de claridad acerca de lo que hay que enten-

Para tener una mejor perspectiva de esta posición debe señalarse lo siguiente<sup>54</sup>. En primer lugar, ha afirmado que lo que causa aprobación o desaprobación es la *aprehensión* o contemplación de “alguna cualidad” en las acciones, no las cualidades directamente<sup>55</sup>. En segundo lugar, la bondad moral va a ser vista como una cualidad de los motivos de la acción, por tanto de las acciones *en cuanto motivadas*. Así, por ejemplo dirá que percibimos la *belleza* o la *excelencia* «en las afecciones benevolentes de los *agentes racionales*»<sup>56</sup>. En tercer lugar, el bien *moral* se diferencia del bien *natural* al menos en dos sentidos: el bien *natural* es simplemente aquello que causa *placer*, pero el bien *moral* es aquello cuya contemplación causa *aprobación*. Ahora bien, aunque la aprobación es un tipo de placer, esto no haría de la bondad moral una especie de bondad natural por dos razones: la primera, porque sería igualmente bueno (aprobado) aunque nadie lo contemplara (y quizá por eso, sería aún mejor moralmente); la segunda, porque la aprobación moral es un tipo de placer *distinto*.

Sea como fuere, si hay una bondad y una maldad propiamente morales, la tesis de Hutcheson es que ha de tener una base natural y ha de poder ser conocida de alguna manera humanamente asequible. Esto, afirmará Hutcheson, se realiza a través de *cierta sensación de placer* percibida por el “sentido moral”. (En su caracterización de las operaciones del “*internal sense*”, las concibe como diferentes de las sensaciones de los sentidos externos<sup>57</sup>, pero concernidas por el placer<sup>58</sup>, si bien, como ya se ha dicho, un placer específico, más racional que sensitivo.)

Recapitulando, hay un “sentido moral” que capta la moralidad de las acciones. Dicha moralidad la percibiría por el peculiar placer que causa su contemplación. Lo que provoca ese placer es la peculiar belleza del carácter del que proceden esas acciones, es decir, la motivación de la que brotan esas acciones. La doctrina es de evidente procedencia shaftesburiana. Sin embargo, a lo largo de la obra de Hutcheson, se pueden ob-

---

der por “realismo moral”. Sin duda, Hutcheson quiere mostrar —y en esto no se diferencia de Shaftesbury— que la moralidad forma parte de nuestra naturaleza, en el sentido de que no es una imposición voluntarista de unas leyes, sean las de Dios o el Estado. Ahora bien, otra cosa es si su concepto de naturaleza permite entenderle como un “realista” en sentido ontológico o su empirismo conduce a un naturalismo inmanentista, como parece ser el caso.

<sup>54</sup> Cfr. DARWALL, S., *o. c.*, pp. 213-4.

<sup>55</sup> El agrado procede de una *reflexión* sobre la cualidad de la acción, no de que la percepción misma sea *sensiblemente* agradable. Advertamos que para Hutcheson los placeres del “sentido moral” son heterogéneos con respecto incluso a los placeres intelectuales. Sobre este punto, puede verse STRASSER, Mark Philip, “Hutcheson on the Higher and Lower Pleasures”, en *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987) 517-531.

<sup>56</sup> *IMGE*, I, I, 112. Mostrar que lo que aprobamos es la motivación de la que brotan las acciones, es el propósito de Hutcheson desde la misma introducción del tratado: «que la *afección, deseo o intención* que gana la *aprobación* de las acciones que manan de él, no es la intención de obtener precisamente ese *placer sensible*; mucho menos las *futuras recompensas* de las sanciones de las leyes o cualquier otro *bien natural* que pueda ser consecuencia de la acción *virtuosa* ...» (*Ibid.*, introd., 110)

<sup>57</sup> Cfr. *IB*, I, X-XI, referido al “*sense of beauty*”. Para el “*moral sense*”, ver, por ejemplo, *IMGE*, introd., p. 110; I, VIII, p. 129.

<sup>58</sup> Cfr. *IB*, I, XII-XIII; *ibid.*, sección VI.

servar oscilaciones acerca de la función que desempeña el sentido moral y su manera de llevarla a cabo.

#### 4. EL “MORAL SENSE” COMO FACULTAD MORAL Y LA BENEVOLENCIA

Como ya se ha indicado, Hutcheson, al menos en sus inicios, se muestra como un seguidor de Shaftesbury. La *virtud*, como la belleza —tanto natural como artística—, ha de prescindir de una finalidad interesada, es decir, su fin es la propia belleza o armonía del alma (el “microcosmos” del temperamento), que a su vez debe estar en armonía con el “macrocosmos” del universo. Para Hutcheson, de manera similar a Shaftesbury, hay afecciones *egoístas* y afecciones *benevolentes*<sup>59</sup>, de manera que la armonía moral del carácter implica una armonía de las afecciones. La captación de tal armonía sería lo que el “*moral sense*” aprobaría. Pero entonces, el carácter esencialmente benevolente de las afecciones<sup>60</sup> puede ser aprobado por el “*moral sense*”, bien por ser *internamente* armonioso y bello, o bien por ser *externamente* armonioso con el bien social<sup>61</sup>. Frente a Shaftesbury, lo más característico de las *Inquiries* de Hutcheson, es la separación de las dos armonías (la de la belleza y la del bien moral). Al primar la armonía (uniformidad) del carácter individual con el bien social, por encima de la “belleza de la acción”, dividirá el sentido interno [*internal sense*]<sup>62</sup> en “*sense of beauty*” y “*moral sense*”, donde Shaftesbury veía un mismo sentido aplicado a dos realidades diversas<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> «Todos los hombres tienen, tanto amor propio [*self-love*], como benevolencia» (*IMGE*, II, III, 137). En el *Essay* establece, como “leyes naturales del deseo”, «1. *Selfish Desires* pursue ultimately only the private good of the agent. 2. *Benevolent or publick desires* pursue the goods of others, according to the systems to which we extend our attention, but with different degrees of strength.» (*EPA*, II, IV, 39). Cualquier deseo se ve concernido con un bien natural sensible (nuestro o de los demás). Conforme a ello, Hutcheson excluye que la malevolencia (malicia *desinteresada*) pueda ser fuente de acciones (cfr. *IMGE*, III, IV, 173; II, VII, 152; *Essay*, III, V, 75). La misma opinión se puede encontrar en Butler (cfr. *Sermon IX*) y en Hume (cfr. *EM*, § 184).

<sup>60</sup> Como veremos las tendencias del *self-love* pueden ser buenas, incluso necesarias. El criterio, como en Shaftesbury, es su tendencia o no a promover el bien del sistema.

<sup>61</sup> La primera posición será desarrollada por James Arbuckle —unos de los seguidores de Shaftesbury a través de Molesworth— que desarrollará sus teorías del “mejor yo” (cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 182-4), reivindicando el sentido más genuino del pensamiento de Shaftesbury. Las oscilaciones de Hutcheson —que quiere evitar los riesgos de una exquisitez elitista de la ética de Shaftesbury, para “democratizarla”— entre una y otra posición (inclinándose más hacia la segunda), se perciben en los cambios en las sucesivas ediciones de la *Inquiry*, y provocarán las frecuentes contradicciones de una sección a otra.

<sup>62</sup> Como señala FOWLER (cfr. *o. c.*, pp. 183-4) a lo largo de su obra Hutcheson especificará hasta 6 sentidos internos: 1) conciencia (de sí y de lo que conoce); 2) de la belleza (*sense of beauty*); 3) *public sense* o sentido de simpatía (agrado de la felicidad ajena e inquietud por su miseria —viene a ser la benevolencia misma—); 4) *moral sense* (de la belleza de acciones y afecciones, la virtud o vicio); 5) sentido del honor (placer por la aprobación, y vergüenza por la desaprobación, de los demás); y 6) sentido del ridículo. Scott, centrándose en la “tercera fase” de Hutcheson, ofrece una clasificación muy similar (cfr. *o. c.*, pp. 212-9). En cualquier caso, tanto el “sentido moral” como el “sentido de la belleza” son sentidos porque las ideas de virtud y belleza son recibidas pasivamente y no están sujetas a alteraciones que pudieran venir por el ejercicio de la voluntad; y son internos porque no se producen por medio de ningún órgano de los sentidos en particular (cfr. CAMPBELL, R. H., *o. c.*, p. 170).

<sup>63</sup> El matiz puede haber estado influido por Cicerón: «Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque, quid

Otra diferencia con Shaftesbury es la tendencia de Hutcheson a sustituir “armonía” por “uniformidad en la diversidad”<sup>64</sup>. La belleza como regularidad o uniformidad hace referencia a un fin concebido por algún *diseñador inteligente* (en el caso de Hutcheson, más próximo a un “ingeniero” que al “artista” de Shaftesbury). Todo esquema ordenado de partes dice relación a la idea de un Cosmos en el que encuentra su lugar propio, y así, el conjunto ha de ser interpretado en relación a la parte y viceversa, como los efectos del diseño de algún agente inteligente<sup>65</sup>. La uniformidad incluye un fin o propósito y, por tanto, un Artífice Inteligente del universo, de manera que la Belleza encierra un designio benevolente. De este modo, el objeto del “*sense of Beauty*” es la serie de los actos de la Primera Causa Benevolente en tanto que regulares y uniformes, o mejor, el placer de tal contemplación<sup>66</sup>, y la estética de Hutcheson se convierte en teleología y en una especie de metafísica de la ética. Las “cosas” son ejemplos de la Benevolencia divina; las “acciones”, de la benevolencia humana. Con lo cual, aunque los dos sentidos (estético y moral) estaban aparentemente separados, en realidad están estrechamente relacionados, pues así como el objeto del “*sense of beauty*” es la regularidad de la Benevolencia divina, el objeto del “*moral sense*” va a ser la regularidad de la benevolencia humana.

En otras palabras, así como hay un “sentido de la belleza” que aprueba las sensaciones que se nos presentan a causa de su armonía (uniformidad en la diversidad), hay un “sentido moral” que aprueba las acciones y disposiciones del carácter a causa de una armonía específica. El objeto del “*moral sense*”, por tanto, es el reconocimiento, por parte del hombre, de los actos y disposiciones humanas que, en cuanto *benevolentes*, son también regulares y uniformes. La percepción *moral*, pues, es específica, como correspondería a la especificidad del bien moral. El “*moral sense*” sería un “órgano natural” que Dios ha puesto en nosotros para que juzguemos sobre el bien y el mal morales de acuerdo con el juicio divino<sup>67</sup>, ya que Dios nos ha creado con esa forma de sentir: esta especie de *afecto* es la voz de la naturaleza y la voz de la naturaleza es un eco de la voz de Dios. La constitución de nuestra naturaleza nos permitiría aprobar las acciones

---

modus (...) Quibus es rebus conflatur et efficitur, id quod quaerimus, honestum» (*De Officiis*, I, c. IV). Cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, p. 186, nota 2.

<sup>64</sup> Cfr. *IB*, II, III, p. 17. Todos los hombres parecen ser más agradados con la uniformidad que lo contrario. Así, la universalidad a que hace referencia en la sección VI, parece meramente una universalidad empírica o fáctica (cfr. VI, IV, pp. 73-4).

<sup>65</sup> Cfr. *IB*, V, XVI-XVIII, pp. 62-66, donde Hutcheson argumenta la teleología del universo para desembocar en la sabiduría divina de un modo análogo a la 5ª vía de Santo Tomás. Es interesante destacar, por su aire consecuencialista, la siguiente afirmación: «La sabiduría denota *perseguir los mejores fines mediante los mejores medios*» (p. 65).

<sup>66</sup> Así como los demás sentidos nos proporcionan tanto placeres como dolores, el “*sense of beauty*” sólo es fuente de placeres positivos, pero no de un dolor o disgusto positivo. En todo caso puede dar lugar a una decepción o contrariedad [*disappointment*] (Cfr. *IB*, VI, I, pp. 70-1).

<sup>67</sup> «Él nos ha dado un *sentido moral* que dirige nuestras acciones y nos proporciona placeres todavía *más nobles* [que los procedentes de los sentidos externos, de la belleza y del conocimiento]» (*IMGE*, I, VIII, 129). Para la concepción de los tipos de placer en Hutcheson y la relación entre ellos, cfr. STRASSER, Mark Philip, “Hutcheson on the Higher and Lower Pleasures”, en *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), pp. 517-531.

buenas y desaprobar las malas con independencia del provecho subjetivo que tales acciones nos reportan. Podemos preguntarnos: ¿qué es entonces lo que propiamente aprueba el sentido moral y de qué manera lo lleva a cabo?

Como se ha dicho, Hutcheson distingue expresamente entre bien *natural* y bien *moral*. El primero se refiere al beneficio o ventaja que una cosa da a su poseedor. Adquirir un bien natural es disfrutar de algo por tenerlo, como uno disfruta del comer o beber, o incluso de los goces artísticos. El bien moral de una acción, en cambio, dando placer, lo hace sin que el observador mismo sea necesariamente aquel que es beneficiado por la acción<sup>68</sup>. De hecho el bien moral se percibe mejor sin aspirar a ninguna ventaja personal de él, más allá del puro placer de su contemplación. Su fundamento es la *benevolencia*. En otras palabras, la bondad moral es cualquier cualidad que de hecho causa aprobación. Toda cualidad que de hecho causa aprobación es alguna forma de benevolencia. Luego la bondad moral viene a ser la benevolencia. Hasta aquí Hutcheson no se estaría planteando principalmente qué debe hacerse, cuanto por qué motivo debemos hacerlo<sup>69</sup>. ¿Pero cómo se descubre esa benevolencia? Si el “*moral sense*” va a aprobar las acciones en función de sus motivos, habría que conocer éstos para que se produzca tal aprobación. Además, conocer qué motivos son moralmente buenos no proporciona una respuesta acerca de *lo que hay que hacer*<sup>70</sup>. Más aún, ¿por qué aprobamos la benevolencia más bien que el egoísmo? Estas cuestiones serían resueltas por Hutcheson apelando a la relación de las acciones con el bien universal.

De esta manera, entonces, una acción, si bien para ser moralmente buena no debe sólo estar acompañada de buenas consecuencias, sino también tener su origen en buenas afecciones, para responder qué afecciones son buenas y por qué las aprobamos como tales, la respuesta será que *son buenas aquellas afecciones que promueven el bienestar general*, y que las aprobamos porque por observación y reflexión, descubrimos que ellas efectivamente promueven el bien general<sup>71</sup>. Así, si una afección que generalmente es aprobada, no va acompañada de buenas consecuencias (como una caridad indiscriminada, un excesivo resentimiento, un ciego y poco juicioso cariño a los hijos) su ejercicio

---

<sup>68</sup> Cfr. *IMGE*, I, 1, 111, y compárese con las múltiples apelaciones de Hume a la aprobación que suscitan ciertas acciones aunque no se derive de ellas ningún beneficio para el que aprueba. Incluso concuerdan en su distinción de la aprobación que otorgamos a objetos inanimados y a personas. Pero en tanto que Hume la focaliza en la utilidad, se hará problemática tal distinción. Cfr. nota 72, y pp. 238-9.

<sup>69</sup> Así lo sintetiza Roberts: «En primer lugar es el “sentido moral” quien capacita al hombre para percibir o aprehender la acción moralmente buena (o mala). La acción buena es buena porque está motivada por un motivo moral. Todos los motivos morales pueden ser subsumidos en la benevolencia, es decir, una afección que tiene como objeto el bien de los demás» (ROBERTS, T. A., *o. c.*, p. 7).

<sup>70</sup> A menos que lo que Hutcheson quiera decir es que lo que *debe* hacerse es actuar motivados por la benevolencia. De hecho, a veces parece que ésta es la concepción de la obligación que defiende Hutcheson, con las dificultades que conlleva, señaladas tanto por autores como Ross (cfr. *supra*, p. 17) o Hope (cfr. nota 96), como por los propios Hume (cfr. *infra*, p. 246) y Mill (*supra*, p. 62).

<sup>71</sup> La cuestión se complica si nos preguntamos qué tipo de bien es éste: ¿natural o moral? Es decir, si por bien público o general hay que entender la felicidad o bienestar general, o más bien, la bondad moral universal. Tanto Hutcheson como el consecuencialismo posterior se inclinan hacia el primer sentido: el bien *moral* es aquello que produce el mayor bien *natural*.

dejará de ser objeto de alabanza. ¿No es entonces la tendencia a promover el bienestar general la única medida incluso de las buenas afecciones? Por tanto, las *consecuencias* serán el criterio de la moralidad de las acciones<sup>72</sup>.

«Al comparar las *cualidades morales* de las acciones, en orden a regular nuestra *elección* entre varias acciones propuestas, o para encontrar cuál de ellas tiene la mayor *excelencia moral*, nuestro “*moral sense*” de *virtud* nos conduce a juzgar así: que, a *igual grado* de felicidad esperada procedente de la acción, la *virtud* está en proporción al *número* de personas a las que se extienda dicha felicidad (y aquí la *dignidad* o *importancia moral* de las personas puede compensar los números), y que, a *igual número*, la *virtud* es equivalente a la *cantidad* de felicidad o bien natural; o que la *virtud* es una *relación compuesta* de la *cantidad* de bien y el *número* de los que lo disfrutan. De la misma manera, el *mal moral*, o *vicio*, es equivalente al grado de miseria y al *número* de los que la sufren; de manera que, la *mejor acción* es aquella que procura la *mayor felicidad* para el *mayor número*, y la *peor* es aquella que, de *manera análoga*, ocasiona *miseria*»<sup>73</sup>.

Puesto que lo que causa la aprobación del “sentido moral” es la benevolencia (un deseo del bien o felicidad de otros), la aprobación se incrementa con la mayor extensión de la benevolencia. Si la benevolencia es moralmente buena, la benevolencia universal es lo moralmente mejor. Es interesante observar que Hutcheson, pretendiendo una moral cuya máxima sea evitar el criterio de la mera utilidad, haya sido el primero en em-

---

<sup>72</sup> ¿Por qué entonces, como advierte Hutcheson, tenemos diferentes sentimientos hacia un campo fértil o una habitación cómoda, y hacia un amigo generoso? (cfr. *IMGE*, I, I, 111). Por la simpatía que despierta en nosotros nuestro amigo, que actúa por *motivos* que evidencian disposiciones similares a las que encontramos en nosotros mismos y aprobamos. Pero esta diferencia entre el carácter racional o irracional, voluntario o involuntario, de los objetos que aprobamos es perfectamente compatible con un idéntico test de excelencia: la utilidad (cfr. FOWLER, *o. c.*, p. 192). Para Fowler, la adopción de un criterio externo, al requerir mucho cuidado y reflexión en su aplicación, debería haberle llevado a ver que la facultad moral por la cual ese criterio va a ser aplicado no es tan simple e instintiva como él la imaginó y que, consecuentemente, «estas dos partes de su sistema son verdaderamente inconsistentes» (*Ibid.*, p. 193). El proyecto de Hume —pero sobre todo el de Bentham y Mill—, aunque también distinga las diversas aprobaciones que suscitan un buen carácter y una buena casa, apuntará a la eliminación de esta inconsistencia.

<sup>73</sup> «In comparing the *moral qualities* of actions, in order to regulate our *election* among various actions proposed, or to find which of them has the greatest *moral Excellency*, we are led by our *moral sense* of *virtue* to judge thus; that, in *equal degrees* of happiness expected to proceed from the action, the *virtue* is in proportion to the *number* of persons to whom the happiness shall extend (and here the *dignity* or *moral importance* of persons may compensate numbers), and, in equal *numbers*, the *virtue* is as the *quantity* of the happiness or natural good; or that the *virtue* is in a *compound ratio* of the *quantity* of good and *number* of enjoyers. In the same manner, the *moral evil*, or *vice*, is as the degree of misery and *number* of sufferers; so that *that action* is *best*, which procures the *greatest happiness* for the *greatest numbers*, and *that worst* which, in *like manner*, occasions *misery*» (*IMGE*, III, VIII, 180-1). El hecho de que “la *dignidad* o *importancia moral* de las personas pueda compensar los números” no se apartaría de la ortodoxia utilitarista, puesto que dicha dignidad e importancia moral es igual a «la *cantidad* de *bien público* producido por ellas» (cfr. *Ibid.*, y III, XI). Otro pasaje en la misma línea (incluyendo aquí a toda “naturaleza sensible”): «In governing our *Moral Sense*, and *desires of Virtue*, nothing is more necessary than to study the *nature* and *tendency* of human actions, and to extend our views to the *whole species*, or to all *sensitive natures*, as far as they can be affected by our conduct» (*EPA*, VI, V, 193).

plear literalmente la fórmula utilitarista *par excellence* (the greatest happiness for the greatest numbers)<sup>74</sup>.

## 5. EL “SENTIDO MORAL” Y EL PAPEL DE LA RAZÓN

En las *Inquiries*, Hutcheson, más preocupado por mostrar que existe una fuente de motivación diversa al amor propio o egoísmo, habría descuidado la refutación de sus otros oponentes, a saber, los racionalistas (o intuicionistas racionales). Tal propósito se hará más patente en las *Illustrations* donde repetirá una y otra vez que la razón sola no puede dirigir la acción ni dirimir los asuntos morales:

«Es cierto que contamos con muchas confusas arengas sobre esta cuestión, que nos dicen: “Tenemos dos principios de acción, la *razón* y la *afección* o *pasión*; el *primero*, en común con los ángeles, el *segundo*, con los animales: no hay acción sensata, o buena, o razonable, hacia la que no seamos excitados por la *razón*, en cuanto algo distinto a todas las afecciones; o que, si cualquiera de tales acciones, en cuanto surge de las *afecciones* fuera buena, es sólo por *casualidad* (o *materialmente*, pero no *formalmente*)”. Como si en efecto la *razón*, o el conocimiento de las relaciones de las cosas, pudiera excitar la acción cuando no nos hemos propuesto ningún fin, o como si se pudieran tener fines sin *deseo* o *afección*»<sup>75</sup>.

De este modo, la razón «no sólo no puede movernos a perseguir un fin más que otro, (...) no puede siquiera mostrarnos que deberíamos perseguir cierto fin, sino sólo que deberíamos adoptar ciertos medios en orden a fines ya proporcionados por alguna

---

<sup>74</sup> Joachim HRUSCHKA (cfr. “The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory”, en *Utilitas* 3 (1991), pp. 165-77), ha reclamado para Leibniz la primera formulación del principio de utilidad. Ciertamente su concepto del “mejor de los mundos posibles” sería muy coherente con la propuesta práctica —no tanto utilitarista como consecuencialista— del “mejor estado de cosas posible”.

<sup>75</sup> *IMS*, I, 218-9. La razón aislada sólo tiene una función teórica. Así, «reason is understood to denote our power of finding out true propositions» (*Ibid.*, 215). Pero, ¿qué tipo de proposiciones verdaderas? Aquellas que la experiencia nos descubre. Es decir, si la acción posee las cualidades por las que *aprueba* o *elige el “sentido moral”*: «Reason shews (...) what acts tend to private good or to public good. In like manner reason discovers contrary tendencies of contrary actions» (*Ibid.*, 241). El papel subsidiario de la razón con respecto a las inclinaciones es formulado también en el *System*, de un modo que nos remite inevitablemente a Hume: «And ’tis pretty plain that reason is only a subservient power to our ultimate determinations either of perception or will. The ultimate end is settled by some sense, and some determination of will: by some sense we enjoy happiness, and self-love determines to it without reasoning. Reason can only direct to the means; or compare two ends previously constituted by some other immediate powers» (*System*, I, 4, p. 58. Cursiva nuestra). La introducción de la voluntad [*will*] se debe a la influencia de la escolástica aristotélica. Ya en las *Illustrations* había retomado su definición como *appetitus rationalis*, concibiéndola en términos de deseo (cfr. *IMS*, I, 219). En Hume la voluntad también será un mero deseo del bien sensible.

afección o sentido»<sup>76</sup>. Sin embargo, a pesar de esa insistencia, es precisamente en el *Essay* y las propias *Illustrations*, donde Hutcheson va reivindicar la necesidad de la razón para la elección moral.

Por un lado, Hutcheson quiere dejar claro que el “*moral sense*”, como sentido que es, no tiene por objeto ideas innatas<sup>77</sup>, sino que es un peculiar modo de percibir la moralidad de las acciones, un “instinto de benevolencia”<sup>78</sup>. Del mismo modo que los otros sentidos nos informan acerca del placer o utilidad de los objetos que perciben, el “*moral sense*” «dirige nuestras acciones y nos da placeres todavía *más nobles*, de modo que procurando únicamente el *bien* de los demás, involuntariamente promovemos nuestro propio mayor *bien privado*»<sup>79</sup>. Pero entonces, si la moralidad está en función de las afecciones de las que proceden las acciones —pues el “*moral sense*” aprueba una acción cuando ésta tiene una motivación benevolente—, parece que no tendríamos un criterio externo para juzgar la moralidad de las acciones de los demás. Incluso, puesto que

---

<sup>76</sup> FRANKENA, W., o. c., p. 360. Un texto muy claro en ese sentido: «We may transiently observe what has occasioned the use of the word *reasonable*, as an epithet of only *virtuous actions*. Though we have *instincts* determining us to desire ends, without supposing any previous *reasoning*; yet it is by use of our *reason* that we find out the means of obtaining our *ends*. When we do not use our reason, we often are disappointed of our end. We therefore call those actions which are *effectual* to their ends, *reasonable* in one sense of that word» (*IMS*, I, 236).

<sup>77</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. xv; y *IMGE*, I, VIII, p. 129.

<sup>78</sup> «This *internal sense*, and *instinct* of *benevolence*, will either influence our actions, or make us very uneasy and dissatisfied» (*IMGE*, VII, I, p. 268). Darwall hace notar que en la primera edición la expresión era «*instinct toward benevolence*», de manera que trasladó la motivación de la acción del “*moral sense*” a la benevolencia misma (Cfr. *The British Moralists...*, o. c., pp. 222-3). De este modo, el “sentido moral” no tendrá tanto la función de dirigir o mover a la acción, cuanto de aprobar la acción que es motivada o dirigida por la benevolencia (cfr. *supra*, nota 48). Por utilizar la expresión de Scott, la benevolencia viene a ser el cuco en el nido que eventualmente echa fuera al *moral sense* y usurpa su función original (cfr. SCOTT, W. R., o. c., p. 205).

<sup>79</sup> *IMGE*, I, VIII, 129. (Sobre la “dirección” del *moral sense*, ver la nota anterior). Recordemos que el problema que Hutcheson estará continuamente intentando eludir es que la virtud se convierta en una cuestión de interés propio. Como Shaftesbury, considera que la aprobación moral requiere motivos desinteresados: «Todos somos conscientes de la diferencia entre esa *aprobación* o percepción de la *excelencia moral*, que la *benevolencia* excita hacia la persona en quien la observamos, y aquella consideración de la *bondad natural* que únicamente despierta el *deseo* de poseer el objeto bueno. Ahora bien, ¿qué causaría esta diferencia, si toda aprobación o *sentido* del *bien* derivara de la expectativa de una *ventaja*?» (*IMGE*, I, I, 112). Pero, a diferencia de Shaftesbury, querrá proponer una justificación de la obligación que no sea el interés del agente (cfr. *supra*, pp. 171-2).

Son frecuentes los textos en los que Hutcheson sitúa la moralidad de las acciones en la intención o motivo antes que en la ventaja o beneficio que puedan reportar: «Supongamos que obtenemos el mismo *beneficio* de dos hombres, uno de los cuales nos sirve movido por un *deseo último* de nuestra felicidad o por buena voluntad hacia nosotros, y el otro por la perspectiva de su *propio interés*, o *forzado* [by *constraint*]. Ambos nos son, en este caso, igualmente beneficiosos o *ventajosos* y, sin embargo, tendremos sentimientos bastante diferentes hacia ellos. Entonces, debemos tener ciertamente otras percepciones de las *acciones morales* distintas de aquellas que se refieren a la *ventaja*. Y esa capacidad de recibir estas percepciones puede llamarse *sentido moral*» (*IMGE*, 113). Esta idea de la aprobación moral de una acción, con independencia de la ventaja que le reporta al que la juzga, estará también presente en Hume.

en muchas de nuestras acciones se combinan motivaciones egoístas y benevolentes, ¿cómo podemos estar seguros de la moralidad de nuestras propias acciones?<sup>80</sup>

Hutcheson evidentemente tenía conciencia del problema<sup>81</sup>. Así, se vio en la necesidad de aquilatar con más precisión la dimensión afectiva humana, distinguiendo entre afecciones, pasiones y deseos<sup>82</sup>, y señalando la necesidad de una dirección de los deseos. Entonces propondrá un principio que contrarreste, no sólo las pasiones egoístas, sino también las afecciones benevolentes particulares (lo que podríamos llamar “la caridad mal entendida”): la “*universal calm benevolence*”, que es la perfección de la virtud<sup>83</sup>. Dicha *benevolencia tranquila y universal*, además de limitar o restringir todas las demás afecciones, apetitos o pasiones, es el carácter que estimamos en el mayor grado conforme a la constitución natural de nuestra alma. De este modo, Hutcheson introduce la razón, aunque de manera un tanto vaga, en el corazón de la decisión moral.

En este sentido señala Seoane que aunque el placer o displacer surja de manera inmediata en el sentido moral, «eso no significa que surja automáticamente, porque muchas veces la misma razón ayuda a corregir las percepciones»<sup>84</sup>. Es decir, para la aprobación ‘inmediata’ del “sentido moral” se requeriría una más completa información

---

<sup>80</sup> Como indica Fowler, no habría problema si se habla de un “sentido moral” acompañado de un “juicio moral”. Pero si se le considera solo, como la única fuente de la aprobación moral, podría conducir no sólo a confusiones teóricas sino a graves errores prácticos. «Si las decisiones de cada hombre son únicamente el resultado de una intuición inmediata del sentido moral, ¿por qué tomarse la molestia de contrastarlas, corregirlas o revisarlas? ¿Por qué educar una facultad cuyas decisiones son infalibles?» (o. c., p. 188). En cierto sentido, es la crítica que subyace en Bentham: dejemos de evaluar motivaciones ignotas y quedémonos con la utilidad de las acciones (cfr. *supra*, pp. 49-53, e *infra*, nota 193 del Cap. VI).

<sup>81</sup> En el prefacio del *Essay* parece mostrar “acuse de recibo” de las críticas: «Definir *virtud* por la conformidad [*agreeableness*] a este sentido moral o describiéndola como una *afección benevolente*, puede parecer tal vez bastante incierto, considerando que el sentido de las personas particulares está a menudo depravado por la *costumbre*, los *hábitos*, las *falsas opiniones*, las *compañías*» (EPA, p. xv). Cfr. también *IMS*, IV, p. 286, donde reconoce que, del mismo modo que los órganos de los sentidos externos pueden deteriorarse y no captar bien su objeto, el “*moral sense*” también puede deformarse.

<sup>82</sup> Así, una *afección* será un placer o dolor como consecuencia de la sensación del objeto presente o por la reflexión sobre el objeto futuro (Cfr. EPA, II, I, 27-8); una *pasión* sería una subclase dentro de las afecciones, una sensación confusa (de placer o de dolor) ocasionada por mociones violentas en el cuerpo que fijan la mente sobre el asunto presente e impiden todo razonamiento deliberado (cfr. *Ibid.*, 28-9); y un *deseo* comienza donde termina una afección: una vez aprehendido el bien o el mal en los objetos, acciones o eventos, el deseo surge de la estructura de nuestra naturaleza para obtener para *nosotros mismos* o para los *demás* la *sensación agradable* (cuando el objeto o evento es bueno) o para prevenir la *sensación desagradable* (cuando es malo) (cfr. *Ibid.*, I, II, 7). Entonces distingue la *aprehensión* de la *aprobación*, dando un contenido más racional a la facultad moral: «la aprehensión del bien, sea para nosotros o para los demás, como alcanzable, suscita el *deseo*» (*Ibid.*, III, II, 62). Recordemos su revisión de las definiciones de bondad y maldad moral (*supra*, nota 47) en las sucesivas ediciones de la *Inquiry*.

<sup>83</sup> Cfr. EPA, p. xvi.

<sup>84</sup> SEOANE, J., o. c., p. XX. A nuestro juicio, Seoane es aquí excesivamente indulgente con la ambigüedad de Hutcheson. Considerar que “inmediatamente” significa, no automáticamente (como entendería la interpretación clásica), sino «con muy poca demora, con la justa para hacer, con ayuda de la razón, algunos juicios», pero sin «que uno pueda demorarse en pormenorizadas reflexiones», parece requerir una mayor concreción. Es cierto que interpretar a Hutcheson como una especie de intuicionista puede ser tan injusto como declararle un utilitarista-consecuencialista; pero lo difícil es ser una mezcla de ambas cosas, que es lo que parece pretender Hutcheson. (En este sentido, Moore también podría ser un caso similar).

proporcionada por la razón. Sin embargo, señala Darwall que dicha intervención de la razón, si bien evitaría entender a Hutcheson como un hedonista universalista *psicológico*, haría de él un hedonista universalista *racional*<sup>85</sup>. La razón interviene meramente para abstraer del estado pasional y considerar las cosas según indican los deseos cuando no están cegados por las pasiones. A esto es a lo que Hutcheson denomina “*universal calm benevolence*”<sup>86</sup>.

Si en la *Inquiry*, el “sentido moral” era superior —una especie de máquina psicológica simplificadora (*psychological labour-saving machine*), como la califica gráficamente Scott<sup>87</sup>— y su principal uso era hacer innecesaria a la razón en cuanto aplicada a la acción<sup>88</sup>, ahora, en cambio, la razón y la reflexión se hacen imprescindibles para emitir un “juicio” moral:

«Sin duda, nuestras *pasiones* son a menudo causa de intranquilidad para nosotros mismos, y algunas veces ocasionan desgracia a *otros*, cuando se permite que alguna de ellas alcance un grado de fuerza *desproporcionado*. Pero ¿cuál de ellas puede faltarnos sin una mayor desgracia para el conjunto? Ellas están por naturaleza equilibradas unas con otras, como los *músculos opuestos*, que cada uno por separado habría producido *distorsión* y un *movimiento* irregular, pero unidos forman una máquina, que sirve más puntualmente a las *necesidades, conveniencia y felicidad* de un *sistema racional*. Te-

---

<sup>85</sup> Cfr. DARWALL, S., *The British Moralists...*, p. 224. Los deseos y afecciones siempre tienen como objeto un bien *natural* (cfr. notas 59 y 82), sea propio o de los demás. Hay también otras fuentes de motivación, las pasiones y apetitos, que no necesitan tender a algún bien, de manera que podríamos distinguir entre estados motivacionales sensibles (los deseos) y estados motivacionales opacos a la razón (las pasiones). Como estos impiden «todo *razonamiento deliberado* acerca de nuestra conducta» (*EPA*, II, I, 29) la razón ha de abstraer esos estados «y considerar de qué modo actuaríamos en las ocasiones diversas que ahora excitan nuestras pasiones, si no tuviéramos ninguna de estas *sensaciones* por las que nuestros deseos se han vuelto *coléricos*» (*Ibid.*). Es el deseo tranquilo (*calm desire*). La semejanza con Cumberland en este punto, puede verse *supra*, nota 49 del capítulo III.

<sup>86</sup> En este punto Hutcheson, al señalar como objeto del *moral sense* la ‘benevolencia tranquila’ entendida como disposición estable de la voluntad, habría querido acercarse a Aristóteles. En la 4ª edición de la *Inquiry* en nota a pie de página señala: «La *προαιρεσις* [elección] que es necesaria para las acciones virtuosas es *ορεξις βουλευτικη* [deseo deliberado]; y esa virtud necesita no sólo el *λογον αληθη* [conocimiento verdadero] sino el *ορεξιν ορθην* [deseo recto]. Estos autores que niegan que cualquier afección o moción de la voluntad sean las fuentes propias de la virtud sublime, con todo, inconsistentemente consigo mismos deben admitir en los hombres de sublime virtud, e incluso también en la Divinidad, una disposición estable (adecuada) de la voluntad» (*IMGE*, III, XV, 195, nota). El paralelismo con Aristóteles es casi literal: «puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga» (*EN*, VI, 2, 1139a).

En esa misma línea, y más claramente en el *System*, Hutcheson se acercará al concepto de felicidad como excelencia moral en el sentido de *perfección*. Pero entonces estarían de más, no sólo el “sentido moral”, sino también la benevolencia misma.

<sup>87</sup> Cfr. *o. c.*, p. 205.

<sup>88</sup> «¿Debe un hombre tener la reflexión de Cumberland o Pufendorf para admirar la generosidad, la fe, la humanidad y la gratitud? ¿O un razonamiento tan sutil como para percibir el mal en la crueldad, la traición y la ingratitud? ¿Acaso las primeras no excitan nuestra admiración, nuestro amor y deseo de emulación, casi *a primera vista y sin necesidad de reflexión*, cada vez que las percibimos, y las segundas, nuestro disgusto y aversión?» (*IMGE*, I, IV, 119. *Cursiva nuestra*). Ver también *supra*, nota 6.

nemos el poder de la *razón* y la *reflexión*, por el cual podemos ver qué curso de acción tenderá a procurarnos las más valiosas *gratificaciones* de nuestros deseos y a impedir cualquier *dolor* intolerable e innecesario, o al menos proporcionar alguna ayuda para soportarlos. Tenemos suficiente sabiduría para formar ideas de *derechos*, *leyes*, *constituciones*, así como para preservar amplias sociedades en paz y prosperidad, y promover el *bien general* entre todos los *intereses privados*»<sup>89</sup>.

Si, como ha señalado Bishop<sup>90</sup>, lo que Hutcheson tiene en mente es que podemos incrementar el stock de nuestros deseos benevolentes cultivando nuestra virtud, su posición se acercaría entonces a lo que se ha llamado consecuencialismo de los motivos (*motive-consequentialism* o *trait-consequentialism*), pero no a una genuina ética de la virtud: se disponen adecuadamente las afecciones para garantizar que las acciones tenderán al bien general. Porque, además, el acercamiento a las posiciones aristotélicas mediante las nociones de virtud y perfección se hace difícil de compaginar con la psicología lockeana. Se encuentra Hutcheson con dos cabos difíciles de atar. La noción aristotélica de excelencia moral como ‘perfección humana’ implicaría un alma activa, mientras que el concepto de lockeano de ‘reflexión’<sup>91</sup> indica más bien una mente pasiva. Y a pesar de los esfuerzos de Hutcheson, la dependencia respecto de Locke sólo permitiría, como han señalado casi todos los comentaristas, un criterio subjetivo y hedonista de moralidad.

## 6. LA OBLIGACIÓN MORAL

Como precisa acertadamente Jensen<sup>92</sup>, cuando nos enfrentamos al problema de la obligación moral, han de distinguirse estas dos cuestiones: (1) *qué* estamos moralmente obligados a hacer; y (2) por qué *motivo* hacemos (o deberíamos hacer) lo que estamos

---

<sup>89</sup> «Our *Passions* no doubt are often matter of uneasiness to ourselves, and sometimes occasion misery to *others*, when any one is indulged into a degree of strength beyond its *proportion*. But which of them could we have wanted, without greater misery in the whole? They are by nature balanced against each other, like the *antagonist muscles* of the body; either of which separately would have occasioned *distortion* and irregular *motion*, yet jointly they form a machine, most accurately subservient to the *necessities*, *convenience*, and *happiness* of a *rational System*. We have a power of *reason* and *reflection*, by which we may see what course of action will tend to procure us the most valuable *gratifications* of our Desires, and prevent any intolerable or unnecessary *pains*, or provide some support under them. We have wisdom sufficient to form Ideas of *Rights*, *Laws*, *Constitutions*; so as to preserve large societies in peace and prosperity and promote a *general good* amidst all the *private interests*» (*IMGE*, VI, III, 183).

<sup>90</sup> Cfr. BISHOP, J. D., “Moral Motivation and the Development of Francis Hutcheson”, en *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), p. 286.

<sup>91</sup> «An inward perception, sensation or consciousness of all the acts, passions and modifications» (*System*, I, 1, p. 6). Hace notar Scott que la ‘reflexión’ lockeana, donde el resultado queda en los sentidos internos, representaría la actitud de un espectador u observador en un museo. En cambio la adquisición de virtud encontraría un paralelo con la conciencia del artista sobre el éxito de su obra. La primera sería apropiada para aprobar los actos de los demás; la segunda, los de la propia conducta. Para las dificultades de conciliación entre la psicología de Locke y el eudemonismo aristotélico en Hutcheson puede verse SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 210-229. Cfr. también, MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, pp. 255-270.

<sup>92</sup> Cfr. JENSEN, H., *o. c.*, pp. 90-91.

moralmente obligados a hacer. Para la primera cuestión podrían darse tres respuestas: (a) que nuestra obligación es realizar actos benevolentes; (b) que nuestra obligación es realizar acciones virtuosas; (c) que nuestra obligación es realizar ciertos actos que aprobamos por ellos mismos, no a causa de sus motivos o de las disposiciones que los ocasionan<sup>93</sup>. Hemos visto que para Hutcheson, estar obligado *moralmente* a realizar una acción significaba “*que todo espectador, o él mismo por reflexión, debe aprobar su acción y desaprobado su omisión, si considera plenamente todas sus circunstancias*”<sup>94</sup>.

Para dilucidar esta confusa concepción que sostiene Hutcheson, podemos recurrir a su formulación de la teoría de la obligación tal como es presentada en la *Inquiry*, donde también distingue los dos sentidos de obligación:

«Si por *obligación* entendemos una *determinación*, que no presta atención a nuestro propio interés, de aprobar acciones y realizarlas, *determinación* que nos haría también estar insatisfechos con nosotros mismos e intranquilos por haber actuado de modo contrario a ella; en este sentido de la palabra *obligación*, hay naturalmente una obligación de todos los hombres a la *benevolencia* (...) Pero si, por *obligación* entendemos un *motivo de interés propio*, suficiente para determinar, a todos aquellos que debidamente lo consideran y persiguen prudentemente su propia ventaja, hacia un cierto curso de acciones...»<sup>95</sup>.

Aquí Hutcheson, al referirse al primer sentido de obligación, parece apostar claramente por la respuesta (a) arriba señalada: la obligación moral es entendida como el

---

<sup>93</sup> Como vimos en el capítulo I sobre la obligación, esta tercera posibilidad es la única que permite ofrecer una concepción consistente de la obligación moral. Sin embargo, no parece que sea la posición desarrollada por Hutcheson.

<sup>94</sup> A diferencia de estar obligado *interesadamente*, donde “*la acción es necesaria para obtener la felicidad del agente o evitar su desgracia*” (cfr. *supra*, p. 194).

<sup>95</sup> «If by *obligation* we understand a *determination*, without regard to our interest, to approve actions, and to perform them; which determination shall also make us displeas'd with ourselves, and uneasy upon having acted contrary to it: in this meaning of the word *obligation* there is naturally an obligation upon all men to *benevolence* (...) But if, by *obligation*, we understand a *motive from self-interest*, sufficient to determine all those who duly consider it, and pursue their own advantage wisely, to a certain course of actions...» (IMGE, VII, I, 267-9). A diferencia del pasaje de las *Illustrations* (cfr. *supra*, nota 40) aquí presenta primero la obligación *moral* y después la *interesada*. Advertimos que la expresión “naturalmente” denota oposición a “artificialmente, por medio de una ley impuesta”. La terminología se presta nuevamente a confusión, ya que Hutcheson utiliza el término precisamente para referirse a la obligación moral, frente al segundo tipo de obligación, que Hume denominará “natural” (en el *Treatise*) o “interesada” (en la *Enquiry*). Cfr. el capítulo dedicado a Hume.

Por otra parte, el texto de Hutcheson continúa: «... entonces podemos tener un sentido de tal *obligación* reflexionando sobre esta *determinación* de nuestra *naturaleza* a aprobar la *virtud*, a estar complacidos y felices cuando reflexionamos sobre nuestro haber realizado acciones virtuosas, y considerando también lo superior que nos parece la felicidad de la virtud a cualquier otro disfrute. Podemos, de manera similar, tener una idea de este tipo de obligación considerando, que aquellas razones que prueban un constante curso de acciones benevolentes y sociales, son los medios más probables para promover el bien natural de todo individuo, como Cumberland y Pufendorf han probado. Y todo eso sin referencia a una ley» (IMGE, 269). Como se ve, este sentido *interesado* de la obligación no está tan lejos de la obligación *moral*, y en esto Hutcheson tampoco se diferencia tanto de Cumberland (sólo en el final: “sin referencia a una ley”), ni de Shaftesbury. Cfr. *supra*, nota 41.

deber de realizar actos benevolentes. Si se entiende esto como la obligación de actuar *por motivos benevolentes*, ya vimos en el primer capítulo la inviabilidad de tal pretensión. Como señala Hope, la obligación universal a la benevolencia no puede constituir una auténtica obligación, pues ésta implica que alguien pueda exigir una actuación que, de no cumplirla, nos haría culpables<sup>96</sup>. Pero así como está en nuestra mano realizar una acción u otra, no podemos dotarnos de un motivo benevolente mediante un acto de nuestra voluntad cada vez que vamos a realizar una acción. Quizá podría considerarse que tenemos obligación de inculcar la benevolencia en nosotros mismos (o incluso en los demás), pero eso es otra cuestión: se trataría de modificar nuestras disposiciones de carácter de manera progresiva. Por lo demás, si realizar las acciones por motivos benevolentes fuera una obligación, ésta se convertiría en algo inoperante, pues lo que hiciéramos para adquirir dicha benevolencia debería realizarse, a su vez, por benevolencia: al tratarse de una obligación no podría haber otro motivo que no fuera la benevolencia<sup>97</sup>.

Similares dificultades encontraremos si entendiéramos la obligación moral en el sentido de (b) —que nuestra obligación es realizar acciones virtuosas—, en el momento en que nos preguntemos qué motivación se requiere para que la acción realizada sea virtuosa<sup>98</sup>. Esta posición tiene en común con la anterior que lo que aprobamos no son las acciones como tales, sino los motivos y disposiciones de carácter que las causan. Las inconsistencias a que dan lugar las reflexiones de Hutcheson sobre la obligación «podrían haber sido evitadas si hubiera mantenido que lo que aprobamos y tenemos obligación de realizar son *acciones*, no acciones a partir de ciertos motivos»<sup>99</sup>.

Sin embargo, Hutcheson acaba afirmando esto último (que tenemos obligación de actuar a partir de ciertos motivos) porque —recordemos— su pretensión era, en línea con la *interiorización* de la obligación seguida por Shaftesbury, ofrecer una concepción de la obligación moral donde ésta quedara justificada por motivaciones internas al agente, es decir, a partir de una motivación *natural* (por oposición al carácter *artificial* de una ley). Pero si esos motivos o “razones para actuar” moralmente, se redujeran a motivaciones egoístas o interesadas, dicha obligación perdería su carácter moral: sería una obligación “interesada”<sup>100</sup> (volveríamos al planteamiento de Hobbes). Y es en esto, como dijimos, en lo que querrá distanciarse de Shaftesbury, cuyas razones para la obligación a la virtud eran los propios intereses del agente. La base que Hutcheson presenta

---

<sup>96</sup> Cfr. HOPE, V. M., *Virtue by consensus...*, o. c., pp. 32-33. Hope considera que la teoría de la obligación de Hutcheson es idealista y “caballeresca”.

<sup>97</sup> Cfr. JENSEN, H., o. c., p. 91.

<sup>98</sup> Para las dificultades de esta posición, cfr. JENSEN, H., o. c., p. 92-100. Según PRICHARD (cfr. *Moral Obligation*, o. c., p. 152) esta sería la concepción de la obligación de Hutcheson y Butler.

<sup>99</sup> JENSEN, H., o. c., p. 102. Hume aludirá también a lo inapropiado de recurrir a exclusivamente a una motivación *moral* para definir la moralidad de las acciones: «ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción» (THN, 479).

<sup>100</sup> Cfr. notas 94 y 95.

para poder argüir tal concepto de obligación se derivaría de su distinción entre razones *excitantes* y razones *justificantes*.

### 6.1. Razones excitantes y razones justificantes

En las *Illustrations*, Hutcheson distinguía, como tareas diferentes del “sentido moral”, entre la elección y la aprobación<sup>101</sup>. ¿Cuál es entonces el papel práctico que desempeña la razón? La razón no puede elegir fines últimos (éstos estarían dados por nuestras inclinaciones naturales), pero sí puede elegir los medios adecuados a un fin. A las razones que encontramos para satisfacer una inclinación Hutcheson las denomina *razones excitantes* [*exciting reasons*]. Por otro lado, nuestro “sentido moral” aprueba acciones basándose en razones que Hutcheson denomina *justificantes* [*justifying reasons*]. En última instancia, las razones justificantes que determinan la aprobación moral son aquellas que demuestran que una acción evidencia buenas motivaciones.

Puesto que la inclinación a la *benevolencia* es natural, ésta puede ser una razón excitante que, cuando es efectivamente la que nos mueve, producirá una acción que es aprobada. ¿En qué sentido puede realmente la benevolencia ser un motivo (“razón excitante”) de la acción? En una argumentación, pretendidamente aristotélica, que parece dirigir contra los “racionalistas”, pero quizá también contra Cumberland, Hutcheson niega que la idea de un fin último entendido como “un *bien infinito*, o la *mayor suma o agregado de felicidad posible*”, pueda ser una razón excitante<sup>102</sup>. El hecho de que el deseo egoísta pueda ser superado no significa que “en cada *acción benevolente* los hombres se formen el concepto abstracto de *toda la humanidad* o del *sistema de los seres racionales*”. En otras palabras: Hutcheson, como Hume, entiende que los fines últimos presuponen unos instintos o afecciones *naturales* que nos inclinen hacia ellos. Sin una afección o inclinación sensible previa, no hay razón excitante que valga. De manera que la idea de “la mayor felicidad para el mayor número” no nos movería lo más mínimo a actuar si no poseyéramos ese “instinto de benevolencia”<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. *supra*, nota 48.

<sup>102</sup> Cfr. *IMS*, I, pp. 220-9; *System*, I, 4, pp. 56-7 En última instancia, lo que niega Hutcheson es que la bondad moral y, por ende, la obligación moral, pueda consistir en que la acción sea conforme a la razón (conforme a leyes, o conforme a la verdad). La acción ha de ser *conforme a la naturaleza*, pero esto significa *conforme a las afecciones naturales*, no conforme a una esencia que conociera la razón.

<sup>103</sup> «Si alguien alegara como la razón que nos *excita* a perseguir el bien público, esta verdad, que “la felicidad de un *sistema*, de *mil* o de un *millón*, es una cantidad de felicidad mayor que la de una *persona*, y, por consiguiente, si los hombres desean la felicidad, deben tener deseos más fuertes hacia la *mayor suma* que hacia la *menor*”, esta razón supone todavía un *instinto hacia la felicidad* previo a ella. Y, de nuevo, *para quién* es la felicidad de un sistema una felicidad mayor? ¿Para el *individuo* o para el *sistema*? Si es para el individuo, entonces su razón excitante de su deseo de un *sistema feliz* supone *amor propio*; si es para el *sistema*, entonces, ¿qué *razón* puede excitarle a desear la *mayor felicidad de un sistema*, o cualquier *felicidad* que sea poseída por *otros*? Seguramente ninguna que no presuponga *afecciones públicas*. Sin tales *afecciones*, esta verdad, “que cien felicidades es una suma mayor que una felicidad”, no

Hutcheson, pues, reconoce que las únicas razones que pueden motivar una elección son las razones que muestren la tendencia de una acción a gratificar alguna afeción en el agente (sea egoísta, sea benevolente), es decir, razones excitantes. Dicha acción sería moralmente aprobada si las afecciones que la han motivado son de carácter benevolente y no egoísta, es decir, si los fines que desean lograrse están en relación con el bien público y no con el bien privado. Pero, ¿por qué iba a preferir el agente el bien general antes que el privado? Pues, «cuando algún evento puede afectar tanto al agente como a los demás, si el agente posee tanto *amor propio* como *afecciones públicas*, actuará de acuerdo a la afeción que sea *más fuerte*, cuando haya cualquier *oposición* de intereses»<sup>104</sup>. Y Hutcheson suele insistir en que el mayor obstáculo para que el agente actúe siguiendo su benevolencia natural es la creencia de que su objeto entra en conflicto con el objeto del amor propio<sup>105</sup>. Como ha señalado Darwall, «el agente hutchesoniano evidentemente no puede equilibrar las razones proporcionadas por su bien propio frente a las proporcionadas por el bien de los demás. Debe considerarse a sí mismo como teniendo dos tipos de razones enteramente inconmensurables: por una parte, razones morales —neutras respecto al agente— que tienen diverso “peso moral” y están en relación con su distintiva obligación moral; y por otra parte, razones de bien personal, relativas al agente, que tienen diverso “peso prudencial” y están en relación con su distintiva obligación prudencial»<sup>106</sup>.

El agente se vería obligado a actuar conforme a aquellas razones (sean las benevolentes, sean las prudenciales o *interesadas*) que resulten ser más fuertes, sin poder juzgar qué razones podrían tener una mayor relevancia. Su única esperanza sería que dichas razones nunca entraran realmente en conflicto. Esto es precisamente lo que cree Hutcheson, que postula una suerte de “armonía preestablecida”. Al diseñar la naturaleza humana de manera que nuestros mayores placeres deriven de la reflexión sobre nuestra propia benevolencia y de otros placeres derivados de la asociación benevolente con los

---

excitará a considerar la felicidad de los *cien*, más de lo que esta verdad, “que cien piedras son más que una”, excitará a un hombre que no desee un montón para apilarlas» (*IMS*, I, pp. 225-6).

<sup>104</sup> *IMS*, I, 227.

<sup>105</sup> «The only way to give publick affections their full force, and to make them prevalent in our lives, must be to remove these *opinions of opposite interests*, and to shew a superior interest on their side» (*EPA*, viii-ix). Cfr. también *EPA*, I, 19; II, 26; IV, 89.

<sup>106</sup> DARWALL, S., *The British Moralists...*, p. 236. Según Darwall, Hutcheson habría sido el iniciador de una tradición en el pensamiento ético británico que condujo a lo que Sidgwick caracterizó, en términos problemáticos, como “dualismo de la razón práctica” (cfr. SIDGWICK, H., *Outlines...*, pp. 197-8. Sidgwick consideró que dicho dualismo apareció ya implícito en Shaftesbury —la “*obligation to virtue*”—, pero que fue Butler quien lo reconoció explícitamente). Pero si es un problema o conflicto irresoluble la armonización de ambas racionalidades (pues ser *moral* podría ser “irracional”, mientras que ser “racional” podría ser *immoral*), los actuales intentos por identificarlas constituyen un problema aún mayor, pues la distinción entre obligación e interés parece constituir una de las más profundas razones de ser de la ética. Esta cuestión ha sido señalada con especial énfasis por Gilberto GUTIÉRREZ en diversos artículos (cfr. “El naturalismo como teoría ética: el modelo de Hume”, en *Aporía*, 33/36 (1987), vol. IX, pp. 5-36, además de los ya citados “La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral”, “¿Qué modelo de racionalidad?”, y “Problemas con el modelo de la elección racional”), así como en *Ética y decisión racional*, o. c. (cfr. especialmente pp. 11-31).

demás, Dios unió la “benevolencia tranquila (o ecuánime)” con el “amor propio tranquilo (o ecuánime)”, y así unificó la razón práctica: «Si [el agente] descubre esta verdad, que “su persecución constante del *bien público* es el modo más probable de promover su *propia felicidad*”, entonces su persecución es verdaderamente razonable y constante; así ambas afecciones [*calm benevolence* y *calm self-love*] son gratificadas a la vez y él es consistente consigo mismo»<sup>107</sup>.

De este modo, tal y como Hutcheson plantea la cuestión en el *Essay* y las *Illustrations*, es dudoso que pueda hablarse de razones morales aun para el caso de aquellas que están basadas en las afecciones públicas. Como ya se ha indicado, el bien que es objeto de dicha benevolencia no parece ser sino un bien natural (tanto como pueda serlo el del amor propio) y sin que tengamos un criterio para juzgar la superioridad *moral* de un objeto sobre el otro. ¿Cómo proporcionar una perspectiva desde la cual pueda verse que la benevolencia *debiera* gobernar siempre? (En el *System*, probablemente por el influjo de Butler<sup>108</sup>, Hutcheson parece que intenta inferir la autoridad deliberativa de una “facultad moral” específica a partir de su función y objeto característicos<sup>109</sup>. Sin embargo, el reconocimiento de dicho objeto y función no podrá hacer de la facultad moral un árbitro *práctico* entre el amor propio y la benevolencia, debido a que no termina de situar a la facultad moral de un modo adecuado respecto a la voluntad, pues Hutcheson continúa restringiendo la motivación racional al amor propio y la benevolencia<sup>110</sup>, es decir, a afecciones sensibles.)

## 7. EL CONSECUENCIALISMO DE HUTCHESON

Una vez hechas estas consideraciones sobre el carácter inconsistente del concepto de obligación moral tal y como es explícitamente presentado por Hutcheson, podemos observar cómo sus intentos por dotar a su sistema de una cierta coherencia van a terminar siempre en una justificación consecuencialista de dicha obligación. Si bien es cierto que para él «el juicio moral ha de ser algo más que considerar las consecuencias de las

---

<sup>107</sup> *IMS*, I, 227-8. Para la Providencia, cfr. *EPA*, VI, v, 184; VII, 202.

<sup>108</sup> Lo característico de Butler es señalar la *conciencia* como la facultad moral, dotada de una autoridad suprema. Ella misma es la facultad deliberativa “autorizadora”, el lugar del juicio práctico. Sólo a través de este “principio de reflexión” puede un agente regular su conducta juzgando los motivos (benevolencia, amor propio, pasiones particulares) por los que debería actuar. Para el estudio de la posición de Butler puede verse ROBERTS, T. A., *o. c.*, pp. 27-74; cfr. también DARWALL, S., *The British Moralists...*, capítulo 9. Sobre los textos de Butler, cfr. nota 29.

<sup>109</sup> Se trata nuevamente del “sentido moral”, pero es interesante observar que en el *System* tiende a utilizar el término “facultad moral”: «Esta facultad moral muestra claramente que somos capaces de una estable benevolencia universal tranquila y que ésta está destinada, como determinación suprema de índole generosa, a gobernar y controlar tanto nuestras afecciones generosas como las egoístas, por lo que el corazón debe aprobar enteramente este modo de actuar en sus reflexiones sosegadas» (I, 4, p. 74). Cfr. *supra*, notas 85 y 86.

<sup>110</sup> Cfr. DARWALL, S., *The British Moralists...*, p. 239.

acciones, pues de lo contrario deberíamos aprobar moralmente a un limonero porque nos proporciona frutos útiles»<sup>111</sup>, el hecho es que para discernir hasta qué punto nuestras acciones son benevolentes, el *criterio* va a ser precisamente el de las consecuencias. Hutcheson «siempre mantiene que justificamos nuestros juicios morales mirando la intención del agente y las consecuencias de su acción»<sup>112</sup>. La aprobación del “sentido moral” «tiende universalmente a basar su reacción en “vistas del bien público y los medios que lo promueven”». En otras palabras, «¿por qué es A o su acción moralmente buena? En última instancia porque promueve o intenta promover el bienestar general»<sup>113</sup>.

De hecho, aunque la motivación sea egoísta, Hutcheson afirma que si la acción no tiene consecuencias dañinas, la acción es moralmente indiferente: «Las acciones que brotan únicamente del *amor propio* pero no muestran falta de *benevolencia*, al no tener efectos nocivos sobre los demás parecen *perfectamente indiferentes* en sentido moral, y no suscitan *amor* ni *odio* en el observador»<sup>114</sup>. Y, como en Cumberland y en Shaftesbury, las razones para perseguir el bien propio, se basan en la promoción del bien público, de manera que, si uno renuncia a él *por motivos benevolentes*, pero la consecuencia acaba siendo peor para el bien público en términos globales, la acción será mala: «Si el mal privado del *agente* [en aras del bien público] es tan grande, que le hace incapaz de promover en el futuro un *bien público* de mayor importancia que el que se alcanzara por esa acción, la acción puede ser verdaderamente mala, porque evidencia un descuido previo de un mayor *bien público* alcanzable, en favor de uno menor, aunque en ese momento, dicha acción también proceda de una disposición virtuosa»<sup>115</sup>.

De este modo, puede decirse que para Hutcheson, aunque la aprobación moral corresponda al “sentido moral”, puesto que la razón puede juzgar sobre lo aprobado como lo hace sobre otros objetos de los sentidos —pudiendo corregir un sentido moral defectuoso—<sup>116</sup>, la razón se hace necesaria para decidir si la acción es correcta porque tiene que decidir qué acción tiene las mejores consecuencias<sup>117</sup>. Y el consecuencialismo de Hutcheson puede llegar a ser en ocasiones bastante explícito:

---

<sup>111</sup> SEOANE, J., o. c., pp. XXXII-XXXIII. De hecho, como hemos visto, parece que no sólo hay que considerar algo más, sino *solamente* la intención o motivo con que se realizan. En este sentido, Hutcheson tiene un texto análogo al de Shaftesbury que destacamos en la p. 173: «Nunca llamamos *benevolente* al hombre que sea de hecho útil a los demás, pero al mismo tiempo únicamente persiga su propio interés, sin ningún deseo último del bien de los demás. Para que haya alguna benevolencia, ha de ser desinteresada, porque la acción más útil imaginable pierde toda apariencia de benevolencia tan pronto como discernimos que brota únicamente del amor propio o interés» (*IMGE*, II, III, p. 136).

<sup>112</sup> FRANKENA, W., o. c., p. 367.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>114</sup> *IMGE*, III, v, 175.

<sup>115</sup> *IMGE*, III, VI, 179. En lo que se refiere a las “virtudes *personales*” que no parece que favorezcan el bien público por sí mismas, Hutcheson ofrece una explicación complicada: considerando al agente como una *parte* del sistema racional y haciéndole así objeto de su propia benevolencia (¿?) (cfr. *Ibid.*, 177).

<sup>116</sup> Cfr. *IMS*, I, 240-1 y IV, 288-9.

<sup>117</sup> Cfr. HOPE, V. M., o. c., p. 44.

«Cuando las *consecuencias* de las acciones son de naturaleza *mixta*, en parte *ventajosas* y en parte *perniciosas*, es *bueno aquella acción* cuyos efectos *buenos* predominen sobre los *malos*, al ser útil para muchos y *pernicioso* para unos pocos; y *mala, aquella* en la que es de otro modo; [teniendo también en cuenta que] procurar un *bien insignificante* a muchos y un *mal inmenso* a unos pocos, puede ser *malo*; y un *inmenso bien* para unos pocos puede prevalecer sobre un *pequeño mal* para muchos. Pero las *consecuencias* que afectan a la moralidad de las acciones no son solamente los efectos directos y naturales de las acciones mismas, sino también todos aquellos *eventos* que de otro modo no habrían ocurrido. Porque muchas acciones que no tienen *efectos malos* inmediatos o naturales, es más, que producen realmente *efectos buenos*, pueden ser *malas*: si un hombre prevé que, al realizar tales acciones, las consecuencias malas que probablemente surgirán de la *necedad* de otros son tan grandes como para descompensar todo el *bien* producido por aquellas acciones, o todos los *males* que surgieran de su omisión; y en tales casos la *probabilidad* ha de ser computada en ambos lados»<sup>118</sup>.

Para mostrar que el texto anterior no es algo anecdótico, sino que éste es el planteamiento al que se ve abocada la ética de Hutcheson, podemos examinar sus postreras definiciones de bondad material y bondad formal, su distinción de los niveles de placer, así como su caracterización de los derechos, anticipo de las concepciones utilitaristas.

### 7.1. *Bondad material y formal*

La tensión que se produce en la obra de Hutcheson entre la aprobación del “sentido moral” a partir de los motivos de las acciones<sup>119</sup>, por un lado, y el criterio consecuencialista, por otro, vuelve a ponerse de manifiesto en el *System*, donde Hutcheson parece intentar conciliar ambos extremos recurriendo a las nociones de *bondad material* y *bondad formal*, y sus correlativas *conciencia antecedente* y *conciencia subsiguiente*:

---

<sup>118</sup> «When the *consequences* of actions are of a *mix'd* nature, partly *advantageous*, and partly *pernicious*; that action is good, whose good effects preponderate the *evil* by being useful to many, and pernicious to few; and that *evil*, which is otherwise. Here also the *moral importance* of characters, or *dignity* of persons may compensate numbers; as may also the *degrees* of happiness or misery: for to procure an *inconsiderable good* to many, but an *immense evil* to few, may be evil; and an *immense good* to few, may preponderate a *small evil* to many. But the *consequences* which affect the *morality* of actions, are not only the direct and natural effects of the actions themselves; but also all those *events* which otherwise would not have happen'd. For many actions which have no immediate or natural *evil effects*, nay, which actually produce *goods effects*, may be *evil*; if a man foresees, that the evil consequences, which will probably flow from the *folly* of others, upon his doing of such actions, are so great as to overbalance all the *good* produc'd by those actions, or all the *evils* which would flow from the omission of them: And in such cases the *probability* is to be computed on both sides» (*IMGE*, III, VIII, 181-2). Es difícil encontrar una mejor formulación del consecuencialismo.

<sup>119</sup> Recordemos: «La *aprobación* de nuestra propia acción denota o está acompañada de un placer en su contemplación, y en la reflexión sobre las *afecciones* que nos inclinaron hacia ella. La *aprobación* de la acción de otro va acompañada de algún pequeño placer en el observador y suscita amor hacia el *agente*, en el cual se estima que reside la cualidad aprobada y no en el observador, que tiene una satisfacción en el acto de aprobar» (*IMS*, introd., 209).

«Una acción se dice que es *materialmente buena* cuando de hecho tiende al interés del sistema hasta donde podemos juzgar esa tendencia, o al bien de alguna parte consistente con el del sistema, *cualesquiera que fueran las afecciones del agente*. Una acción es *formalmente buena*, cuando surgió de afecciones buenas en una justa proporción»<sup>120</sup>.

Mediante la *conscientia subsequens* el agente considera sus acciones pasadas en conexión con el motivo, abstrayendo los efectos<sup>121</sup>, mientras que para la *elección* de lo que debe hacerse, la *conscientia antecedens* deliberará considerando y comparando la *bondad material* de las diversas acciones posibles, siendo preferido invariablemente «aquello que parece conducir en mayor medida a la felicidad y virtud de la humanidad»<sup>122</sup>. De este modo, la verdadera facultad de decisión moral es la conciencia antecedente, y el criterio moral para discernir lo que debemos hacer es la benevolencia de nuestras acciones, pero no entendida como motivación, sino como su resultado, es decir, el criterio no es otro que el de las consecuencias<sup>123</sup>, la *producción del mayor bien universal*. O, quizá mejor, sabemos que las acciones son benevolentes en la medida en que tiendan a producir las mejores consecuencias.

## 7.2. Niveles de placeres

Su posición característica guarda relación con la ya aludida distinción de tipos de placeres. Aquí Hutcheson volverá a buscar una presunta aproximación a Aristóteles, pero nuevamente sus puntos de partida empiristas le dejan a las puertas del utilitarismo de Mill, aunque con algunas diferencias interesantes<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> *System*, II, 3, p. 252. Segundas cursivas nuestras.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 252-3. Los términos latinos de *conscientia antecedens* y *conscientia subsequens* son apuntados por Hutcheson en notas al pie. Finalmente, el término “conciencia” se vuelve también confuso en Hutcheson, pues llega a designar: a) la facultad moral misma; b) el juicio del entendimiento acerca de las fuentes y efectos de las acciones, a partir de los cuales el sentido moral las aprueba o condena; o c) nuestro juicio acerca de las acciones comparadas con la ley, sea ésta entendida como los mandatos de Dios (cfr. *System*, II, 1, p. 234), sea entendida como la ley de la naturaleza (cfr. *System*, II, 3, p. 268). Estas leyes, descubiertas por la razón, son consideradas inmutables y eternas, como siendo reglas relativas a la tendencia permanente de ciertos cursos de acción hacia el fin del macrocosmos. Por tanto, los dos últimos sentidos de conciencia coinciden en última instancia en atención a su contenido, y son dos diferentes caras de la misma conciencia antecedente. Cfr. *infra*, nota 143.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 252.

<sup>123</sup> Según SCOTT (cfr. *o. c.*, p. 222) en esta distinción, Hutcheson anticipa el conocido contraste de Mill entre estimación del motivo (lo que mueve) e intención (lo que se pretende) (cfr. *El utilitarismo*, pp. 63-64 y la extensa nota 2). En el fondo, tal distinción ya estaba presente en las nociones tomistas de *finis operis* y *finis operantis*. Lo que ocurre es que Mill y los utilitaristas incluirán en el concepto de *finis operis* (la finalidad de la acción misma), las consecuencias previstas de la acción.

<sup>124</sup> Para esta cuestión es muy interesante el ya citado artículo de STRASSER, M. Ph., “Hutcheson on the Higher and Lower Pleasures”. La tesis del autor es que el análisis que ofrece Hutcheson sobre los placeres más altos y más bajos es exactamente el que uno esperaría que ofreciera un utilitarista universalista como Mill, es decir, alguien que crea que uno debería buscar la maximización de la utilidad de la humanidad. Para el contraste con Mill, cfr. también, STRASSER, “Mill’s Higher and Lower Pleasures Reexamined”, en *International Studies in Philosophy* (1985), pp. 51-72. En todo caso, puesto que, como admite el

Para Hutcheson, algunos placeres (bienes naturales) son intrínsecamente superiores a otros. Concretamente, llega a distinguir cuatro tipos de placeres<sup>125</sup>: (1) los placeres de los sentidos externos (los referidos al paladar y los sexuales); (2) los placeres de la imaginación, de la percepción de la belleza y la armonía, junto con los del ingenio artístico y el conocimiento (los que Mill llamará placeres mentales o los más altos placeres); (3) los placeres de la simpatía [*of the sympathetic kind*], (ligados al “*public sense*”); (4) los placeres morales que surgen de la conciencia de las buenas acciones y afecciones (dependientes del *moral sense*). Los placeres de cada grado superior son mejores que los inferiores, tanto cuantitativa como cualitativamente. De manera que sólo es posible compararlos, en función de su cantidad, cuando pertenecen al mismo nivel. Así, por ejemplo, «ningún grado de intensidad o duración de cualquier sensación externa le confiere una dignidad o valor igual a la del provecho del alma mediante el conocimiento o las artes ingeniosas; y mucho menos a la de las afecciones y acciones virtuosas»<sup>126</sup>. En concreto, los placeres de la virtud son más intensos, y superiores a todos los demás juntos<sup>127</sup>. En este sentido, Mill se equivocaría en su énfasis sobre los más altos placeres (los mentales, nivel (2) en Hutcheson), puesto que si uno siguiera el consejo de Mill tanto

---

propio Strasser (cfr. “Hutcheson on the Higher...”, pp. 521-2), Hutcheson no cree, a diferencia de Mill, en el carácter intrínsecamente bueno *moralmente* del placer o la felicidad, sino en su carácter intrínsecamente bueno *naturalmente* (cfr. EPA, II, III, 35), quizá sería más apropiado considerar la posición de Hutcheson como la más adecuada dentro de un marco no tanto utilitarista como consecuencialista.

<sup>125</sup> Cfr. *System*, I, 7, pp. 122-131. El salto cualitativo más radical se daría entre los dos primeros tipos (externos y mentales) y los dos últimos (los placeres del “sentido público” y del “sentido moral”).

<sup>126</sup> *System*, I, 7, p. 117. Los placeres de los sentidos externos son insignificantes cuando están desprovistos de «nociones morales, tales como la comunicación del placer, el amor, la amistad, el digno merecimiento y el ser amado» (*System*, I, 7, p. 126). En este sentido, observa Strasser que Hutcheson no estaría pretendiendo que la relación sexual con la persona *amada* produciría un placer menos intenso que el que se produce al leer poesía (incluso suponiendo que el agente pudiera apreciar la poesía en gran medida), sino probablemente lo contrario, puesto que se trata de una relación *amorosa* y no un mero placer físico (cfr. STRASSER, M., o. c., pp. 519-20). Sin embargo, sería distinto en el caso del sexo *anónimo*. Y aunque el hombre sensual preferiría en cualquier caso el placer sensual a los placeres de leer poesía, la superioridad de lo segundo respecto de lo primero (independientemente de la intensidad y la duración) se seguiría de la diversa potencialidad gratificante que posee la *reflexión* sobre ambos placeres.

Shaftesbury también desdénó los placeres sensuales que no fueran acompañados de una auténtica participación “espiritual”, considerando que, en el amor entre los sexos, los placeres sensuales privados que lleva consigo, son menos importantes que los placeres ‘intelectuales sociales’. Pues incluso aquellos que buscan los placeres sensuales a expensas de otras fuentes de placer, encuentran más satisfacción en la juerga acompañada que en la privada: hasta en una juerga es esencial una buena naturaleza (los sentimientos sociales). «Las cortesanas, e incluso las mujeres más vulgares, que viven de la prostitución, saben muy bien cuán necesario es que todos los que son entretenidos con su belleza *crean* que las satisfacciones son recíprocas y que no son menos los placeres dados que los recibidos» (*Char.* I, 310). El puro placer físico vale escasamente la pena. Todos los placeres son mayores cuando son comunicados y compartidos.

<sup>127</sup> «All virtuous men have given *virtue* this testimony, that its pleasures are superior to any others jointly» (EPA, V, II, 130. A pie de página cita a Platón y a Shaftesbury). A esta posición general Hutcheson añade la interesante observación de que, a diferencia de otros placeres, los de la auto-aprobación sólo son incrementados por medio del sacrificio de otros placeres, de manera que cuanto mayor sacrificio haya sido necesario para realizar un bien moral, más se incrementa la excelencia moral, y el “sentido moral” experimenta *la mayor* autosatisfacción. En cambio, *en todos los demás placeres*, «cuanto mayor sea el sacrificio de los inferiores en favor de los superiores, menos gozaremos nuestro estado; y nuestro sentido de los superiores, tras haber cesado el primer revuelo de alegría en nuestro logro, no se incrementa ni un ápice por ningún sacrificio que hubiéramos hecho en su favor» (*System*, I, 4, pp. 61-62).

como fuera humanamente posible y persiguiera casi exclusivamente los placeres mentales, aún no sería feliz<sup>128</sup>.

La medida para los placeres no está en función de las preferencias subjetivas, sino de las preferencias de un “juez” maduro, mentalmente experimentado y sensible<sup>129</sup>. Porque no se trata de que el hombre virtuoso (generoso o benevolente) disfrute de los placeres de los sentidos externos menos que el hombre sensual, *en términos absolutos*, sino que disfruta menos *en comparación* con su disfrute derivado de la realización de actos generosos; mientras que el hombre sensual, al no haber desarrollado suficientemente (mediante el ejercicio de la virtud) su capacidad para disfrutar de los placeres más altos, puede preferir los placeres más bajos, y así, se priva de un disfrute mayor. De este modo, Hutcheson parece acercarse, por un lado al “varón prudente y experimentado” de Aristóteles, y por otro a las demandas de Mill en favor de un cultivo de la mente<sup>130</sup>. (Bien podría decirse que cuando se aproxima a uno, se acerca en realidad al otro, y viceversa, manteniéndose en un difícil equilibrio.)

Frente a Mill, se pueden señalar algunas diferencias. Al situar éste en el nivel más alto los placeres mentales, impide que la mayoría de los hombres puedan disfrutar de ellos (ciertamente, los hombres más sensuales pueden alegar no disfrutar con ellos). En cambio, la propuesta de Hutcheson pone al alcance de cualquiera el disfrute de los placeres más altos (los derivados de la conducta altruista). En segundo lugar, para Hutcheson, es propio de los placeres más altos ser *tanto* aquellos con los que la gente *de hecho* disfruta más, *como* aquellos con los que la gente *debiera* disfrutar más. Para Mill, en cambio, aunque la gente disfrutara ayudando a los demás, más que leyendo poesía, eso no significa que deba ser así. Se trataría sólo de una cuestión de hecho<sup>131</sup>. En tercer lugar, cuando Mill recomienda los placeres más altos (los intelectuales), lo hace pensando en evitar el aburrimiento y la infelicidad. Pero uno podría escapar de éstos mediante acciones de benevolencia (obras de caridad, por ejemplo) que no incluyeran las recompen-

---

<sup>128</sup> «Al perseguir casi exclusivamente los placeres mentales, uno estaría persiguiendo un placer *de una especie más baja* casi exclusivamente. Como uno no puede ser feliz si persigue exclusivamente el placer más bajo, alguien que persigue exclusivamente los placeres mentales, no será feliz» (STRASSER, M., o. c., p. 519). Matizando a Strasser, hay que admitir alguna alusión en Mill a los placeres morales. Por ejemplo: «No existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los *sentimientos morales*, un valor mucho más elevado en cuanto a placeres que a los de la pura sensación» (*El Utilitarismo*, p. 47. Cursiva nuestra). Pero lo cierto es que su énfasis se dirige siempre al cultivo de los placeres intelectuales.

<sup>129</sup> «It is obvious that “those alone are capable of judging, who have experienced all the several kinds of pleasure, and have their senses acute and fully exercised in them all» (*EPA*, V, II, 129).

<sup>130</sup> «Después del egoísmo, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de la cultura intelectual. Una mente cultivada (...) encuentra motivos de interés perenne en cuanto le rodea. En los colores de la naturaleza, las obras de arte, las fantasías poéticas, los incidentes de la historia...» (MILL, John Stuart, *El Utilitarismo*, p. 57)

<sup>131</sup> Y si así fuera, Mill, por supuesto, recomendaría entonces que uno ayudara a los demás en vez de leer poesía, dado que parece ser más placentero: «De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable» (*Ibid.*, pp. 48-9).

sas intelectuales que Mill sugiere. En cambio para Hutcheson la clase de placer que uno podría sentir al ayudar a un amigo es un placer más alto aunque no incluya placeres intelectuales. Más aún, al perseguir placeres intelectuales, uno puede obtener mayor satisfacción en la medida en que conduzcan al bienestar de la humanidad, mientras que aquél que persiga el conocimiento “meramente” en sí mismo tendría prioridades impropias<sup>132</sup>. Todo estudio tiene su utilidad, pues tiene un placer propio, pero debemos mantener nuestras prioridades (después de todo, los placeres de los sentidos externos tampoco son inútiles). Para Hutcheson el crecimiento psicológico desde la infancia a la edad adulta debe ir acompañada de una madurez correlativa en los placeres que se persiguen<sup>133</sup>. En última instancia, el único modo de ser feliz es satisfacer los placeres de unos sentidos moral, público y del honor, que no se hayan corrompido.

De este modo, señala Strasser, puede verse que los más altos placeres de Hutcheson guardan una relación más cercana con la promoción del bien público que los placeres más altos de Mill, puesto que la misma promoción del bien público nos proporciona un placer más alto<sup>134</sup>. Así, aproximándose *prima facie* a Aristóteles, sostendría un utilitarismo universalista mejor que el propio Mill. Porque en la medida en que el hombre es social, «la humanidad está conectada de un modo no sensible, y constituye un gran sistema mediante una unión invisible. El que persiste voluntariamente en esta unión y disfruta empleando su capacidad en favor de su especie, se hace feliz a sí mismo. El que no se mantiene en esta unión libremente, sino que pretende romperla, se vuelve desgraciado; con todo, no puede romper los lazos de la naturaleza. Su sentido público, su amor al honor y las necesidades mismas de su naturaleza, continuarán haciéndole dependiente de su sistema y obligándole a servirlo, tanto si está inclinado a ello como si no»<sup>135</sup>.

Es muy interesante observar los esfuerzos que hace Hutcheson para evitar que, al señalar la superioridad de los placeres morales, se haga depender la moralidad de una

---

<sup>132</sup> «Es más, puede hacerse un abuso de los estudios más nobles y humanos, incluso de la moral, la política y la religión misma, si nuestra admiración y deseo finaliza en el conocimiento mismo, y no en la posesión de las disposiciones y afecciones inculcadas en estos estudios» (EPA, VI, II, 175-6).

<sup>133</sup> No es que se elija perseguir diferentes placeres. El “cambio de gustos” acontecería de manera natural (cfr. EPA, V, II, 132-3). Es cierto que uno puede corromper su “sentido moral”, su “sentido público” y su “sentido del honor”, modificando negativamente sus disposiciones (cfr. *supra*, nota 81), si no por un mero acto de voluntad, sí mediante habituación, en consonancia con la posición de Aristóteles. Pero quien así hiciera sólo podría ser feliz manteniendo los sentidos internos aludidos en su estado natural y gratificándolos (cfr. EPA, 132). Strasser se plantea si uno podría elegir hacerse una lobotomía parcial para seguir disfrutando de los placeres más bajos sin sufrir las recriminaciones del “sentido moral”, “público” y “del honor”. En última instancia, la razón por la que Hutcheson rechazaría tal curso de acción es que la humanidad no se beneficiaría con ello (cfr. STRASSER, o. c., pp. 528-9).

<sup>134</sup> Cfr. STRASSER, M., o. c., p. 527. Recordemos, además, que puesto que los hombres tendrían de manera natural un “sentido moral” (así como público y del honor), la demanda de Hutcheson se presenta más asequible que la de Mill. En este sentido Hutcheson sugiere que “no sólo estamos seguros de no carecer nunca de las oportunidades para hacer el bien que están al alcance de casi todos en el mayor grado, sino también de que cada acción buena es fuente de una reflexión gratificante en el mayor grado” (cfr. EPA, V-VI).

<sup>135</sup> EPA, VI, III, 180. Nótese el paralelismo con Shaftesbury y la distinción a que aludimos entre un moral sense propiamente dicho y un moral sense prudencial o superficial.

búsqueda sofisticada del placer subjetivo<sup>136</sup>. No se trata de que la gente deba perseguir los placeres más altos porque sean más agradables. Es verdad que Hutcheson está convencido de que efectivamente lo son<sup>137</sup>. Pero la finalidad de mostrar esta realidad sería evitar la tentación de obviar nuestro “sentido moral” para seguir los dictados egoístas<sup>138</sup>. El “juez maduro”, cuyos sentidos “público” y “moral” están adecuadamente desarrollados, elegirá los placeres más altos antes que los más bajos, no sólo porque tal “juez” disfrutará más con esos placeres, sino también porque toda la humanidad se beneficiará de la persecución de estos placeres. Uno no debe promover el bien público *porque* con ello promueva su propio bien. Así, parece que uno debe promover el primero aun cuando, por hipótesis, pudiera en algún caso no promover el segundo<sup>139</sup>.

Hutcheson, por tanto, cree que para decidir qué placer es mejor (más placentero), además de haber experimentado los placeres a considerar (Mill), debe también haber desarrollado adecuadamente sus sentidos público y moral de modo que preferirá aquellos que promueven el bien público<sup>140</sup>. Puesto que para Hutcheson los placeres más altos se corresponden con la satisfacción del “sentido moral” (precisamente mediante la promoción del bien público motivada por la benevolencia universal) y la persecución de dichos placeres está al alcance de todo el mundo, es por lo que Strasser considera que la concepción de Hutcheson de los más altos placeres proporciona un sistema fácil de encajar en un marco utilitarista, de un modo más plausible que la concepción de Mill, y evitando las dificultades que aquejan a ésta.

---

<sup>136</sup> «Tal vez pueda parecer extraño que, aun cuando en este *Tratado* la virtud se supone *desinteresada*, se tomen tantas molestias en probar, mediante una *comparación* de nuestros diversos *placeres*, que los de la *virtud* son los más grandes de que somos capaces y que, consecuentemente, ser *virtuoso* es nuestro *interés* más verdadero» (EPA, viii).

<sup>137</sup> «Comparando las diversas clases de placeres y dolores tanto por su *intensidad* como por su *duración*, podemos ver que “la suma total de interés se encuentra del lado de la *virtud*, el *espíritu público* y el *honor*: *perder* estos placeres, del todo o en parte, por otro *disfrute*, es el negocio más disparatado; por el contrario, asegurarlos *sacrificando* todos los demás, es la *mejor ganancia*» (EPA, VI, I, 167).

<sup>138</sup> Cfr. EPA, viii-ix. Cfr. *supra*, pp. 14-15.

<sup>139</sup> Cfr. EPA, V, IV, 138-9. Hutcheson plantea que un espectador bien formado habría de considerar preferible una vida en favor de los pobres y necesitados, aun sufriendo muchos dolores y trabajos, antes que una vida enteramente empleada en soledad con los más exquisitos placeres de los sentidos externos.

<sup>140</sup> «Podemos entender fácilmente por qué alguien que esté interesado en promover el bien público, clasificaría los placeres “simpatéticos” [del “sentido público”] como altos, y los placeres morales [del “sentido moral”] como todavía más altos. Los placeres simpatéticos se basan en que uno sea benevolente, una característica que un utilitarista necesitaría ciertamente promover. Con todo, la promoción de los placeres morales es incluso más importante para un utilitarista. Porque, si el agente tuviera sentimientos de aprobación moral para su propia acción, tendría incentivos adicionales para realizar otras acciones productoras de utilidad. Si el agente tiene sentimientos de aprobación moral para la acción de otro y expresa esa aprobación, entonces el otro agente tendrá incentivos adicionales para realizar buenas acciones. En el caso de los placeres simpatéticos, el agente está derivando placer del hecho de que alguien más sea feliz, incluso si esa felicidad es enteramente debida a circunstancias fortuitas, esto es, circunstancias que acontecen meramente por casualidad y por tanto no necesitan refuerzo. (En los casos en que un agente ve que una acción benevolentemente motivada —sea su propia acción o la de otro— promueve utilidad, tanto su sentido público como su sentido moral, aprobarían.)» (STRASSER, o. c., pp. 529-30).

### 7.3. Fundamentación de los derechos

La teoría hutchesoniana de los derechos podría rivalizar en sutileza utilitarista con la de Mill<sup>141</sup>. La sección de la *Inquiry* en la que trata sobre esta cuestión se titula: “Una deducción de algunas *ideas morales complejas*, a saber, de la *Obligación*, y del *Derecho*, *Perfecto*, *Imperfecto*, y *Externo*, *Alienable* e *Inalienable*, a partir de este *Sentido moral*”. Después de dedicar los cinco primeros artículos a cuestiones relacionadas con la obligación y las leyes, comienza presentando su concepción de los derechos de este modo inequívoco:

«De este sentido [moral] derivamos también nuestras ideas de los Derechos. Siempre que nos parezca que una *facultad de hacer, demandar o poseer algo, universalmente permitido en ciertas circunstancias, tendería globalmente al bien general*, decimos que uno en tales circunstancias tiene *derecho a realizar, poseer o demandar esa cosa*. Y según esta tendencia al *bien público* sea *mayor o menor*, el *derecho* será *mayor o menor*»<sup>142</sup>.

¿Cómo es que se deriva del *moral sense* esta concepción utilitarista (consecuencialista) de los derechos? Sin duda porque Hutcheson está convencido de que el carácter moralmente mejor apunta, por su benevolencia, al bien mayor<sup>143</sup>. Pero a partir de aquí, su descripción va a pertenecer a la mejor tradición consecuencialista. En el *System* dirá: «A partir de la constitución de nuestra *facultad moral* (...) tenemos nuestras nociones de lo *correcto* e *incorrecto*, como caracteres de las afecciones y las acciones». Una nota al pie nos aclara que lo correcto es lo *recto* [*rectum*], distinto del *derecho* [*jus*]: el derecho resulta de aquello que es recto, siendo esto último aquello que contribuya al bien común<sup>144</sup>. De este modo el derecho queda definido como lo conforme a la ley de la naturaleza, pero lo que ésta ordena será, como en Cumberland, la acción que apunta al

---

<sup>141</sup> Hutcheson la ofrece fundamentalmente en *IMGE*, Sección VII, en el *System*, Libro II, y en el manual latino *Philosophia moralis institutio compendiaría (Short Introduction...)*. Una breve presentación, atendiendo a las tres fuentes puede verse en HAAKONSSSEN, K., “Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis”, o. c., especialmente pp. 77-82. (Haakonssen resalta las tensiones en Hutcheson entre la concepción mecánica de la naturaleza y la teleológica). Tal vez la obra de más relevancia en este aspecto sea la de LEIDHOLD, W., *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, Munich, 1985.

<sup>142</sup> *IMGE*, VII, VI, 277-8. En el *System*: «A man hath a *right* to do, possess, or demand any thing, “when his acting, possessing, or obtaining from another in these circumstances tends to the good of society, or to the interest of the individual consistently with the rights of others and the general good of society, and obstructing him would have the contrary tendency» (II, 3, p. 252).

<sup>143</sup> «Los preceptos de la *ley de la naturaleza* (...) se estiman inmutables y eternos, porque algunas reglas, o más bien *las disposiciones* que dieron origen a ellas, y en las que ellas se fundan, *deben siempre tender al bien general*, y las contrarias al detrimento general, *en un sistema de criaturas tal como el que somos*» (*System*, II, 3, p. 273. Cursiva nuestra). Ver también la nota siguiente.

<sup>144</sup> «From the constitution of our *moral faculty*, above-explained, we have our notions of *right\** of *wrong*, as characters of affections and actions. The affections approved as right, are either universal goodwill and love of moral excellence, or such particular kind affections as are consistent with these. The actions approved as *right*, are such as are wisely intended either for the general good, or such good of some particular society or individual as is consistent with it» (*System*, II, 3, p. 252). Nota \*: «This is the *rectum*, as distinct from the *jus*, of which presently: the *jus* ensues upon the *rectum*».

mayor bien general o del sistema del que uno forma parte<sup>145</sup>. Podemos ver someramente las implicaciones que tiene esta concepción en sus distinciones de derechos perfectos, imperfectos, externos, alienables e inalienables.

Los derechos *perfectos* «son tan necesarios para el bien público que su violación universal haría intolerable la vida humana (y de hecho hace desgraciados a aquellos cuyos derechos son violados). Por el contrario cumplir estos derechos en todos los casos, conduce al *bien público*»<sup>146</sup>. En otras palabras, hay para Hutcheson una serie de derechos que serían inviolables, por ejemplo, el derecho a la vida, al fruto de nuestro trabajo, a exigir el cumplimiento de contratos, a dirigir nuestras acciones hacia el bien público. Estos derechos deben defenderse mediante la fuerza si fuera preciso (no podría ser más perjudicial para el bien público que su violación impune). Pero su inviolabilidad descansa sobre el hecho de que el bien común se haría imposible si no son respetados siempre. Es un *medio necesario* para el bien general: evitar la desgracia de los seres que pertenecen al sistema. Su fundamento último es la *utilidad*, y no, por ejemplo, el valor y dignidad absoluta de la persona.

En cambio, «los derechos imperfectos son aquellos que, cuando son violados universalmente, no necesariamente harían a los hombres desgraciados. Estos derechos tienden a la mejora e incremento del *bien positivo* en cualquier sociedad, pero no son *absolutamente* necesarios para prevenir la desgracia universal (...). Una prosecución violenta de estos derechos ocasiona generalmente males mayores que su violación»<sup>147</sup>. Tales serían el derecho de los pobres a la caridad de los ricos, o el de los benefactores a la gratitud. Si los derechos *perfectos* son *necesarios* —se refieren a aquello que todo el mundo necesita *para no ser infeliz*—, los *imperfectos* son *convenientes* —se refieren a aquello que todo el mundo necesita *para ser feliz*—: contribuyen a la felicidad, pero su violación no siempre causa desgracia o miseria.

Conforme a la existencia de derechos imperfectos, Hutcheson hace referencia a los derechos *externos*, que vienen a ser utilidades legalmente imponibles que pueden

---

<sup>145</sup> Ver capítulo de Cumberland, especialmente los epígrafes de la ley de la naturaleza y la obligación. Para la concepción de la justicia en Hutcheson puede verse MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, pp. 257-260. MacIntyre rehúsa atribuir utilitarismo a Hutcheson («define la utilidad en términos de derecho en lugar de al revés», p. 260) a pesar incluso de traer a colación la explicación hutchesoniana de la veracidad (en *Philosophia moralis...*, II, x y xvi), según la cual, la mentira por mor del bien general puede no sólo ser lícita sino llegar a constituir un deber (contrasta, por cierto, con el caso de San Agustín en *De mendacio* y *Contra mendacium*, analizado en FINNIS, J., *Absolutos morales*, o. c., pp. 62-5). En todo caso, es significativo que la base fundamental de la argumentación de MacIntyre sea el manual latino (que, como ya vimos, está concebido para las clases), y algún texto del *System* (obra algo ecléctica entre sus dos “sistemas”, cfr. *supra*, nota 23), pero no cita ni una vez la *Inquiry*. Por lo demás, estamos queriendo afirmar que el “utilitarismo” de Hutcheson no está tanto en sus intenciones como en sus afirmaciones.

<sup>146</sup> *IMGE*, VII, VI, 278. La expresión “violación universal” no deja de ser equívoca. Evidentemente se supone que Hutcheson no quiere decir que la vida humana se haría intolerable si *todos* los derechos perfectos fueran violados y/o fueran violados por *todos* los hombres (cosa, por lo demás, bastante evidente), sino que se aludiría a la permisión de *cualquier* violación de estos derechos.

<sup>147</sup> *IMGE*, VII, VI, 279.

sobrepasar derechos privados (imperfectos)<sup>148</sup>. Tales serían el derecho de un avaro rico a reclamar, en cualquier momento, su préstamo al comerciante pobre más trabajador, o el de exigir el cumplimiento de un contrato demasiado gravoso para una de las partes. Y no puede admitirse el uso de la fuerza *para oponerse* a estos derechos externos, ya que, precisamente, admitir la fuerza *para su cumplimiento*, tiende al bien universal<sup>149</sup>.

Otra caracterización de los derechos que propone Hutcheson es la de derechos *alienables* e *inalienables*, es decir, aquellos a los que puede renunciarse, que pueden ser cedidos, y aquellos que no. Estos derechos inalienables pueden ser tales, en primer lugar, porque de hecho sea *imposible* renunciar a ellos (como el derecho a las opiniones privadas: no podemos obligarnos a pensar lo que nos plazca o le plazca a cualquier otra persona). Pero, en segundo lugar, cuando de hecho es posible —y esto es lo importante aquí—, el fundamento de la licitud de su cesión o renuncia es que sirvan a un propósito valioso. De manera que, nuevamente, Hutcheson basa el carácter, relativo o absoluto, de un derecho, en su utilidad. Pues, según esto, todos los derechos son *lícitamente* alienables. El hecho de que Hutcheson considere que «no es *alienable* a ninguna persona un *derecho directo* sobre nuestras *vidas* o nuestros *miembros*, para que pudiera matarnos o mutilarnos a su antojo»<sup>150</sup> no dejaría de ser un postulado pendiente de justificación. Pues siempre podría alegarse que puede servir para algún valioso propósito.

En todo caso, es cierto que Hutcheson aboga en favor de un ordenamiento jurídico en el que ciertos derechos sean absolutamente inviolables, lo cual no parecería encajar, *prima facie*, en una perspectiva utilitarista o consecuencialista. Sin embargo, no olvidemos que el consecuencialismo *de la regla*, propone el respeto estable de unas normas generales, por entender que esta estrategia produce unos mejores resultados que la búsqueda de éstos en cada acto. Y, no en vano, Hutcheson fundamenta aquella inviolabilidad absoluta en las consecuencias sobre el bien general. Así, ha podido afirmarse que Hutcheson, como Hume, presenta una teoría, de los derechos y la justicia, consecuencialista de la regla<sup>151</sup>. En cambio, cuando aborda el problema de la obligación, sus plan-

---

<sup>148</sup> «Cuando el hacer, poseer o demandar alguna cosa es realmente perjudicial para el bien público en cualquier caso particular, al ser contrario al derecho imperfecto de otro, pero con todo, negar universalmente a los hombres esta facultad de hacer, poseer o demandar aquella cosa, o de usar la fuerza a tenor de ella, haría más daño que todos los males que puedan temerse del uso de esa facultad» (*Ibíd.*, 281). Sobre la concepción de Hutcheson de los derechos y deberes externos, Sidgwick afirmó: «Su tratamiento de estos, aunque decididamente inferior en precisión y claridad metódica, no difiere en lo fundamental del de Paley o Bentham, sólo que él pone mayor énfasis en la inmediata tendencia de las acciones a la felicidad de los individuos, y se refiere más a menudo de un modo meramente suplementario o restrictivo, a sus tendencias respecto a la felicidad general» (*Outlines...*, p. 204).

<sup>149</sup> Cfr. *Ibíd.* Contra esta caracterización (utilitarista) de Hutcheson, argumenta Hope que lo público no tiene derecho automático sobre el individuo. La utilidad pública no es en sí misma un fundamento de derecho público y no puede tomar precedencia sobre los derechos individuales a menos que sea justo hacerlo (cfr. HOPE, V. M., *o. c.*, p. 35). Lo que no aclara Hope suficientemente es cuándo y por qué puede ser justo hacerlo.

<sup>150</sup> *IMGE*, VII, VII, 283.

<sup>151</sup> «Like Hume, Hutcheson advances a rule-consequentialist theory of rights and justice» (DARWALL, S., “Motive and Obligation in Hume’s Ethics”, en *Nous*, 27:4 (1993), p. 421).

teamientos se aproximarían más bien, como vimos, al consecuencialismo del acto (si no de los motivos).

## 8. ACERCA DEL PRINCIPIO DE UTILIDAD

Aunque, como ya se dijo, el pensamiento de Hutcheson tiene diversas lecturas — por ejemplo, se le ha querido ver como un fundador del intuicionismo moral—, no cabe duda de que su relación con el hedonismo universalista, esto es, con el utilitarismo, constituye la principal contribución de Hutcheson a la filosofía moral<sup>152</sup>. Hemos hecho referencia en diversos momentos a su tendencia a ofrecer razonamientos consecuencialistas. En este epígrafe vamos a considerar el lugar de Hutcheson en la historia del Principio de Utilidad.

Bentham y Mill son generalmente reconocidos como los “formuladores”, o divulgadores al menos, del principio de utilidad (“la mayor felicidad para el mayor número”). Sin embargo, ya hemos indicado la presencia expresa de la fórmula en el propio Hutcheson<sup>153</sup>. Si bien Bentham no parece haber tenido familiaridad con las obras de Hutcheson<sup>154</sup>, es posible quizá encontrar el hilo que une a ambos autores. Bentham mismo admitió que el “principio de la mayor felicidad” lo aprendió del asociacionista Joseph Priestley o de Cesare Beccaria<sup>155</sup>. Refiriéndose al primero, Bentham confesó tomar la idea de su *Ensayo sobre el gobierno* (1768), donde aquél fundó el principio cuyo descubrimiento “le causó las sensaciones de Arquímedes”. Allí se afirmaba que la felicidad del mayor número de miembros del Estado era la medida para juzgar todos los asuntos políticos. Ahora bien, Priestley estuvo embarcado en una serie de controversias con Reid, Price y Beattie, entre otros, que le llevaron a conocer las obras de Hutcheson<sup>156</sup>. Por esta vía podría explicarse la conexión entre Bentham y Hutcheson. De hecho, Bentham pareció más inclinado a admitir su deuda respecto de Priestley que respecto de Beccaria: “Priestley fue el primero (si no Beccaria) que le enseñó a mi boca a pronunciar esta sagrada verdad”<sup>157</sup>.

---

<sup>152</sup> Seguimos en esto a SCOTT (cfr. *o. c.*, pp. 271-82), quien discute también el posible intuicionismo moral de Hutcheson. Creemos que la interpretación de SEOANE (cfr. *o. c.*) le acercaría a dicho intuicionismo. En todo caso, recordemos que hay autores como G. E. Moore, que pueden ser considerados intuicionistas y “consecuencialistas”.

<sup>153</sup> Cfr. *supra*, p. 202.

<sup>154</sup> Cfr. FOWLER, T., *o. c.*, p. 236.

<sup>155</sup> Cfr. STEPHEN, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century*, New York, Peter Smith, 1949 (3ª edición), II, p. 61, nota 1. Cfr. *Works of Jeremy Bentham*, Bristol, Thoemmes Press, 1995 [reprod. facs. de la ed. de Edinburgh, William Tait, 1843], vol. X, pp. 79-80.

<sup>156</sup> Cfr. su *An Examination of Dr. Reid's Inquiry*, London, 1767.

<sup>157</sup> *Bentham's Works*, *o. c.*, X, p. 142. No olvidemos también la conocida influencia de Helvétius (1715-1771) en Bentham. De hecho, para los principales elementos contenidos en el “principio de utilidad” tal como Bentham lo entendió, Mill nos recuerda la deuda de éste —también confesada por Bentham— respecto del *De l'Esprit* de Helvetius (cfr. MILL, J. S., *Bentham*, *o. c.*, pp. 27 y 79).

En todo caso, Cesare Beccaria ya había formulado la “sagrada verdad” (*la massima felicità divisa nel maggior numero*) en el prólogo de su *Dei Delitti e delle Pene* (1764), donde Beccaria expresa su deuda con “el filósofo que, a partir de su reflexión tuvo el coraje de difundir entre la multitud las semillas de la verdad útil, tanto tiempo estéril”. Scott considera que se está refiriendo a Hutcheson<sup>158</sup>, de manera que por esta vía también se aseguraría la conexión. Y, ciertamente, la concepción de los castigos que en algún momento es apuntada por Hutcheson<sup>159</sup> —en estricta armonía con el criterio de moralidad que había adoptado—, constituye otro punto de acuerdo con las posteriores concepciones penales utilitaristas de Beccaria y Bentham.

Pero, a pesar de que la expresión (“*the greatest happiness for the greatest number*”) y todo lo que ella trajo consigo, se sitúa en el contexto del pensamiento inglés a partir de Hutcheson, podemos todavía remontarnos a las fuentes que pudieron inspirarle. Y éstas no son otras que las lecturas de sus autores favoritos, esto es, de estoicos como Epicteto, Marco Aurelio, Séneca y Cicerón —con el telón de fondo del concepto de “ciudadano del mundo”—, junto con las de Shaftesbury, imbuido también de la impronta estoica. (Recordemos también que el concepto expresado en la fórmula —si bien, no la expresión literal— estaba en el propio Cumberland).

Hutcheson recomienda y cita con frecuencia a estos estoicos. Por ejemplo, en dos de las numerosas ocasiones en las que utiliza las expresiones “la felicidad universal”, “el bien general de todos”, apostilla «*See Marco Aurelio in many places*»<sup>160</sup>. Lo cierto es que existen numerosos textos de estos autores que se aproximan a la fórmula, unas veces expresando la primera parte de la fórmula (la mayor felicidad), otras veces la segunda (la felicidad universal o del mayor número), y otras veces ambas. Scott, cita un buen número de estos textos (más de treinta)<sup>161</sup>, de los que vamos a señalar algunos. Así por ejemplo, Cicerón, al que Hutcheson cita frecuentemente, en el *De finibus* habría presentado las dos partes de la fórmula por separado. Por un lado, hablando de la amistad, sostiene que uno debería desear que su amigo “*bonis affici quam maximis*” (la mayor felicidad), y un poco más adelante escribe “*impellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis*” (para el mayor número). Incluso habría presentado ambas partes prácticamente unidas en el de *De Officiis*: cuando establece que la condición ideal de la sociedad se encontrará “*si, ut quisquis erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur*”; y también en el libro siguiente, afirmando que ha de tenerse cuidado “*ut iis beneficiis quam plurimus adficiamus*”<sup>162</sup>. Afirmaciones del mismo cariz po-

---

<sup>158</sup> Cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, p. 273-4. Se basa en que Beccaria, que escribe su obra cuarenta años después de la primera aparición de la expresión en la *Inquiry*, habría leído a Hutcheson a través de su traducción al francés en 1749, como se deduciría de una de sus cartas, aunque expresamente sólo menciona a Hume, quien, por cierto, es un posible nexo de unión entre Hutcheson y Bentham que Scott no explora.

<sup>159</sup> «*Human punishments are only methods of self-defence; in which the degrees of guilt are not the proper measure, but the necessity of restraining actions for the safety of the public*» (*IMS*, VI, 328).

<sup>160</sup> *EPA*, II, v, 45; Cfr. *System*, I, 5, p. 94.

<sup>161</sup> Cfr. SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 274-8.

<sup>162</sup> Cfr. CICERÓN, *De Finibus*, II, 24; III, 20; *De Officiis*, I, 16; II, 18.

demos encontrar en Séneca. En *De Otio* escribe: “hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest multis, si minus paucis” (se exige al hombre que sea útil a los hombres, si puede ser a muchos, o por lo menos a unos pocos); y también, que el hombre sabio ha nacido para ayudar a la comunidad y al bien público (“in commune auxilio natus ac publicum bonum”)<sup>163</sup>.

En Marco Aurelio, se pueden encontrar expresiones más cercanas a la literalidad de las empleadas por Hutcheson. “Siempre es bello todo lo que es útil para todos”, y así también, Zeus no habría creado nada “si no era útil para el conjunto”. De modo similar, las “acciones útiles a la comunidad” son acordes a la constitución o *sistema* de nuestra naturaleza; y el ideal moral es mostrar buena voluntad hacia todos, amar a la humanidad, “cuidar de todos los hombres” (incluyendo expresamente un tratamiento generoso hacia los *animales*), tener siempre ante la mente el beneficio general, y ser “amante del género humano”<sup>164</sup>. Epicteto por su parte, habla del cuidado de Zeus por *hacer felices a todos los hombres tanto como sea posible*, añadiendo que el hombre sabio debe imitar a los dioses; afirma que el hombre es una parte del organismo social, como miembros de un mismo cuerpo, y que no nada hay más sublime que el amor a la humanidad<sup>165</sup>.

En Hutcheson, la *idea* expresada por el principio de utilidad adquiere diversas formulaciones. Así, unas veces afirma que «el *bien universal* es aquel que tiende a la felicidad del completo *sistema de los seres sensibles*»; o que «nada es más necesario que estudiar la *naturaleza y tendencia* de las acciones humanas y dirigir nuestras consideraciones hacia *toda la especie*, o hacia todas las *naturalezas sensibles*, hasta donde puedan verse afectadas por nuestra conducta»; o bien que «la *atención* al más *universal interés* de todas las naturalezas sensibles, es la perfección de cada individuo de la especie humana»; o hace referencia a «el mayor sistema posible de seres sensibles, y la mayor felicidad que puedan disfrutar»<sup>166</sup>. También recomendará elegir las acciones que parezcan tener «la más universal tendencia ilimitada a la *mayor y más extensa felicidad* de todos los *agentes racionales* a los que nuestra influencia pueda alcanzar»; o sostendrá

---

<sup>163</sup> Cfr. SÉNECA, *De Otio*, 3. Además, está la carta en la que cita el famoso verso de Terencio: «*membra sumus corporis magni (...) haec [natura] nobis amorem indidit mutuuum et sociabiles fecit... Ex illius constitutione, miserius est nocere quam laedi. Ex illius imperio, paratae sint iuvantis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: 'Homo sum, humani nihil a me alienum puto'*» (*Epist. Lib. XV, 52 (95)*). *Cursiva nuestra*). En este sentido, Hutcheson va a entender el ‘estado de naturaleza’, no como un estado de guerra, sino como uno de servicios mutuos de buena voluntad (cfr. *System*, II, 4, p. 281).

<sup>164</sup> Cfr. MARCO AURELIO, *Meditaciones*, XII, 23; V, 8; VIII, 12; III, 4; VI, 23; VIII, 23; VII, 31.

<sup>165</sup> Cfr. EPICTETO, *Dis.* III, 24; II, 14, 16; II, 5; I, 2; *Frag.* LI.

<sup>166</sup> «*Universal good* is what tends to the happiness of the whole *system of sensitive beings*» (*EPA*, II, III, 36). «Nothing is more necessary than to study the *nature and tendency* of human actions, and to extend our views to the *whole species*, or to all *sensitive natures*, as far as they can be affected by our conduct» (*EPA*, VI, V, 193). «*Attention to the most universal interest of all sensitive natures, is the perfection of each individual of mankind*» (*EPA*, VI, VII, 205). «The greatest possible system of sensitive beings, and highest happiness it can enjoy» (*System*, I, 3, p. 50).

que «en la benevolencia tranquila y universal la elección se determina por la importancia o *cantidad* del bien, y el *número* de los que lo disfrutarán»<sup>167</sup>.

Dentro de estas variaciones que se dan a lo largo de su obra, puede establecerse un orden *lógico* (no necesariamente cronológico), desde la más abstracta hasta la más concreta. En primer lugar, las apelaciones genéricas a “el bien o felicidad universal”. Después, “la felicidad universal del *sistema* o el bien del conjunto”. Este sistema puede ser interpretado como “el sistema de los *seres sensitivos*”, o bien como “el sistema de los *seres racionales*”. Por último, la concreción del principio de utilidad mismo: «la *mayor felicidad* para el *mayor número*»<sup>168</sup>. De este modo, no dejaría de ser una ironía de la historia que los estoicos, tal vez los más acérrimos oponentes de las teorías del placer, hayan contribuido a proporcionar, muchos siglos después, el “grito de guerra” de una de las escuelas más señaladamente hedonistas: el utilitarismo.

## 9. CONCLUSIONES

Hutcheson asumió la interiorización de la obligación moral llevada a cabo por Shaftesbury. Para que la obligación fuera estrictamente moral se requería, pensó, que la razón o fundamento de su cumplimiento respondiera a motivos *naturales* que el agente reconociera como propios (y no como instancias retributivas externas que le obligaran —*constrañeran*— a actuar en un determinado sentido). En confrontación con los moralistas “racionalistas”, desestimó que pudiéramos estar obligados por una verdad, una idea, una ley (en definitiva, por la razón). El criterio *moral* para realizar una acción no sería proporcionado por la razón, sino por las afecciones. Shaftesbury había ofrecido, no como fundamento de la moral, pero sí como razones para la *obligación* a la virtud, en última instancia, motivos de interés propio. El propósito de Hutcheson, pues, fue ofrecer un modelo de obligación moral que, al tiempo que se apartaba de las clásicas apelaciones a mandamientos legales, propias de los moralistas “oficiales” —aunque incorporando a veces referencias a algunos de ellos (como Pufendorf)—, evitara también el recurso a cualquier motivación de sesgo egoísta. Para ello profundizó en la distinción shaftesburiana de los dos tipos de afecciones o deseos naturales (“egoístas” y “benevolentes”), de manera que el *moral sense* pudiera aprobar y reconocer como obligaciones *morales* únicamente aquellas acciones que procedieran de las segundas. Pero esta perspectiva le condujo a una serie de problemas insalvables.

---

<sup>167</sup> «...the most universal unlimited tendency to the *greatest* and *most extensive* happiness of all the *rational agents*, to whom our influence can reach» (IMGE, III, X, 184). «In the calm universal benevolence, the choice is determined by the importance or *moment* of the good, and the *number* of those who shall enjoy it» (EPA, II, II, 34).

<sup>168</sup> «So that *That action* is *best*, which procures the *greatest* happiness for the *greatest numbers*» (IMGE, III, VIII, 181).

Porque, en la medida en que, para Hutcheson, los únicos objetos de deseo psicológicamente posibles son bienes *naturales* (para nosotros o para los demás), sólo podemos *confiar* que actúe en nosotros —que sea más fuerte— aquél deseo que nuestro *sentido moral* aprueba. La conducta *racional* está motivada *de hecho* por esos dos deseos cuando la reflexión modera las pasiones y los deseos se vuelven tranquilos. Pero la armonía entre ellos es garantizada por una “Mano invisible”, y no por una evaluación práctica de razones propia del agente. De este modo, la noción misma de autodeterminación se vuelve psicológicamente problemática y la responsabilidad moral del agente queda mermada: la valoración moral sólo puede dirigirse al *estado fáctico* de sus deseos, pero no a la *acción* moral misma<sup>169</sup>. Por otro lado, el grado de benevolencia que posee una acción se va a descubrir en los resultados (de mayor bien natural para todos) que dicha acción tiende a producir. De este modo, el verdadero y único criterio de *decisión* que ofrece la propuesta de Hutcheson, es el de las previsibles *consecuencias* de la acción.

El proyecto de Hutcheson, pues, entronca con el *naturalismo empirista* que quiso situar la ética dentro de la comprensión del mundo que proporcionaba la ciencia natural («*the science of human nature and morality*»<sup>170</sup>). Y en este sentido su predecesor más cercano fue Cumberland. Ambos aceptaron criterios metodológicos naturalistas y empíricos. Ambos creyeron que los bienes propios y de los demás proporcionaban motivos a cualquier voluntad racional humana; ambos pensaron que, mediante una deliberación reflexiva y tranquila, *dada la contingente constitución psicológica de nuestra naturaleza*, podían aprehenderse bienes que constituyeran un motivo *justificado* para la acción (la benevolencia universal). Ambos estimaron que Dios había dispuesto la congruencia entre el amor propio y la benevolencia. Ambos estuvieron de acuerdo en que hay una forma de obligación intrínseca a la moralidad (distinta, por tanto, de consideraciones acerca del propio bien del agente).

También ambos, pensaron que la motivación de la benevolencia universal es moralmente mejor y que, en una reflexión tranquila, tiene *al menos* tanto peso como el amor propio. Pero, si para Cumberland la cuestión de qué fin último tiene prioridad emanaba de un punto de vista neutral, independiente del amor propio y la benevolencia (recomendando la benevolencia), para Hutcheson, el carácter distintivo de la moralidad se manifiesta en la aprobación o desaprobación de un espectador y no en algo que pueda “obligar” a la voluntad de un agente moral. Es decir, reserva la *obligación moral* para el

---

<sup>169</sup> Además, la pretensión de que estamos obligados a actuar por motivos benevolentes, se vuelve inconsistente e imposible. ¿Por qué hemos de actuar benevolentemente? Sólo hay dos motivos posibles: el amor propio o la benevolencia. Si fuera el amor propio, estamos como al principio. Si fuera la benevolencia, una de dos: o ya estaba presente en el motivo de esa acción, en cuyo caso, no se ha producido ninguna nueva decisión, y consiguientemente, ningún cumplimiento de obligación; o bien no estaba presente, en cuyo caso, nada (salvo el interés o amor propio) podría proporcionarnos el motivo.

<sup>170</sup> Como expresó su colega y amigo íntimo William Leechman en el prefacio del *System*, p. xlv (cfr. *supra*, nota 8).

juicio de un observador basado en el sentimiento, y que no tiene una función directa para la deliberación<sup>171</sup>.

Al hacer descansar el carácter obligante de la moralidad en los sentimientos naturales que se despiertan en el agente, Hutcheson preparó el camino para una concepción que, despojada de las creencias religiosas y de aquel peculiar “sentido moral”, ofreciera una explicación de la ética *absolutamente* naturalista, es decir, donde los bienes morales no se diferenciaron esencialmente de los bienes naturales; donde, por tanto, la propia acción humana quedara últimamente subsumida en las leyes y fines que la naturaleza misma —entendida según el modelo mecanicista— les marca. Donde, finalmente, las acciones humanas —ahora meros *eventos*— llegarán a ser vistas sólo como unos medios de los que la propia Naturaleza humana, en cada uno de los hombres, necesita servirse para sus propios fines. Y quien se decidió a encaminar la filosofía moral en esa dirección fue Hume.

---

<sup>171</sup> Cfr. DARWALL, S., *The British Moralists...*, p. 243.

## CAPÍTULO VI

### HUME: ¿LA OBLIGACIÓN “DESMORALIZADA”?

Aunque evidentemente no fueron los únicos que influyeron en las posiciones de Hume —sus lecturas fueron muy abundantes—, los autores que hemos estudiado en los capítulos anteriores tienen un papel destacado en ellas. La influencia de Cumberland no sería directa, pues no consta que conociera directamente su obra, pero hemos mostrado la dependencia que respecto de ésta tuvieron muchos de los planteamientos de Shaftesbury y Hutcheson, cuya influencia sobre Hume es generalmente reconocida (aunque quizás no suficientemente estudiada, sobre todo la del primero). Dichos autores contribuyeron señaladamente a la forja de un itinerario ético cuyo punto de inflexión va a estar marcado por Hume, quien recibirá gran parte de los planteamientos que aquellos hicieron para orientarlos en una dirección distinta a las intenciones originales de sus autores. Bentham y Mill recogerán el testigo.

Nacido cerca de Edimburgo en 1711, en el seno de una familia moderadamente acomodada, David Hume fue educado en el calvinismo por su enviudada madre, acudiendo religiosamente a la iglesia local de Escocia en la que su tío ejercía como pastor. Estudia en la Universidad de Edimburgo de los once a los quince años, para proseguir su educación privadamente. Impulsado por su familia a hacer carrera como abogado —a pesar de que la literatura (o el deseo de alcanzar celebridad literaria<sup>1</sup>) fuera su pasión dominante—, como su situación económica no era tan desahogada como para permitirle dedicarse al estudio y la investigación, en 1734 viaja a Bristol para ejercer la profesión.

Su insatisfacción le lleva a trasladarse a Francia (principalmente a La Flèche) para proseguir sus estudios en un retiro campestre<sup>2</sup>. Allí compone su *Treatise of Human Nature*<sup>3</sup>, que publicó ya en Londres, anónimamente, en tres volúmenes, los dos primeros

---

<sup>1</sup> Como confiesa en el último párrafo de su breve autobiografía *My own life* (aunque, ciertamente, su pasión desde muy joven por la lectura y estudio intenso de los clásicos —como Cicerón y Virgilio— llegó incluso a causarle algún que otro quebranto de salud). *My own life*, publicada póstumamente por su amigo Adam Smith en 1777, puede verse recogida al comienzo del primer volumen de *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932; en castellano, al comienzo de la edición del *Tratado* preparada por Félix Duque (cfr. nota 3). Otras biografías de Hume pueden verse en GREIG, J. Y. T., *David Hume*, Oxford, 1931, y MOSSNER, E. C., *The Life of David Hume*, Oxford, 1970 (primera edición, London, 1954), entre otros.

<sup>2</sup> En una de sus cartas confiesa que a los dieciocho años «pareció abírseme un nuevo escenario de pensamiento que me transportó más allá de toda medida» (*The Letters of David Hume*, I, p. 16). Este hecho, por analogía con la “revelación” cartesiana, podría explicar su elección de La Flèche como lugar para asentar sus reflexiones y redactar el *Treatise*. Aquí, Hume ya habría abandonado su pasado religioso.

<sup>3</sup> Citaremos esta obra como *THN*, según se indicó en p. 101, nota 40.

en 1739 y el tercero (la parte moral) en 1740. Éste último lo someterá a la consulta del propio Hutcheson<sup>4</sup>. Es sabido que la obra no tuvo la acogida que Hume esperaba, pero esto no le desanimó y en 1741-2 publica sus *Essays, Moral and Political*, cuyo éxito le animó a revisar y rescribir el *Tratado*. Una primera edición de la revisión del primer volumen aparecerá en 1748, y una segunda en 1751, con el título *An Enquiry concerning Human Understanding*, el mismo año que su revisión de la parte moral del *Treatise* con el título de *An Enquiry concerning the Principles of Morals*<sup>5</sup>. Sus *Dialogues concerning Natural Religion*, escritos antes de 1752, verán la luz póstumamente en 1779. En 1752 es nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, lo que le permite escribir una serie de estudios sobre la historia de Inglaterra que publica entre 1756 y 1761. Después de unos años en los que trabajó para la embajada británica en Francia (1763-6) y fue subsecretario de Estado en Londres (1767-9), vuelve a Edimburgo, donde residirá hasta su muerte en 1776.

En la doctrina moral de David Hume se produce una subversión explícita respecto a lo que había sido la concepción tradicional de la ética. Tal subversión estaba ya implícita en filósofos empiristas como los que hemos visto, pero estos pensaban estar en continuidad con la tradición moral escolástica, señaladamente aristotélica. La ruptura es en Hume bastante más consciente, aunque la mayoría de sus posiciones no sean originales. Lo que hace es intentar dotarlas de una mayor coherencia y consistencia. Los moralistas anteriores, tanto “racionalistas” como “sentimentalistas”<sup>6</sup>, pretendían únicamente —otra cosa es que su pretensión fuera exitosa— formular una filosofía moral ‘natural’, en el sentido de atenerse a razonamientos que no precisaran de la Revelación, pero, al mismo tiempo, en aparente continuidad con la tradición.

---

<sup>4</sup> Al agradecerle sus comentarios, Hume le contestará: «Lo que más me ha afectado de sus observaciones, es su advertencia acerca de la *falta de calor en favor de la causa de la virtud*». Y un poco más adelante: «Salvo que un hombre sea clérigo o esté inmediatamente concernido por la *instrucción de la juventud*, no creo que su carácter dependa de sus especulaciones filosóficas» (Carta de 17-9-1739, en *The Letters of David Hume*, I, pp. 32-4. Cursiva nuestra). Estas afirmaciones dan que pensar que Hutcheson, efectivamente, pudo haber influido para evitar que Hume accediera a la cátedra de Filosofía Moral de Edimburgo, vacante en 1744 por la dimisión de John Pringle. Lo cierto es que, tanto el rector William Wishart como otros profesores de la Universidad, encontraron inadecuado que un escéptico y ateo se ocupara de la educación moral de los jóvenes, y el elegido finalmente, después de haber renunciado Hutcheson (cfr. nota 21 del Cap. V), fue William Cleghom.

<sup>5</sup> Citaremos esta obra como *EM* según se indicó en la nota 58 del capítulo IV.

<sup>6</sup> Con las limitaciones de esta clásica división, podríamos decir que los primeros (como Cudworth, Clarke, Balguy y Wollaston) fundamentaron la moral en la naturaleza de las cosas a través de la razón, mientras que los segundos (como Shaftesbury y Hutcheson) la fundamentaron en la propia naturaleza humana: en sus afecciones y sentimientos. Butler, cercano a estos últimos, sitúa a la conciencia como una instancia superior a las afecciones. No se incluye a Cumberland dentro de los primeros, entre otras cosas, por su concepción más empirista de la razón. Todos tienen en común, de un modo u otro, su rechazo al egoísmo hobbesiano. Para una presentación sintética de las tesis de los “racionalistas” Cudworth, Clarke y Wollaston que Hume va a rechazar, cfr. BROILES, R. David, *The moral philosophy of David Hume*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, pp. 9-14. Para las tesis “sentimentalistas” que alcanzan a Hume, cfr., *ibid.*, pp. 14-24. Quizá la obra que ha sido más importante para resaltar la dependencia de la filosofía de Hume respecto de la Hutcheson ha sido el estudio de SMITH, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1964 [1ª edición, 1941], que además, de modo sintomático, abre el capítulo dedicado a la parte moral del *Treatise* con un texto de Shaftesbury (cfr. p. 138).

Hume, que se sitúa claramente dentro de la tradición del segundo grupo<sup>7</sup>, va a ser el punto de inflexión en el que la ética va a querer independizarse por completo de posiciones metafísicas y teológicas (y no sólo para ser metodológicamente autónoma, sino también, eventualmente, para llegar a conclusiones distintas respecto a la naturaleza misma de la ética). La peculiar búsqueda, por parte de sus predecesores, de una justificación de las obligaciones morales, de su criterio decisorio, basada en razones empíricas —no apoyadas ni en la Revelación ni en una metafísica escolástica, ya racionalista pero presuntamente en consonancia con las conclusiones de aquella— centró la reflexión sobre la obligación moral en el análisis de los *motivos naturales* que el agente pudiera tener para el cumplimiento de la misma<sup>8</sup>. Dicha reflexión llevará a Hume a explicitar una comprensión divergente de la naturaleza misma de la *obligación*, al mantener y desarrollar la psicología empirista de aquellos y desligarse al mismo tiempo de la concepción tradicional de los deberes morales<sup>9</sup>.

Hume sostendrá que tal concepción tradicional consistiría, en buena medida, en la presentación de la moral como un conjunto de prácticas onerosas, muchas veces inútiles, con unos tonos desagradables y antipáticos, y que difícilmente puede despertar la adhesión de los hombres. Esta opinión humeana sobre la ética —en el fondo similar a la de Shaftesbury y Hutcheson—, que seguramente se correspondería mejor con la educación moral calvinista que pudo conocer que con la propia filosofía moral tradicional en su conjunto<sup>10</sup>, puede traslucirse en el siguiente texto, que va a servirnos para introducir nuestra cuestión:

---

<sup>7</sup> Norman Kemp SMITH defiende esta pertenencia apelando a la “posición no hedonista” de Hume (cfr., *o. c.*, pp. 163-4). Sin embargo, lo que parece demostrar es la inexistencia en Hume de un hedonismo *egoísta*. Por eso creemos que la razón hay que situarla más bien en su defensa de un “sentimentalismo altruista”.

<sup>8</sup> «El supuesto subyacente, tanto de Butler como de Shaftesbury, es que para que un agente tenga la obligación moral de realizar un acto, debe tener una disposición natural hacia la realización de actos de ese tipo» (BROILES, R. David, *o. c.*, p. 18). De la misma manera, hemos visto como, para Hutcheson, la razón por sí sola es incapaz no sólo de justificar acciones, sino de mover a la acción. Pero si no hubiera un motivo no habría una obligación. La obligación depende de una determinación natural. El motivo, pues, ha de ser proporcionado por los sentimientos.

<sup>9</sup> En este sentido afirmará MACINTYRE: «Los que se prepararon para eliminar las incoherencias dentro de la filosofía de Hutcheson se enfrentaban con una elección: *o bien* podrían mantener la epistemología moral de Hutcheson, enmendándola donde fuera necesario, y rechazando su visión de los principios morales, de las leyes de la naturaleza, de la justicia y de nuestros deberes para con Dios; *o bien* podrían mantener la postura moral y teológica central de Hutcheson y rechazar la epistemología. David Hume y Adam Smith representan la primera de estas alternativas» (*Justicia y racionalidad...*, p. 270). Señalemos, sin embargo, que Smith, a diferencia de Hume, insistirá en la importancia de la creencia en Dios para reforzar “nuestro sentido natural del deber” (cfr. *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, I, I, pp. 308-310).

<sup>10</sup> Por ejemplo, aunque parece haber constancia de que Hume estudió algunos volúmenes de las obras de Santo Tomás, lo cierto es que su crítica a las doctrinas tradicionales de la ley natural afectaría más a la exposición que de ésta pretende hacer Locke que a la del propio Aquinate (cfr. MORRICE, David Saith, *A comparative study of the position of St. Thomas Aquinas, John Locke and David Hume relating to the problem of natural law*, Boston Spa, West Yorkshire: British Library, c.1990, Tesis Universidad de Aberdeen, 1979). En este mismo sentido, hay que recordar que la moral escolástica manualística evolu-

«¿Qué esperanzas podremos albergar nunca de atraer a la humanidad a unas prácticas que confesamos que están llenas de austeridad y rigor? O ¿qué teoría moral podrá servir jamás un propósito útil, a menos que pueda mostrar con particular detalle que todos los *deberes* que recomienda son también el *verdadero interés* de cada individuo? Parece que la ventaja especial del sistema precedente [esto es, su propia teoría ética] es que procura los medios apropiados para ese propósito»<sup>11</sup>.

Aun sin entrar ahora demasiado en la equívoca noción de “verdadero interés de cada individuo”, en aras de contextualizar esta reflexión de Hume se hace necesario recordar que el texto está presuponiendo un conflicto de intereses reiteradamente aludido —entre la moralidad y el propio interés— que la modernidad ha considerado constitutivo de la agencia humana<sup>12</sup>. Teniendo eso en cuenta, ¿está identificando Hume deber moral e interés individual sin ninguna distinción? La respuesta no puede ser simple. Hume entiende que no habría problemas en admitir que hay virtudes que, al ser inmediatamente útiles o agradables para su poseedor, sirven a su propio interés y, por tanto, «los moralistas pueden aquí ahorrarse todos los esfuerzos que suelen hacer al recomendar estos deberes»<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, los deberes relacionados con la templanza no podrían constituir un deber sino precisamente en tanto que favorecen el cuidado de la propia salud. Lo mismo ocurre con las virtudes *sociales naturales* (como la gentileza, la decencia, los buenos modales...) que nos granjean la estima de quienes nos rodean, lo cual nos interesa por ser algo que preferimos a ser despreciados o evitados por los demás. Pero, ¿cómo justificar las obligaciones relativas a virtudes como la justicia, la beneficencia o la fidelidad, que pueden no reportarnos ningún beneficio personal? ¿Por qué secundarlas?

¿Estamos ante un modo de concebir la ética como un mero cálculo egoísta para alcanzar la satisfacción de nuestros deseos? La dificultad se acrecienta si tenemos en

---

cionó en unos términos que la apartaron de su fuente tomista (cfr. MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad*, o. c., pp. 21-62).

<sup>11</sup> EM, § 228. La cursiva es nuestra.

<sup>12</sup> Aunque sea insistir en algunas ideas ya apuntadas, recordemos que la perspectiva *teleológica* de los filósofos *antiguos* de la ley natural implicaba una armonía en los intereses de los individuos. Armonizar los intereses de los individuos no era algo que la moralidad tuviera que realizar. Estaba garantizado por la teleología natural. Seguir la ley natural conduce a cada uno a su verdadero bien armonizado naturalmente con el de los demás. El rechazo de la metafísica teleológica suspendió dicha garantía, y el sentido de la moralidad fue el de resolver conflictos de intereses que eran *constitutivos* (no porque los individuos fracasaran en la búsqueda efectiva del bien individual). Pero como la *moralidad* va a verse ahora como una guía distinta de la *prudencia*, llegó a pensarse que los individuos podrían hacer mejor siendo no morales, bien ocasionalmente, bien a lo largo de toda su vida.

Shaftesbury y Hutcheson estuvieron de acuerdo con los filósofos *modernos* de la ley natural en que la moralidad es necesaria para armonizar los intereses. Y a diferencia de los teóricos antiguos de la virtud, mantuvieron que lo que hace virtuoso a un motivo o un carácter es su ser aprobado desde el punto de vista moral, por un *sentido moral*, y no su contribución a una vida lograda para el agente. Ambos creyeron que la vida virtuosa realmente es la *mejor* —en sentido no moral— para el agente, y Shaftesbury presentó esto como la fuente de su fuerza obligatoria (cfr. DARWALL, Stephen L., “Motive and Obligation in Hume’s Ethics”, en *Nous*, 27:4 (1993), pp. 415-6).

<sup>13</sup> EM, § 229.

cuenta que Hume se distanció explícitamente del egoísmo hobbesiano<sup>14</sup> que identifica todo sentimiento moral con el amor propio egoísta: «Las buenas cualidades del enemigo nos resultan nocivas, y pueden, sin embargo, seguir mereciendo nuestro aprecio y respeto. Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo. Es verdad que *los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros (...)* Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos»<sup>15</sup>. Parece claro que la propuesta de Hume no quiere ser la de una explicación de las acciones supuestamente altruistas en términos de egoísmo refinado. Por consiguiente, se hace preciso un examen más aquilataado de la posición moral humeana, con una breve presentación de sus principios más generales, en orden a elucidar su peculiar concepto de obligación moral.

### 1. ALGUNOS RASGOS BÁSICOS DE LA ÉTICA DE HUME

Para examinar el complejo tratamiento que Hume le da a la cuestión de la obligación moral es conveniente realizar algunas consideraciones previas, de carácter general, sobre su filosofía moral, señalando algunos puntos de su doctrina que no podemos dejar de tener presentes, sin que con ello se pretenda hacer una presentación acabada de la ética de Hume<sup>16</sup>. Se trata simplemente de recordar varias características fundamentales de su doctrina moral que es oportuno hacer explícitas para nuestra investigación. Los puntos más importantes que creemos han de destacarse son los que se refieren al papel que desempeñan la razón y la pasión en las cuestiones morales, la relevancia de la utilidad, la distinción entre virtudes naturales y artificiales, así como las doctrinas acerca de la motivación y de la simpatía.

Precisamente, la dificultad —reconocida por la mayoría de los estudiosos de Hume— para conciliar la posición que presenta respecto al problema de la obligación moral con sus otras posiciones más básicas, es la fuente fundamental de los problemas exegéticos que plantea la teoría ética humeana para poder ser presentada como una teoría consistente.

---

<sup>14</sup> Cfr., por ejemplo, *EM*, § 249, y en general todo el Apéndice 2.

<sup>15</sup> *THN*, p. 472. La cursiva es nuestra.

<sup>16</sup> Además de las obras ya citadas de R. D. BROILES y Norman Kemp SMITH, algunas de las más importantes a este respecto son, MACKIE, John, *Hume's Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980; MACNABB, D. G. C., *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Blackwell, Oxford, 1966 [1ª ed., 1951]; HARRISON, Jonathan, *Hume's Moral Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1976; ID., *Hume's Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1981; ARDAL, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1966; HOPE, V. M. *Virtue by consensus. The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1989; KYDD, Rachael M., *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, Oxford University Press, Oxford, 1946; BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1930 (capítulo dedicado a Hume).

### 1.1. Antiescepticismo

Antes de nada, es necesario despegarnos, al menos de entrada —ya veremos si de manera plenamente justificada o no— de esa interpretación que hace de Hume el paradigma del escepticismo más radical. Si es cierto que sus ideas acerca de las posibilidades y alcance de nuestro *conocimiento* pudieran llevarnos a esa conclusión, no es menos cierto que sus afirmaciones morales, en muy diversos pasajes, se apartan sin contemplaciones del escepticismo *ético*, que es atacado por Hume con inusitada dureza.

Existen numerosos pasajes para avalar este anti-escepticismo moral de Hume. Así, al comienzo de la *Enquiry* arremete contra quienes niegan las distinciones morales<sup>17</sup>. No en vano, considera que «la moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás»<sup>18</sup>. No es su posición la de un relativismo subjetivista. Explícitamente se separa de quienes pretendieran fundamentar los juicios morales en un mero aprobar egoísta de lo que nos favorece y un desaprobar interesado de lo que nos perjudica personalmente<sup>19</sup>. Con ello, como ya hemos indicado, se distancia también del egoísmo antropológico de Hobbes, descartando también que la moral no sea más que una imposición política en aras de posibilitar la vida en sociedad al oponerse a unos egoístas impulsos naturales («que *todo* afecto o desafecto moral provenga de este origen, es cosa que nunca será admitida por un investigador juicioso»<sup>20</sup>).

Si Hume puede ser tenido, como creemos, por un pensador utilitarista o consecuencialista, se entiende más fácilmente que no se acomode a una suerte de escepticismo simplista, pues los utilitaristas —y el consecuencialismo en general— sostienen, frente a la perspectiva relativista, que se puede determinar objetivamente la corrección e incorrección de las acciones. Se entenderían así sus apelaciones, cuando en algún asunto pudiéramos dejarnos llevar por “nuestro peculiar punto de vista”, a «mirarlo desde algún punto de vista *estable y general*; y siempre, en nuestros razonamientos, situarnos en él, cualquiera que pueda ser nuestra situación presente»<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> «Quienes han negado la realidad de las distinciones morales podrían ser clasificados entre los disputantes insinceros. No es concebible que criatura humana alguna pueda creer seriamente que todos los caracteres y todas las acciones merecen por igual la aprobación y el respeto de todos. La diferencia que la naturaleza ha establecido entre un hombre y otro es tan vasta y puede acentuarse hasta tal punto por virtud de la educación, el ejemplo y el hábito, que cuando se presentan ante nuestra consideración dos casos extremos enteramente opuestos, no hay escepticismo, por muy radical que sea, que se atreva a negar absolutamente toda distinción entre ellos» (*EM*, §133).

<sup>18</sup> *THN*, p. 455.

<sup>19</sup> «Con frecuencia alabamos acciones virtuosas que fueron realizadas en épocas distantes y en países remotos, en las cuales ni la imaginación más extremadamente sutil podría descubrir la menor traza de egoísmo, o encontrar conexión alguna entre nuestra felicidad y seguridad presentes, y acontecimientos tan alejados de nosotros. Una acción generosa, valiente y noble, realizada por un adversario, suscita nuestra aprobación, *aunque reconozcamos que sus consecuencias pueden ser perniciosas para nuestro interés particular*» (*EM*, §175. La cursiva es nuestra).

<sup>20</sup> *Ibíd.* § 173.

<sup>21</sup> *THN*, pp. 581-2. La misma idea en *EM*, § 185.

Contemporáneamente, con el ascenso de la teoría emotivista, desde las filas del positivismo lógico (Ayer, entre otros) se ha tendido a considerar a Hume como un pensador no cognitivista que interpretara los juicios morales más como exclamaciones, expresiones de sentimientos, que como verdaderas afirmaciones. Ciertamente, el empirismo gnoseológico de Hume, junto con la fundamentación de la moral en el sentimiento, permitiría tal interpretación. Si el conocimiento se reduce, afirman los positivistas, a proposiciones analíticas y a juicios sintéticos empíricamente verificables (básicamente, “relaciones de ideas” y “cuestiones de hecho” en Hume), no queda lugar para las proposiciones normativas. Sin embargo, hay una distancia epistemológica entre Hume y el emotivismo<sup>22</sup>. Para empezar, en Hume las creencias [*beliefs*] —acerca de cuestiones de hecho, que dan lugar a un conocimiento probable— no son sino peculiares sentimientos. Es decir, la función que Hume otorga al sentimiento no sólo es conectar las pasiones con la moral, sino también su psicología con su teoría del conocimiento. Las pasiones, si bien no son cognitivas en sí mismas, tienen una importante relación con la razón y la creencia. De manera análoga a como la razón puede llevar a cabo juicios empíricos universales *no morales* a partir de impresiones, puede también formar juicios empíricos universales *morales* a partir de las pasiones (que son impresiones de reflexión). Así, la *creencia* desempeña, para los juicios de la ciencia, una función análoga a la de la *simpatía* para los juicios de la moral<sup>23</sup>. Ni una ni otra son impresiones o pasiones, pero ambas constituyen los procesos de la formación de ideas. La simpatía, como principio de comunicación de las pasiones, hace posible una universalidad moral<sup>24</sup>. (Examinaremos con un poco más de detalle este papel moral de la simpatía.)

En definitiva, para Hume las cuestiones de la moralidad son también *cuestiones de hecho*, aunque “objeto del sentimiento, no de la razón”<sup>25</sup>: proceden también de determinadas experiencias. De este modo, concluye Sweigart, «para Hume, las declaraciones morales, lejos de ser expresiones puramente emotivas, resultan de juicios acerca de

---

<sup>22</sup> Cfr., SWEIGART, John, “The Distance between Hume and Emotivism”, en *Philosophical Quarterly*, XIV (1964), pp. 229-236.

<sup>23</sup> Para esta analogía entre “creencia” y “simpatía”, además del artículo de John SWEIGART, puede verse ARDAL, P. S., *o. c.*, pp. 42-8. Cfr. también, MERCER, Ph., *Sympathy and Ethics: A study of the relationship between sympathy and morality with special reference to Hume's 'Treatise'*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 20ss.

<sup>24</sup> «La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto» (*EM*, § 211).

<sup>25</sup> Cfr. *THN*, p. 469. Ciertamente el hecho moral “está en nosotros mismos, no en el objeto”, pero eso no va a impedir su universalidad. El de Hume sería una suerte de “naturalismo inmanentista universalista”. Así podrá decir que, por tanto, «el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente» (*Ibid.* Compárese con los textos de Hutcheson citados en las notas 51 y 52 del Cap. V). En este sentido, frente a las interpretaciones de MACKIE (cfr., *o. c.*, pp. 65-6) y de HARRISON (cfr. *Hume's Moral Epistemology*, p. 115) según las cuales Hume *no* estaría diciendo que la capacidad de aprobar y desaprobar moralmente es como la capacidad de ver (los sentimientos no son informativos sobre los objetos mismos, sino sobre el objeto *en relación a nosotros*), HOPE (cfr., *o. c.*, pp. 73-4) entiende que sí, pues *en ambos casos* —sentimiento y sensación— la percepción nos informa, no sobre el objeto en sí mismo, sino sobre el objeto *en relación a nosotros*.

cuestiones de hecho, originados en ciertos sentimientos, pero que, no obstante, enlazan con una referencia cognitiva a la experiencia. En la formación de los juicios empíricos, tanto morales como no morales, es el sentimiento más que la razón quien tiene el papel fundamental»<sup>26</sup>.

### 1.2. *El sentimiento como fundamento de la ética*

Recordemos, pues, el papel *fundamental* que desempeña el sentimiento para la comprensión de nuestros juicios morales, según Hume. No se trata meramente de que la sensibilidad —afectos, emociones, pasiones— desempeñe un papel *importante* en el conjunto de la moralidad, sino de que ésta tiene su *origen último* en los sentimientos que las acciones, o mejor, los motivos y caracteres de los agentes que las producen, hacen surgir en nosotros. En este punto muestra una semejanza sorprendente con Hutcheson<sup>27</sup>. De hecho, la Parte Primera del Libro III (“De la Moral”) del *Tratado*, se divide en dos secciones cuyos títulos mismos no podían pasar desapercibidos para el conocedor de la obra de Hutcheson (“Las distinciones morales no se derivan de la razón” y “Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral [*moral distinctions are deriv'd from a moral sense*]”). El siguiente texto puede resumir bastante bien su posición al respecto:

«Dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiable o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración»<sup>28</sup>.

Y a continuación insiste, para no dejar lugar a dudas, en que no necesitamos dirimir por qué esa acción cause tal sentimiento para establecer su moralidad. El hecho es que lo causa y el sentimiento mismo de agrado es ya la valoración moral. Las distinciones morales derivan de un cierto tipo de impresiones, las pasiones tranquilas —entre las cuales incluye también los sentimientos estéticos—, que surgen directamente de pasio-

---

<sup>26</sup> SWEIGART, J., o. c., p. 236.

<sup>27</sup> Para la influencia de Hutcheson en Hume, especialmente con sus doctrinas del carácter desinteresado de los sentidos estético y moral, y de la inversión del papel de la razón y la pasión, puede verse SMITH, Norman Kemp, o. c., pp. 23-51. Cfr. también, HOPE, V. M., o. c., pp. 23-61 *passim*; MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad...*, especialmente pp. 273-280.

<sup>28</sup> THN, p. 471.

nes secundarias al contemplar acciones u objetos<sup>29</sup>. *Los juicios morales surgen así de la constitución misma de nuestra naturaleza cuando, por la mera contemplación del carácter de una persona y las acciones que realiza, experimentamos un sentimiento de placer o dolor y formamos una impresión o sentimiento que causa nuestra expresión de aprobación o desaprobación.*

Como ya había hecho Hutcheson, Hume se refiere al sentimiento de agrado que produce la contemplación de la virtud como “un *particular* dolor o placer”, “un *determinado* placer”, “una satisfacción *determinada*”, es decir, un tipo de placer distinto a los demás. La diferencia con Hutcheson (y Shaftesbury) es que Hume no va a apelar a un específico ‘sentido moral’: «Puede ahora preguntarse *en general*, y con respecto a este placer o dolor distintivo del bien y del mal morales, *de qué principios se deriva y a qué se debe su manifestación en la mente humana*. A esto respondo (...) que es absurdo imaginar que estos sentimientos hayan sido producidos en cada caso particular por una cualidad *original* y una constitución *primaria*»<sup>30</sup>. Para entender este aprobar moral hay que precisar varias cuestiones.

En primer lugar, como siguiendo la teoría tradicional de la voluntad, Hume entiende que ésta es movida por algún bien que se le presenta<sup>31</sup>. (Hume afirmará que las ideas nunca determinan directamente a la voluntad y que las distinciones morales derivan de impresiones). En su caso, bien y mal se identifican con placer y dolor. Ardal y Smith han argüido que esto no le convierte en un hedonista *psicológico*, en tanto que las pasiones tienen el placer y el dolor como causas eficientes, pero no como su fin u objeto<sup>32</sup>. Las pasiones pueden tener un carácter desinteresado, no basado en el placer y el dolor *propios*<sup>33</sup>. No obstante, cuando Hume alude a los fines de las acciones humanas,

<sup>29</sup> Para la clasificación humeana de las pasiones, pueden contrastarse las de ARDAL, P. S. (en *o. c.*, pp. 10-11), y SMITH, Norman Kemp (en *o. c.*, pp. 164-9).

<sup>30</sup> *THN*, p. 473.

<sup>31</sup> Cfr. *THN*, p. 439. La resonancia aristotélica es clara («el bien es lo que todos apetecen»), pero en Aristóteles lo que define al bien *no* es el hecho de ser apetecido, además de ofrecer unas nociones menos estrechas de “bien” y de “apetito”.

<sup>32</sup> Cfr. ARDAL, P. S., *o. c.*, pp. 69ss. y SMITH, Norman Kemp, *o. c.*, pp. 139-43. Sin embargo, D. G. C. MACNABB (cfr. *o. c.*, pp. 187-8) entendió que, si Hume afirma que el placer y el dolor constituyen la principal fuente o principio de actuación de la mente humana, sólo lo que es agradable o doloroso para mí podía elevar en mí una pasión a favor o en contra. Por tanto, le pareció que el pensamiento del placer o dolor de otro debía ser convertido en mi mente, mediante el mecanismo de la simpatía, en un placer o dolor míos, antes de que pueda mover a mis pasiones y actuar mi voluntad. Frente a esto, Ardal considera que MacNabb parece creer que el hecho de que el deseo y la aversión, la aprobación y desaprobación, surjan a través de la conversión del placer o dolor de otro en el propio, es egoísmo. Lo sería *sólo si* la aversión fuera una aversión a mi propio dolor, el deseo un deseo de mi propio placer, la aprobación no estuviera justificada a menos que se suscitara el propio placer, y justificada en directa proporción al placer obtenido. Por ejemplo, dice Ardal, supongamos que A y B quieren aliviar el sufrimiento de C. Pero mientras A simpatiza con C, en el sentido de que siente *con él* —y la tristeza de C le es transmitida—, B sólo sabe que C está sufriendo, pero de ningún modo está angustiado. ¿Podría uno decir que el deseo de A de ayudar a C es más egoísta que el de B? (cfr. *o. c.*, pp. 74-5).

<sup>33</sup> Cfr. *EM*, Apéndice II: “Sobre el amor egoísta”. Frente a la interpretación, en clave asociacionista, del amor a los demás como una variante del amor propio, afirmó E. B. MCGILVARY: «Las asociaciones no producen el altruismo, sino que el original e invariable altruismo del amor está presupuesto en la

su explicación es en función de motivos, no de razones, o —para decirlo con términos hutchesonianos— en función de *razones excitantes* y no de *razones justificantes*<sup>34</sup>: «Parece evidente que los fines últimos de los actos humanos no pueden en ningún caso explicarse por la *razón*, sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio*, y os responderá que *porque desea conservar la salud*. Si le preguntáis entonces *por qué desea la salud*, inmediatamente os contestará que *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto»<sup>35</sup>. Se puede decir, por tanto, que el fin último lo determina el deseo, la tendencia sensible. Esto se traducirá en una idea fundamental de Hume que debemos tener presente en todo momento: *uno sólo tiene una razón para realizar una acción si tiene un motivo* (natural sensible) para hacerlo. Este principio humeano será la llave para entender el peculiar concepto de obligación moral que Hume va a presentar.

En segundo lugar, si bien es cierto que lo que agrada o desagrada *es* lo que es bueno o malo, respectivamente, no todo agrado o desagrado se concreta en un sentimiento de aprobación o desaprobación moral. Ante quienes objetaran que «si la virtud y el vicio vienen determinados por el placer y el dolor, entonces esas cualidades tendrán que surgir en todos los casos de las sensaciones, de modo que cualquier objeto —animado o inanimado, racional o irracional— podría llegar a ser moralmente bueno o malo por el solo hecho de poder producir satisfacción o malestar»<sup>36</sup>, la respuesta de Hume es doble. Por un lado, el sentimiento moral se produce «sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular»<sup>37</sup>. Pero, ¿por qué? Parece que, en última instancia, es la contemplación del carácter *desinteresado* del

---

explicación asociacionista de Hume (...) Amamos a los demás porque ellos nos agradan, pero no les amamos para obtener placer, ni de ellos ni de nuestro amor hacia ellos» (“Altruism in Hume’s *Treatise*”, en *Philosophical Review*, vol. xii, n. 3, mayo 1903, pp. 290-1).

<sup>34</sup> Esta es la base de la principal crítica que hace Broiles a Hume: que éste no distingue entre razones excitantes (los motivos) y razones justificantes. Porque, una cosa es *explicar* la acción y otra bastante distinta es *justificarla* (cfr. BROILES, R. David, *o. c.*, pp. 63ss.). La problemática de esta distinción entre motivos, razones, causas, intenciones..., ha sido estudiada con cierto detenimiento en el ámbito de la filosofía analítica. Cfr. WHITE, Alan R. (ed.), *Filosofía de la acción*, F. C. E., Madrid, 1976 (especialmente los artículos de D. Davidson, G. E. M. Anscombe y J. O. Urmson).

<sup>35</sup> *EM*, § 144. Compárese con éste de Hutcheson: «Ask a Being who desires *private happiness*, or has *self-love*?\*, “what reason excites him to desire wealth?” He will give this reason, that “wealth tends to procure pleasure and ease”. Ask his reason for desiring pleasure or happiness: one cannot imagine what proposition he could assign as his *exciting reason*. This proposition is indeed true, “there is an *instinct* or *desire* fixed in his nature, determining him to pursue his happiness”; but it is not this *reflection* on his own nature, or this *proposition* which excites or determines him, but the *instinct itself*. This is a truth, “*rhubarb* strengthens the stomach”: but it is not a *proposition* which strengthens the stomach, but the *quality* in that medicine. The effect is not produced by the *propositions* shewing the *cause*, but by the *cause* itself.» (*IMS*, I, pp. 220-1. \*La interrogación debe de ser una errata del texto). Ver también nota 14 del Cap. V.

<sup>36</sup> *THN*, p. 471. Problema que ya se planteara Hutcheson (cfr. nota 72 del capítulo V).

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 472

agente lo que produce la aprobación moral. La contemplación de objetos inanimados no nos causan esos *peculiares* placeres que nos llevan a alabar o condenar. Por otro lado, la contemplación de las cualidades de los objetos inanimados generalmente no es causa de las pasiones de amor u odio, orgullo o humildad, mientras que la contemplación de los rasgos del carácter sí lo es<sup>38</sup>. En cualquier caso, son diferentes sentimientos de aprobación, y su justificación le resulta a Hume un tanto misteriosa e inexplicable, una propiedad dada en nuestra naturaleza<sup>39</sup>.

Ya hemos dicho que para Hume las ideas nunca determinan directamente a la voluntad y las distinciones morales derivan de impresiones (la pasiones no dejan de ser impresiones simples de reflexión<sup>40</sup>). En esta subordinación de la razón a las pasiones, como sucedía con Hutcheson, no se trata de que la razón no intervenga para nada en la ética<sup>41</sup>, sino de que lo hace siempre afectada y dirigida primariamente por las pasiones: «la razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición»<sup>42</sup>. La subordinación se refiere tanto a la acción en general, como a las decisiones morales en particular. La razón por sí sola no puede mover a la acción ni realizar valoraciones morales. En ambos casos es *servienta* de la pasión<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> No es claro por qué el hecho de que el objeto de las pasiones de amor u odio sea generalmente alguna otra persona, justifica su relación con la virtud y el vicio morales. En todo caso, Hume parece tener en mente la definición de bondad moral de Hutcheson (cfr. p. 196) como cualidad “que causa aprobación y *amor* hacia el agente”. Es muy interesante observar que, así como Hutcheson cambió, a partir de la tercera edición, “amor hacia el agente” por “deseo de la felicidad del agente”, Hume, por su parte, insistirá en distinguir entre el amor a alguien y el deseo de su felicidad (cfr. *THN*, p. 367).

<sup>39</sup> «Una casa confortable y un carácter virtuoso no causan idéntico sentimiento de aprobación, aunque el origen de ese sentimiento sea el mismo: la simpatía e idea de utilidad de dichas cosas. Existe *algo realmente inexplicable* en esta variación de nuestra afectividad; sin embargo, tenemos experiencia cierta de ello en todas nuestras pasiones y sentimientos» (*THN*, p. 617. *Cursiva nuestra*).

En último término, el fundamento por el que una acción nos agrada y es aprobada *moralmente* será la simpatía (cfr. *infra*, 1.4) o un sentimiento humanitario o de camaradería que radica en nosotros; no podemos remontarnos más allá (cfr. *EM*, nota al § 178). Hutcheson se remitía a Dios para fundar el origen de nuestros sentimientos morales, y una reminiscencia de ello la encontramos en Hume cuando afirma que el criterio por el que se guía el gusto «al provenir de la estructura y condición interna de los animales, se deriva en última instancia de esa Suprema Voluntad que otorgó a cada ser su naturaleza peculiar y que organizó las varias clases y categorías de existencias» (*EM*, § 246).

<sup>40</sup> Cfr. ARDAL, P. S., *o. c.*, pp. 7-16.

<sup>41</sup> Para la función en Hume de la razón en la esfera moral, puede verse SMITH, Norman Kemp, *o. c.*, pp. 193-202. Un contraste, en este punto, con Santo Tomás y Kant, puede verse en el artículo de WOLTYLA, K. “Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell’etica nel contesto del pensiero di Tommaso d’Aquino, Hume e Kant”, recogido en *I fondamenti dell’ordine etico*, *o. c.*, pp. 91-106.

<sup>42</sup> *Ibid.* § 246. Hume repite aquí la misma idea que en el famoso “*slave passage*” del *Tratado*, donde se afirmaba que la sola razón nunca puede ser motivo de una acción de la voluntad, puesto que «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas» (II, III, 3, p. 415).

<sup>43</sup> No es éste el lugar para examinar detenidamente estas tesis. Para una crítica de los argumentos del propio Hume a favor de la primera de las posiciones (que la razón nunca puede mover a los hombres a

Este punto —la adscripción de la moralidad a los sentimientos— no debemos perderlo nunca de vista si queremos comprender adecuadamente cualquier aspecto de la ética de Hume y, en este caso, el concepto de obligación moral que argüirá; y ello aunque en la *Enquiry* tienda a dejar en un segundo plano la importancia de esta cuestión del fundamento de la moral<sup>44</sup>, centrándose en la indagación de qué propiedad nos lleva generalmente de manera más significativa a computar las acciones como buenas o malas moralmente. Y ésta no será otra que la utilidad<sup>45</sup>.

### 1.3. El “principio de utilidad” en Hume

El énfasis puesto por Hume —sobre todo en la *Investigación*— en favor de la utilidad, es acorde con el característico énfasis que pondrá el utilitarismo en el papel imprescindible de la razón para dirimir cuestiones morales: «Al suponerse que un fundamento principal de la alabanza moral reside en la utilidad de una cualidad o acción, de ello resulta evidente que la *razón* debe tener una participación considerable en todas las decisiones de esa clase»<sup>46</sup>. La razón tiene la función auxiliar de encontrar las acciones más útiles, es decir, que mejor contribuyen a la felicidad de la sociedad<sup>47</sup>.

Ciertamente, lo que se conoce como principio de utilidad, base del movimiento utilitarista, fue formulado como tal por Bentham (como tuvimos ocasión de ver en la primera parte). Consiste en sostener que la bondad de las acciones, la causa de su aprobación o desaprobación depende de su utilidad (de la felicidad o placer que reporten)<sup>48</sup>. ¿Está este principio ya implícito en Hume? La respuesta es compleja, pero pensamos

---

actuar, que por sí sola no excita a las pasiones y no produce ni previene acciones), puede verse BROILES, R. David, *o. c.*, pp. 25-50. Igualmente, para una crítica de los argumentos de Hume a favor de la segunda (que las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón, que la razón desempeña una función de servidora de las pasiones en las decisiones morales), cfr. *Ibid.*, pp. 51-70.

<sup>44</sup> Cfr. §§ 134-138. Hume plantea la controversia entre “racionalistas” y “sentimentalistas”, terminando por manifestar, conciliadoramente, que los «argumentos esgrimidos por ambos bandos (...) son tan plausibles, que yo me inclino a sospechar que tanto el uno como el otro son sólidos y satisfactorios, y que la *razón* y el *sentimiento* concurren en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones».

<sup>45</sup> Pero como «la utilidad es una tendencia hacia un cierto fin; y es una contradicción en los términos decir que algo agrada como medio hacia un fin, en casos en los que el fin no nos afecta de ningún modo» (*EM*, § 178), ¿cuál será ese fin que recomienda nuestra aprobación y para el que las acciones pueden revelarse como útiles o inútiles? La felicidad de la sociedad. Por eso, integrando estos dos elementos (el racional y el afectivo) dirá, refiriéndose a su teoría ética: «el único esfuerzo que pide es el de un *cálculo* justo y una firme *preferencia* por la *mayor felicidad*» (*Ibid.*, § 228. *Cursiva* nuestra).

<sup>46</sup> *EM*, § 234. Por supuesto, tal “participación considerable”, será *siempre* en la dirección marcada por los sentimientos.

<sup>47</sup> «Todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda por sí mismo a nuestra aprobación y buena voluntad» (*EM*, § 178). El tono utilitarista es obvio.

<sup>48</sup> «Por principio de la utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea cual sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esa felicidad» (BENTHAM, J., *IPML*, I, 2, pp. 11-12. Cfr. nota 26 del Cap. II). Sobre los antecedentes del *principio de utilidad*, cfr. *supra*, pp. 202-3 y 223-6.

que sí. El propio Bentham<sup>49</sup> elogió a su ‘antecesor’, estimando que en el libro III del *Tratado* se demuestra que los fundamentos de la virtud se apoyan en la utilidad. Sin embargo, para empezar, podrían señalarse varias razones por las que Hume no debiera ser tenido por un utilitarista<sup>50</sup>:

Primera. En el *Tratado*, insiste continuamente en que el valor de una acción, su mérito, no depende del resultado, sino de la bondad de los motivos y el carácter del agente<sup>51</sup>. En la *Investigación*, insiste en afirmar que el carácter personal del agente más que los resultados, es lo que constituye el objeto propio de nuestras evaluaciones morales<sup>52</sup>. (Frente a esto cabría invocar la distinción de Mill entre la *corrección* de la acción y la *bondad* del motivo del agente. La utilidad justificaría la primera, mientras que el intento de realizar una acción útil justificaría la segunda.)

Segunda. Aunque Hume justifica con criterios utilitaristas la regla general de que la propiedad debe ser estable, no hace lo mismo con respecto a las reglas particulares que determinan su distribución. (Pero, si bien es improbable que Hume hubiera adoptado en este punto la posición benthamiana, sin embargo, es teóricamente posible.)

Tercera. Hay cualidades mentales que aprobamos no por su utilidad, sino por su inmediato agrado<sup>53</sup>. (Ahora bien, puesto que el valor del fin es lo que da a los medios su valor<sup>54</sup>, la única diferencia entre las cualidades mentales agradables y las útiles, sería que las primeras producen placer más inmediatamente que las segundas<sup>55</sup>. El utilitarismo tampoco puede reducir cualquier valor a su utilidad sin incurrir en un proceso *ad infinitum*. Ha de haber cosas valiosas por sí mismas. En este caso sería el placer.)

Cuarta. Las razones que Hume aduce en el *Tratado* para cumplir los deberes sociales *naturales* tales como el cuidado paterno de los hijos y los deberes de gratitud, no parecen descansar en absoluto sobre fundamentos de utilidad. (Para situar esta objeción en una perspectiva adecuada sería necesario avanzar un poco más en nuestra exposición de Hume)<sup>56</sup>.

Es cierto que la lectura del *Tratado* —sobre todo por la insistencia de Hume en el valor moral del carácter, de los motivos, y no de la acción externa—, arrojaría serias dudas sobre la presencia de un posible utilitarismo en Hume. De hecho, incluso, aquí utiliza pocas veces —en comparación con la *Investigación*— el término ‘utilidad’, prefi-

<sup>49</sup> Cfr. *A Fragment on Government*, o. c., nota al cap. I, § 36.

<sup>50</sup> Cfr. WAND, B., “Hume’s Non-Utilitarianism”, en *Ethics*, LXXII (1961-2), pp. 193-196.

<sup>51</sup> Cfr. *THN*, pp. 349, 411, 477, 575, 584.

<sup>52</sup> Cfr. *EM*, §§ 140, 204, 208, 209.

<sup>53</sup> Cfr. *EM*, § 210; *THN*, p. 592ss.

<sup>54</sup> Cfr. *THN*, p. 577.

<sup>55</sup> Cfr. *EM*, § 211, nota.

<sup>56</sup> Wand entiende que este punto en la ética de Hume es irreconciliable con la posición utilitarista que parece mantener en el resto de sus planteamientos (cfr. “Hume’s Non-Utilitarianism”, pp. 195-6).

riendo habitualmente el de ‘interés’. Sin embargo, en la *Investigación*, Hume sostiene reiteradamente que la utilidad que descubrimos en una acción cualquiera constituye gran parte de su mérito y, por tanto, de la causa de nuestra aprobación. En numerosos pasajes utiliza prácticamente como conectados los términos ‘útil’ y ‘agradable’<sup>57</sup>. Pero, además, en el caso, de la justicia (y de las que Hume denominará virtudes artificiales, que son las que están en una relación más clara con los llamados deberes u obligaciones morales) sostiene que la *utilidad pública* es el único origen de la justicia y que «las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el *único* fundamento de su mérito»<sup>58</sup>. ¿Hay una evolución en el pensamiento de Hume? Pensamos que, en lo sustancial, no.

Un sencillo esquema explicativo sería el siguiente. Su insistencia en el carácter agradable de la utilidad se entendería en orden a establecer la posibilidad de obligaciones *morales*, es decir, que hablar de obligación pueda pertenecer al ámbito de la moralidad, pues las obligaciones van a ser justificadas por su utilidad. Por tanto, la manera de considerar el cumplimiento de esas obligaciones como algo plausible desde el punto de vista moral no puede ser otro que la percepción del cumplimiento de esas obligaciones como algo que plazca a nuestras pasiones, pues «no hay acción que pueda ser moralmente buena o mala, *a menos que exista alguna pasión o motivo natural* que nos empuje a realizarla o nos disuada de ello, y es evidente que la moralidad deberá ser susceptible de las mismas variaciones que son naturales a la pasión»<sup>59</sup>. Por eso tendrá que demostrar, entre otras cosas, que: 1) el cumplimiento de las obligaciones resulta útil, para la sociedad y, por tanto, para uno mismo como miembro de esa sociedad; y 2) la utilidad general es algo hacia lo que uno se siente inclinado, que uno aprueba no por motivos de interés propio (sino por “simpatía” en el *Tratado*, por una “desinteresada benevolencia” o una vaga “humanidad o compañerismo con los demás” en la *Investigación*).

#### 1.4. *Virtudes naturales y artificiales. La simpatía*

Antes de sumergirnos de lleno en el análisis del relato humeano sobre la obligación, introduciremos someramente la distinción entre virtudes naturales y artificiales, estrechamente relacionada con él. Tal distinción nos llevará también a una primera aproximación al principio de la simpatía. Son tres nociones con las que Hume opera ampliamente para presentar su peculiar y compleja concepción de obligación moral.

Consecuentemente con lo visto hasta ahora, Hume define virtud como «cualquier acción o cualidad mental que da al espectador un grato sentimiento de aprobación; y el

---

<sup>57</sup> Cfr., por ejemplo, *EM*, § 163, 217, 226, 227, 229.

<sup>58</sup> *EM*, §145. Cfr. también la carta a Hutcheson citada *infra*, en nota +42.

<sup>59</sup> *THN*, p. 532. Cursiva nuestra.

vicio, lo contrario»<sup>60</sup>. ¿Sobre qué principios descansa tal sentimiento de aprobación? Como hemos visto, en la constitución originaria de nuestra *naturaleza*, que nos hace aprobar unos motivos y no otros. No olvidemos «que todas las acciones virtuosas deben su mérito a motivos virtuosos», en tanto que «son consideradas como simples signos de estos motivos»<sup>61</sup>. Es decir, los motivos son causas de las acciones —sin motivo no hay acción—, y por tanto, lo que *aprobamos* son los *motivos* que producen esas acciones. El agente es virtuoso si el motivo de su acción es virtuoso. Cuando hablamos de motivos, entiéndanse el carácter de la persona, sus pasiones, pues éstas son quienes pueden mover a la voluntad. En este sentido, tan natural (y artificial, dice Hume) es la virtud como el vicio. Natural, porque toda acción responde a motivos naturales (sin motivos naturales no hay acción). Artificial, en la medida en que todas las acciones humanas lo son (se “añaden” a la naturaleza, podríamos decir).

Ahora bien, —volviendo a la definición de virtud— el hecho es que aprobamos ciertas acciones (motivos), y eso es lo que las convierte en virtudes. ¿Qué principio hay en nuestra naturaleza para la aprobación de ciertos motivos (los cuales constituyen el carácter de los agentes)? La *simpatía*, o una “humanidad o benevolencia”. ¿Qué tienen esas cualidades del carácter para suscitar nuestra aprobación? Sus buenas consecuencias, tanto próximas como remotas. Cuando contemplamos un carácter (virtuoso) somos conducidos, mediante una asociación de ideas a considerar los estados agradables producidos o realizados por ese carácter, bien en su poseedor, bien en aquellos que están en alguna relación con él. Nosotros, a través de la ‘simpatía’ —en el *Tratado*—, vamos a tener similares sentimientos placenteros (o bien, a través de la ‘humanidad’ —en la *Investigación*—, vamos a ser gratificados por los sentimientos placenteros de aquellos que nos disponemos a considerar). De este modo, la simpatía se convierte en “la fuente principal de todas nuestras distinciones morales”<sup>62</sup>.

A pesar de la gran importancia que le concede a la simpatía en el *Tratado*, Hume no aporta en ningún lugar lo que podríamos llamar una definición de ‘simpatía’<sup>63</sup>. Hume introduce por primera vez en el *Tratado* el concepto de simpatía afirmando que «ni en sí

---

<sup>60</sup> *EM*, § 239 (Modificamos levemente la traducción de Carlos Mellizo, pues se entiende que el adjetivo inglés *mental* —en “*mental action or quality*”— ha de referirse tanto a *action* como a *quality*). De manera análoga en el *Tratado*: «la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona con sólo verlo y contemplarlo» (p. 475).

<sup>61</sup> *THN*, p. 478.

<sup>62</sup> *THN*, p. 618. Y así, de acuerdo con su intención de aplicar “el método experimental de razonamiento a los asuntos morales”, habría conseguido una explicación, frente a Hutcheson, que no necesitara recurrir a la existencia de nuevas facultades específicas: «Tal modo de proceder no se aviene con las máximas que habitualmente rigen la actuación de la naturaleza, en donde unos pocos principios producen la inmensa variedad que observamos en el universo, y conducen todas las cosas del modo más sencillo y simple. Por tanto, es necesario reducir el número de esos impulsos primarios encontrando principios más generales que sean la base de todas nuestras nociones morales» (*Ibíd.*, p. 473).

<sup>63</sup> Cfr. MERCER, Ph., *o. c.*, p. 20. En todo caso hay que entenderla en su sentido más etimológico de “sentir con”. Para el concepto de simpatía en Hume, puede verse MERCER, Ph., *o. c.*, pp. 20-44; cfr. también, ARDAL, P. S., *o. c.*, pp. 41-79.

misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros»<sup>64</sup>. Pero le va a resultar bastante embarazoso aquilatar su estatuto psicológico. Hume se refiere a ella como un principio de comunicación de sentimientos u opiniones. Permitiría explicar cómo los sentimientos u opiniones pueden transferirse de un individuo a otro, mediante el mecanismo de producir una impresión a partir de una idea, por medio de la intervención de la impresión del yo<sup>65</sup>. En la *Investigación*, se produce un cambio en el método de establecer el carácter *moral* de la justicia y las demás virtudes artificiales. Si en el *Tratado* se atribuye a la simpatía, a la propensión que el hombre tiene a compartir y adoptar como propia, cualquier emoción o sentimiento que observa en sus semejantes, en la *Investigación*, aquella es simplemente un nombre para describir: un “sentimiento humanitario [*humanity*] o sentimiento de camaradería hacia los demás”<sup>66</sup>, un “sentimiento humanitario y/o benevolencia”<sup>67</sup>, “el natural sentimiento de benevolencia”<sup>68</sup>, que “hay una benevolencia general en la naturaleza humana allí donde no hay un interés *real* que nos ligue al objeto”<sup>69</sup>, “una desinteresada benevolencia”<sup>70</sup>. En cualquier caso, ambas van a desempeñar un papel muy similar en la filosofía moral de Hume.

Tenemos, pues, que si una cualidad va a ser virtud, su presencia nos producirá, por simpatía, un determinado placer. Esto sucede claramente en el caso de aquellas cualidades que tienen la propiedad de ser *útiles para sus poseedores*, o bien *útiles para los demás*, o bien *inmediatamente agradables para sus poseedores*, o bien *inmediatamente agradables para los demás* (o varias de estas propiedades a la vez). Aprobamos, pues, esas cualidades por sus efectos beneficiosos. Cuando los placeres con los que podemos

---

<sup>64</sup> *THN*, p. 316. Para la función de la simpatía en la filosofía moral de Hume, cfr. SMITH, Norman Kemp, *o. c.*, pp. 169-177; MERCER, Ph., *o. c.*, pp. 45-66; ARDAL, P. S., *o. c.*, pp. 148-161.

<sup>65</sup> Más o menos del siguiente modo: «Inicialmente, mi percepción de que otro está, digamos, sintiendo ansiedad, es una idea. Pero si yo voy a *simpatizar* con esta otra persona entonces esta idea de ansiedad debe convertirse *de algún modo* en una impresión (pasión) de ansiedad» (MERCER, Ph., *o. c.*, p. 26. Cursiva nuestra). Ese modo es la asociación de dicha idea con una impresión que la avive (no olvidemos que las ideas son impresiones debilitadas). Es avivada *por la impresión del yo*, que nos está siempre presente. En otras palabras, percibo los sentimientos de los demás mediante impresiones. Una vez en mí, se convierten en una ‘idea’. Esa idea, gracias al ‘contacto’ con la impresión del yo, se aviva transformándose en una impresión (análoga a la que tenía la otra persona). Una discusión sobre la posible inconsistencia de Hume entre el Libro I y el II, negando por un lado que tengamos cualquier impresión del yo (cfr. pp. 251-2), y luego afirmando que la idea, o más bien la impresión de nosotros mismos nos está siempre presente (pp. 317, 320, 354), puede verse en MERCER, Ph., *o. c.*, pp. 27-30.

<sup>66</sup> *EM*, § 178 nota.

<sup>67</sup> *Ibid.*, §§ 47 y 98.

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 187.

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 252.

<sup>70</sup> *Ibid.*, §§ 199 y 252. Parece que Hume acaba por concluir que esta cualidad de la naturaleza humana por la cual el bien de otros nos es inmediatamente agradable, tiene que aceptarse que es para nosotros una cualidad última. «Así Hume ha venido a reconocer que su teoría de la simpatía como descansando en una *impresión del yo*, es insostenible» (SMITH, N. Kemp, *o. c.*, p. 152). Y con ello parece acercarse nuevamente a Hutcheson.

llegar a simpatizar surgen inmediatamente de cada acto individual de una de esas virtudes, Hume habla de *virtudes naturales* (como la prudencia, el ingenio, la templanza). Éstas pueden ser tanto sociales como individuales<sup>71</sup>, según quien sea el beneficiario de sus efectos. Pero cuando los resultados agradables sólo tienen lugar cuando se ha supuesto un sistema *convencional* de conducta, Hume habla de *virtudes artificiales* (como la justicia, la fidelidad, el cumplimiento de promesas). En éstas, incluso cuando se ha establecido dicho sistema, podemos encontrar que una acción, considerada de modo aislado, puede no tener en absoluto consecuencias beneficiosas. Aquí “artificial” no se opone a ‘real’ o a ‘genuino’<sup>72</sup>. Las virtudes artificiales son para Hume verdaderas virtudes. Y lo son porque se demuestran útiles para la sociedad y, por ello, su cumplimiento nos place. Son artificiales porque no hay un *motivo natural* para ellas (dado que su incumplimiento eventual no tiene por qué suponer ningún perjuicio). Pero como sin motivo no hay acción, Hume considera que ha de haber un motivo “*moral*” para su ejecución. En otras palabras, es posible adquirir *artificialmente* la motivación para lo que Hume va a denominar *obligación moral*. Aquí comienzan las verdaderas dificultades para precisar adecuadamente los equívocos conceptos de natural, artificial y moral.

Introduzcamos provisionalmente el siguiente esquema, entendiendo que Hume distingue dos tipos básicos de acciones<sup>73</sup>:

(1) Aquellas acciones que los hombres realizan sin la ayuda o influencia de la razón o la costumbre (es decir, por *motivos naturales*). Éstas podrían llevarse a cabo:

(1a) Por motivos naturales, *no morales* (alguna pasión que impulsa, como la benevolencia). Son las propias de las virtudes naturales que, por cierto, Hume no distingue de las meras capacidades naturales<sup>74</sup>.

(1b) Por motivos naturales *morales* (sentido del deber). Sería el caso del ejercicio de virtudes naturales por deber u obligación moral.

(2) Aquellas acciones que puede esperarse que realicen normalmente los hombres con la ayuda o influencia de la *razón* o la costumbre (*motivos artificiales*). Estas acciones a su vez, pueden llevarse a cabo:

---

<sup>71</sup> Así como las virtudes sociales de los demás podrían ser aprobadas también por el propio interés, las individuales (que sólo son útiles o agradables para su poseedor) únicamente pueden aprobarse por simpatía. Un estudio de las virtudes naturales en relación con la simpatía puede verse en ARDAL, P. S., *o. c.*, pp. 148-161.

<sup>72</sup> ARDAL (cfr. *o. c.*, p. 162) lo compara a cuando hablamos de un tejido artificial: éste puede ser tan útil, tan bueno o mejor que uno natural. Significa, pues, que no es producto natural sino de invención humana.

<sup>73</sup> Es el esquema propuesto en WAND, B., “Hume’s Account of Obligation”, en *Hume*, editado por V. C. Chappell, London, Macmillan, 1968, pp. 308-334 (original en *The Philosophical Quarterly*, vol. VI (1956), pp. 155-168).

<sup>74</sup> Cfr. *THN*, p. 606.

(2a) Por motivos artificiales *no morales*, es decir, bajo la “obligación natural” del propio interés.

(2b) Por motivos artificiales *morales*<sup>75</sup>. Hume no negará que actuemos a menudo desinteresadamente (por un sentido del deber). Lo que niega es sólo la pretensión de que el motivo de tal acción pueda ser explicado como original o natural.

Consideremos las acciones que normalmente realizamos por inclinación natural (1a). ¿Puede haber una obligación o deber de realizar este tipo de acciones? ¿Podrían ser realizadas por motivos morales (acciones 1b)? Hume dice que el sentido del deber no puede ser nunca un motivo natural para la acción: «Puede establecerse como máxima indudable *que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción*»<sup>76</sup>. Por tanto, las acciones (1b), en última instancia, serían imposibles<sup>77</sup>. Sin embargo, como comenta Broiles<sup>78</sup>, lo primero que va a hacer Hume a continuación es “dudar de la máxima indudable”: «Cuando un motivo o principio de virtud es común a la naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y *realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber*»<sup>79</sup>. Luego también puede hablarse de una *obligación* con respecto a las virtudes naturales. Esta obligación es también llamada por Hume “obligación natural”, pero por oposición a lo que Haakonssen<sup>80</sup> ha denominado “obligación artificial” (expresión no utilizada por Hume), en cuanto referida a las virtudes artificiales (acciones 2b). Por tanto, hemos de distinguir ya dos sentidos en

---

<sup>75</sup> Para Wand, éstas serían las acciones que entendemos, según Hume, estamos específicamente *moralmente obligados* a realizar (cfr. *o. c.*, p. 318). Sin embargo, como veremos, también puede hablarse de una obligación moral para la realización de las acciones (1), es decir, acciones (1b).

<sup>76</sup> *THN*, p. 479.

<sup>77</sup> Esto es lo que sostiene Wand (cfr. “Hume’s Account of Obligation”, p. 313).

<sup>78</sup> Cfr. BROILES, R. David, p. 59. La auténtica máxima indudable en Hume sería lo que Broiles denomina el “*motive-reason principle*”, es decir, que *si no tenemos un motivo natural para realizar una acción entonces no tenemos ninguna obligación de realizarla* (sin motivo no puede haber acción).

<sup>79</sup> *THN*, p. 479. Cursiva nuestra. Hume afirma más adelante: «No se nos puede exigir que consideremos una acción como nuestro deber, *a menos que* en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión impulsora capaz de producir una acción. Y este motivo no puede ser el sentido del deber. Un sentido del deber presupone una *obligación antecedente*; y cuando una acción no viene exigida por una pasión natural, no puede ser exigida por ninguna *obligación natural*, dado que esto puede omitirse sin que ello pruebe ningún defecto e imperfección en la mente y el carácter y, por consiguiente, sin que implique vicio» (*THN*, p. 518. Cursiva nuestra. Modificamos levemente la traducción de Duque). Hume, por un lado, viene a apelar aquí a la máxima “deber implica poder” (ver nota anterior). Por otro lado, estaría admitiendo la posibilidad de un deber hacia el que no hay inclinación natural, cuando tal inclinación *es* natural pero el sujeto en cuestión carece de ella: «Un padre sabe que su deber es cuidar de sus hijos, pero siente también una inclinación natural hacia ello. Y si ninguna criatura humana tuviera esa inclinación, nadie podría estar sujeto a tal obligación» (*THN*, p. 519). «¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer manifiestamente de una afección natural, deber de todo padre» (*Ibid.*, p. 478). Volveremos sobre las dificultades exegéticas de este caso, referido a las acciones (1b).

<sup>80</sup> Cfr. HAAKONSSSEN, Knud, “Hume’s obligations” en *Hume Studies*, IV, 1 (1978), p. 14. En la cita de la nota anterior (*THN*, 518) puede verse este uso de “obligación natural”, opuesto a ‘artificial’.

los que Hume utiliza la expresión “obligación natural”: como obligación *interesada* o por el propio interés, y como obligación hacia las virtudes naturales (¿acciones (1b)?); y dos sentidos de la expresión “obligación moral”: como obligación hacia las virtudes artificiales, pero también como deber respecto a las virtudes naturales (¿acciones (1b)?).

Con estas distinciones en la mente, dispongámonos a seguir el relato de Hume para justificar la obligación moral. Recordemos que en todo momento lo que Hume busca es un motivo para el cumplimiento de obligaciones *morales*, y su máxima preocupación es encontrar un motivo para la obligación hacia las virtudes *artificiales* (señaladamente la virtud de la justicia).

## 2. LA OBLIGACIÓN MORAL

### 2.1. *El origen de la obligación moral*

Numerosos autores han señalado que la teoría ética de Hume es más una teoría concernida con el bien y el mal, que con el deber y la obligación<sup>81</sup>. Sea como fuere, en Hume *hay* una teoría de los deberes y obligaciones, aunque, ciertamente, un tanto *sui generis* y no exenta de problemas.

Si Hume entiende la moralidad como un “aprobar lo que nos agrada de una cierta manera, y un desaprobado lo que nos desagrade de una manera análoga”<sup>82</sup>, ¿qué se podría decir entonces de las *obligaciones*? De entrada habría que verlas como algo opuesto a la moralidad, pues no agrada ni produce placer ni se desea estar sometido en contra de lo que agrada, produce placer o se desea. ¿Por qué existen las obligaciones *morales*? Para dar cuenta de ello, en el *Tratado*, más preocupado por encontrar una explicación psicológica de la conducta moral, lleva a cabo una explicación de lo que podríamos llamar la génesis de la obligación moral. El razonamiento humeano procede explicando, en primer lugar, la aparición del establecimiento de las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres (obligación *natural*) y, en segundo lugar, la atribución de una belleza o fealdad morales a la observancia o desobediencia de dichas reglas (obligación moral). Merece la pena seguir la argumentación pues, como ha señalado Wand, la propia explicación de Hume (sobre el origen de la obligación moral a partir de la natural) «es verdaderamente bastante complicada y la tendencia a simplificar su descripción ha desembocado en algunos errores acerca de ella»<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr., por ejemplo, BROAD, C. D., *o. c.*, p. 116; WAND, B., “Hume’s Account of Obligation”, p. 308; HAAKONSEN, Knud, “Hume’s obligations”, p. 7.

<sup>82</sup> Cfr. *THN*, p. 517.

<sup>83</sup> WAND, B., “Hume’s Account...”, p. 318.

a) La obligación *natural*

Hume considera que en una situación ideal —o mejor, idílica<sup>84</sup>—, que se caracterizara por la abundancia infinita de bienes externos, donde todos nuestros deseos pudieran ser satisfechos sin esfuerzo alguno, no existiría ningún tipo de obligación, ni hablaríamos de propiedad ni de derecho, pues ni siquiera podría tener lugar la virtud de la justicia. Pues, «¿qué propósito tendría hacer una partición de bienes allí donde cada individuo tiene más que de sobra? ¿Por qué hacer que surja la propiedad allí donde no puede haber daño alguno? ¿Por qué llamar a este objeto *mío*, si cuando alguien me lo quita sólo necesito estirar la mano para tomar posesión de otro objeto igualmente valioso? En una situación tal, al ser la justicia totalmente *inútil*, sólo cabría tomarla como una ceremonia sin sustancia, y nunca podría tener cabida en el catálogo de las virtudes»<sup>85</sup>.

Esta *inutilidad* de la justicia se manifestaría también en el caso de que, aunque los bienes no fueran ilimitados y las necesidades humanas fueran las que conocemos en el presente, los sentimientos de amistad y generosidad se hubieran ensanchado en el alma humana de manera que cada uno tuviera la misma preocupación por los intereses de los demás que por los suyos propios. «¿Por qué tendría yo que obligar a otro, mediante un contrato o una promesa, a dispensarme un buen oficio, cuando yo sé que está prontamente dispuesto, gracias a una fortísima inclinación, a buscar mi felicidad y a realizar por sí mismo el servicio deseado...? (...) ¿Para qué marcar límites entre el campo de mi vecino y el mío propio, cuando mi corazón no ha establecido ninguna separación entre sus intereses y los míos y participa de sus alegrías y tristezas con la misma intensidad que si fueran experimentadas por mí mismo?»<sup>86</sup>. En cualquiera de las dos posibilidades descritas<sup>87</sup>, sólo tendrían lugar determinadas *virtudes naturales* (las que surgen espontá-

---

<sup>84</sup> Cfr. *THN*, pp. 493-495; y también *EM*, §§ 145-146. Las descripciones de una feliz *edad dorada* recorren toda la literatura universal. Podríamos remontarnos hasta la situación antropológica precedente al pecado original. Una descripción de este tipo podemos encontrarla en CERVANTES, M. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, I, XI, Espasa Calpe, Madrid, 1960<sup>21</sup>, pp. 60-61.

<sup>85</sup> *EM*, § 145. La última cursiva es nuestra.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, §146.

<sup>87</sup> En el *Tratado*, aparecen ambas suposiciones, la *edad dorada* y el *estado de naturaleza* máximamente benevolente, directamente como una sola: «Por los ríos fluían el vino y la leche, las encinas destilaban miel y la naturaleza producía espontáneamente sus más delicados frutos. Pero éstas no eran las ventajas fundamentales de esa edad feliz. No solamente habían desaparecido de la naturaleza las tormentas y las tempestades, sino que también los pechos humanos desconocían estas tempestades aún más furiosas que causan ahora tanta conmoción y engendran tan gran confusión: entonces no se había oído hablar nunca de avaricia, crueldad, egoísmo. Los únicos movimientos a que estaba acostumbrada la mente humana eran los del afecto cordial, la compasión y la simpatía. Hasta la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* había desaparecido en esa feliz raza de mortales, arrastrando con la distinción las nociones mismas de propiedad y obligación, justicia e injusticia» (*THN*, p. 494). Sin embargo, más adelante lo plantea en una proposición disyuntiva: «es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo* que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres» (p. 495). En la *Investigación*, cada una de las dos situaciones por separado es suficiente para hacer superflua la justicia, aunque después (cfr. *EM*, § 150) presenta la ficción poética de la edad dorada con una descripción literalmente casi idéntica a la del primer texto del *Tratado* citado en esta nota.

neamente porque son inmediatamente agradables, tanto para nosotros mismos como para los demás<sup>88</sup>) y no tendría sentido la aparición de *virtudes artificiales* como la justicia, el honor, la fidelidad, la veracidad o la castidad (volveremos nuevamente sobre esta clasificación de las virtudes).

Pero no es esa la situación en que se encuentra la especie humana. Tampoco es la del *estado de naturaleza* del “*bellum omnium contra omnes*” que fingió Hobbes y, más antiguamente Cicerón, como estado previo a la constitución de la sociedad, en el que, a la extrema necesidad y escasez de bienes, se unía un egoísmo y barbarie salvajes que sólo podían conducir a una vida de desconfianza, miedo y violencia tales, que inclinan a poner en duda no sólo que «una tal condición de la naturaleza humana pudiera haber existido alguna vez», sino, además, que «si de hecho existió, lograra haber permanecido el tiempo suficiente como para merecer la apelación de *estado*»<sup>89</sup>. En cualquier caso, si tal fuera la condición humana, tampoco allí habría podido surgir la justicia (junto con las demás virtudes artificiales) ni, por tanto, la obligación moral. El establecimiento de unas reglas por convención no tendría lugar, pues a nadie se le ocurre esperar de los demás que las cumplan en aras del interés general. Es ésta una de las razones fundamentales por la que Hume descarta una y otra vez la concepción antropológica de Hobbes. Es más, en una sociedad de egoístas redomados sólo preocupados por satisfacer su interés, ni siquiera un hombre virtuoso que cayese en ella se encontraría en la obligación de seguir reglas de justicia, pues tal sujeción no sería de utilidad ni para su propia protección ni para la de los demás<sup>90</sup>. Lo mismo sucedería en una situación de extrema miseria y escasez. Sería una situación de “sálvese quien pueda” en la que a cada hombre le sería lícito usar todos los medios que le dicte su prudencia para sobrevivir, quedando suspendida toda regla de justicia<sup>91</sup>.

Tenemos pues que, tanto si nos imaginamos en una situación de extrema abundancia (o de perfecta moderación del corazón) como en una situación de extrema necesidad (o de una completa rapacidad y malicia), «al hacer entonces de la justicia algo totalmente *inútil*, estaréis destruyendo su esencia y poniendo un freno a su fuerza de obligación sobre la humanidad»<sup>92</sup>.

De manera que, el origen de la justicia y, con ella, de la propiedad, el derecho y la obligación «*se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las nece-*

---

<sup>88</sup> Algunos ejemplos de estas virtudes o capacidades naturales serían el humanitarismo, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la ternura, la magnanimidad o la amistad (cfr., por ejemplo, *EM*, § 188; *Ibíd.*, § 226; *THN*, p. 603). Para la delimitación más precisa del uso del término ‘virtud’ y, consiguientemente, ‘virtud natural’, puede verse *EM*, Apéndice 4, y *THN*, III, III *passim*.

<sup>89</sup> *EM*, § 151.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibíd.*, § 148.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibíd.*, § 147.

<sup>92</sup> *EM*, § 149.

sidades de éstos»<sup>93</sup>. Es decir, que debe su origen a una convención, que surge como remedio a los inconvenientes que se derivan de la coincidencia de dos hechos. Por un lado, “ciertas cualidades de la mente humana”<sup>94</sup>: éstas no son otras que un egoísmo y una generosidad *limitados* (tanto si el uno como la otra fueran ilimitados, no surgiría la justicia, como hemos visto). Por otro lado, la “situación de los objetos externos”, esto es, la facilidad de cambio de poseedor, unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres<sup>95</sup>. El egoísmo hace que nos preocupemos por nuestro propio interés, pero —y gracias a cierta benevolencia que también nace en nosotros de manera natural— no hasta el punto de que no seamos capaces de darnos cuenta, de *entender* que es conveniente (*necesario*) establecer ciertas reglas que redundarán en el interés de todos (y, por tanto, también en el propio). «La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas»<sup>96</sup>. Cada uno se da cuenta de que redundará en su propio provecho dejar a los otros gozar de la posesión de sus bienes puesto que los demás actuarán de la misma manera con uno. Y esto sin que medie ningún contrato ni promesa explícita entre ellos<sup>97</sup>. Porque, «cualquier cosa que es ventajosa para dos o más personas si todas hacen su parte, pero que pierde toda ventaja si sólo una la hace, no puede surgir de ningún otro principio. De otro modo, ninguna de ellas tendría motivo para participar en ese esquema de conducta»<sup>98</sup>.

Así pues, las necesidades naturales nos obligan a vivir en comunidad, a respetar unas reglas de justicia, al darnos cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad. La utilidad, pues, es el fundamento de tal *obligación*, que Hume denomina *natural* porque, aunque sea creada mediante un artificio, no es arbitraria, sino que surge de modo necesario, aunque convencionalmente<sup>99</sup>. Por ello insiste en que la justicia es una virtud artificial: las reglas de la justicia son establecidas por los hombres a causa de su *utilidad*, es decir, teniendo en cuenta las ventajas que se reconocen en ellas para satisfacer los intereses, tanto propios como ajenos. Aquí necesitamos aclarar un par de puntos.

---

<sup>93</sup> *THN*, p. 495. Cursiva del texto.

<sup>94</sup> En esta distinción de afectos, las resonancias shaftesburianas y hutchesonianas son evidentes.

<sup>95</sup> Cfr. *THN*, p. 494.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 490.

<sup>97</sup> «Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente» (*Ibíd.*). El mismo ejemplo en *EM*, § 257.

<sup>98</sup> *EM*, § 257. En este contexto se enmarca toda la literatura concerniente a los problemas de la cooperación humana referidos a la “racionalidad en contextos estratégicos”, y expresados en diversos dilemas (señaladamente el dilema del prisionero). Una buena presentación de este tipo de problemas puede verse en GUTIÉRREZ, G., *Ética y decisión racional*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 113-150. Cfr. también el artículo de HOLLIS, Martin y SUGDEN, Robert, “Rationality in action”. El ejemplo de Hume parece obviar los problemas que expresa dicho dilema (tanto cuando se ignora como cuando se conoce el número de veces que vamos a tomar decisiones en ese contexto), y la consiguiente posibilidad de la aparición del “go-rroón” o el “*free-rider*”, sobre la que habremos de volver más adelante.

<sup>99</sup> En el esquema que vimos (cfr. *supra*, pp. 245-6) serían acciones (2a).

Como vimos, la utilización de los términos ‘natural’ y ‘artificial’ puede confundir con facilidad, pese a las explicaciones que proporciona el propio Hume para resolver la confusión aludiendo a diversos sentidos de ‘natural’<sup>100</sup>. Recordemos que, cuando afirma que la justicia es una *virtud artificial*, lo hace por contraposición a las *virtudes naturales* que serían así concebidas porque tienen lugar sin necesidad de que hagan acto de presencia los deberes u obligaciones morales, es decir, basadas meramente en los sentimientos naturales que se dan en la naturaleza humana. Pero, desde el punto de vista de lo que es “natural” (o mejor, *común*) para la especie humana —inseparable de ella—, la justicia podría ser entendida como una virtud natural, pues su invención por parte de los hombres, al hacerse *necesaria* para el desarrollo de sus vidas, constituye una suerte de *obligación*, que Hume denomina, por tanto, *natural*. Dicha obligación natural que establece las reglas de justicia ha sido posible gracias a la comprensión, por parte de cada uno, de su utilidad y ventaja. «Fue, por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de justicia»<sup>101</sup>. Pero esto no habría sido posible tanto si los hombres fueran esencialmente egoístas (no se respetaría ningún tipo de regla) como si fueran esencialmente benevolentes (las reglas no serían necesarias).

Puede no parecer muy convincente el alegato que hace Hume en contra de la posibilidad de la aparición de leyes de justicia (la obligación natural) en un estado de naturaleza hobbessiano. En la propia descripción de Hume, no quedaría claro por qué no iba a ser ello posible. Cuando él afirme<sup>102</sup> que el motivo originario del establecimiento de la justicia es el interés por uno mismo, mientras que la fuente de la aprobación *moral* que acompaña a esa virtud es la simpatía por el interés público, parece sugerir que los sentimientos de benevolencia o humanitarismo, el sentido humanitario o de camaradería (la simpatía), sólo son necesarios para la aparición de la obligación *moral*, pero no de la obligación *natural*. Hume entiende que un acto de justicia es *originalmente* un acto interesado. Pero sólo tiene sentido en una sociedad pequeña, donde el agente puede discernir

---

<sup>100</sup> Cfr. *THN*, p. 474-5. Señala Hume varios sentidos atendiendo a sus opuestos: “natural” como opuesto a milagros (a “sobrenatural”, digamos), como opuesto a “poco común”, como opuesto a “artificial”, e incluso como opuesto a “civil”, y también a “moral”. A partir de estos sentidos, critica a quienes afirman el carácter *natural* de la virtud y *no natural* del vicio, pero porque su concepto de “natural” ya es otro. En una (reveladora) carta a Hutcheson dirá: «I cannot agree to your sense of ‘natural’. ‘Tis founded on final causes, which is a consideration that appears to me pretty uncertain and unphilosophical. For, pray, what is the end of man? Is he created for happiness, or for virtue? for this life, or for the next? for himself, or for his Maker? Your definition of natural depends on solving these questions, which are endless and quite wide of my purpose. I have never called justice unnatural, but only artificial. *Atque ipsa utilitas, justis prope mater et aequi*, says one of the best moralists of antiquity. Grotius and Puffendorf, to be consistent, must assert the same.» (Carta de 17-9-1739, en *The Letters of David Hume*, I, p. 33. La cita latina es de Horacio). El concepto de “natural” en Hume ya está despojado de las consideraciones teleológicas presentes aún en Hutcheson. Que la justicia sea una virtud artificial, no quiere decir que sea *innatural* (en el sentido que podrían darle Shaftesbury o Hutcheson). La cuestión hay que verla desde el punto de vista de los motivos (“causas *eficientes*”), no de las causas finales. Y el motivo para los actos de justicia (su *utilidad*) es artificial: se *adquiere* por medio de unas reglas cuyo origen es, por supuesto, “natural”.

<sup>101</sup> *THN*, p. 496.

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 499-500.

nir sus ventajas. Cuando la sociedad crece se pierde de vista la ventaja de la realización (propia) de un acto de justicia y la desventaja de un acto (propio) de injusticia<sup>103</sup> (aunque sí se vea cuando le afecta a uno o lo ve en otros). Aquí ya no habría motivos para cumplir las reglas de justicia. Bien, en ese caso, para explicar por qué los individuos, a pesar de todo, las cumplen, ya no bastaría con la obligación natural, sino que habría que dar paso a la obligación moral (cuya existencia todavía hemos de explicar). Pero en una sociedad pequeña, ¿por qué, con el planteamiento de Hobbes, no sería posible lo primero, esto es, la obligación *natural*? Cuando para la existencia de ésta, Hume aduce también la necesidad de cierto grado de benevolencia, parece estar pensando ya en lo que va a denominar obligación *moral*.

La argumentación de Hume acerca de la obligación como un proceso de aparición en dos fases, hace su comprensión demasiado oscura (o demasiado reveladora)<sup>104</sup>. La obligación natural consiste en el *establecimiento* de unas leyes, pero *no* en su *cumplimiento*. Parece como si Hume pensara que estamos naturalmente dispuestos a que se establezcan (para protegernos), pero no estamos *naturalmente* dispuestos a cumplirlas. Pero podríamos interpretar que los hombres no establecerían unas reglas de justicia para protegerse si no pudieran esperar razonablemente que todos, o casi todos, van a procurar cumplirlas. ¿Van a tener la tendencia a hacerlo porque saben que van a quedar bajo una obligación *moral*, que proporcione a todos una nueva motivación? ¿Es necesaria ya esa previsión o anticipación? ¿No es posible que ese desarrollo tuviera lugar por puro interés propio? Si así fuera, entonces, en el relato de Hobbes también cabría la aparición de la obligación natural, y por tanto, el establecimiento de unas leyes de justicia. En cualquier caso, parece que Hume quiso eludir este atolladero en la *Investigación* evitando la alusión a un proceso temporal de aparición de los dos tipos de obligación<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Cfr. *Ibíd.* Sería lo que se ha denominado el dilema del samaritano (cfr. PARFIT, D., *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, p. 11).

<sup>104</sup> Como ha argumentado WAND, «la obligación moral no tiene una función distintivamente moral. Entra en juego sólo porque los hombres no ven con suficiente perspicacia las consecuencias de sus acciones injustas en una sociedad relativamente grande. En una sociedad pequeña, la obligación moral como motivo que impulse a la acción es enteramente innecesaria. Su necesidad sólo surge cuando la utilidad de una acción justa ya no se ve. Teóricamente, cualquier persona que sea suficientemente racional o calculadora podría ver las consecuencias de su planeada injusticia y por ello desistir. Es sólo porque, como una cuestión de hecho, muy pocos de nosotros somos tan racionales, por lo que Hume considera la apelación a la obligación moral como un motivo justo para la acción» (“Hume’s Account...”, pp. 325-6). En otras palabras, entre la obligación natural y la moral no hay una diferencia esencial, sino *de grado*.

<sup>105</sup> Probablemente subyace aquí otro problema. En el *Tratado*, la simpatía no era una pasión; pasiones son la benevolencia y el egoísmo. Cuando en la *Investigación* Hume sustituye la simpatía por la benevolencia, en el fondo, parece estar teniendo problemas análogos a los de Hutcheson para articular el *moral sense* con la benevolencia.

b) La obligación *moral*

La aparición de obligaciones morales es pues, para Hume, consecuencia de una convención (invención o artificio) previa de los hombres, que define como una obligación *natural*, cuya conveniencia es una *necesidad* (por eso lo denomina *obligación*), y cuyo *establecimiento* no tiene carácter moral (no se lleva a cabo porque se trate de un deber, sino por interés propio). Entonces, ¿en qué consiste exactamente la obligación propiamente moral? Retomemos su argumentación.

«Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad*, *derecho* y *obligación* [moral]. Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras. (...) La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia. (...) *Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral está basado en la naturaleza de nuestras pasiones*, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo»<sup>106</sup>. Así pues, las reglas de justicia se establecen mediante una suerte de “artificio natural”. *Artificio* porque surge de la convención humana; y *natural* porque tal establecimiento se ha revelado necesario (sería la “obligación natural” que señalamos para las acciones (2a), en el esquema de Wand). A partir de aquí, su cumplimiento sólo tiene sentido a causa de una obligación *moral*, la cual será, pues, artificial. Por eso afirma que «nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes [la justicia y sus partes] que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres»<sup>107</sup>. Pero, ¿cómo pueden ser tenidos por morales los requerimientos de la así llamada obligación moral? Como vimos, tiene que haber una pasión o motivo natural, también para realizar acciones de esta clase, esto es, de naturaleza moral<sup>108</sup>. Tal motivo no es otro que la simpatía

---

<sup>106</sup> THN, pp. 490-491. Las cursivas de la última frase son nuestras. Hume insistirá en que no hay propiedad privada previamente a la constitución de unas reglas de justicia, y no al revés. No puede ser que primero existiera la propiedad privada y después las obligaciones de justicia. En esta línea se entiende su rechazo a la definición clásica de justicia como la “constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo (lo que le es debido)” (cfr. THN, p. 526).

<sup>107</sup> THN, p. 477.

<sup>108</sup> Recordemos, una vez más, que *si no tenemos un motivo natural para realizar una acción entonces no tenemos ninguna obligación de realizarla*. Ahora bien, dice Hume, ¿por qué vamos a realizar acciones como guardar promesas o pagar nuestras deudas? No hay un motivo natural (esto es, no sentimos, de manera natural, que tenga interés hacerlo), luego no habría obligación moral de mantener promesas o pagar deudas. Sin embargo, Hume va a sostener que la hay: introduciendo otros motivos para mover a la acción, que surgen artificialmente de invenciones y convenciones humanas, que tienen su origen en ciertas necesidades de la naturaleza humana. Esos motivos (para guardar promesas o pagar deudas) surgen *artificialmente*, pero nos obligan *moralmente*.

que despierta en nosotros el interés público («*el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud*»<sup>109</sup>).

Es decir, unimos la idea de virtud a la justicia (al cumplimiento de unos deberes establecidos mediante convención) y la de vicio a la injusticia (a su incumplimiento), porque poseemos un afecto de simpatía<sup>110</sup> hacia los demás. La utilidad general agrada y por ello, surge *naturalmente* en nosotros la aprobación moral de las acciones que contribuyen no sólo al interés privado, sino también al público: «La utilidad agrada y reclama nuestra aprobación. Es éste un asunto de hecho, confirmado por la observación diaria. Pero *útil*, ¿para qué? Sin duda, para el interés de alguien. Para el interés ¿de quién? No sólo para el nuestro, pues con frecuencia nuestra aprobación va más allá. Tiene que ser, por tanto, el interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos. Y podemos concluir que esas personas que son servidas no nos resultan totalmente indiferentes, aunque estén muy alejadas de nosotros. Desarrollando este principio descubrimos una gran fuente de distinciones morales»<sup>111</sup>. (Tendremos que ocuparnos del sentido y la importancia que tiene ese “interés público”).

Veamos cómo se resume en el *Tratado* ese doble momento en la aparición del fenómeno de la obligación:

«En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas»<sup>112</sup>.

Esto no excluye que, además, este sentimiento de aprobación moral de lo que es útil para el bien general se vea «también aumentado por un nuevo *artificio*, ya que las

---

<sup>109</sup> *THN*, pp. 499-500.

<sup>110</sup> Como dijimos, en el *Tratado* funda este sentimiento en un principio asociativo por el que, el afecto que sentimos por nosotros mismos, se comunica a nuestros seres más cercanos en primer lugar y a continuación al resto de la humanidad. En la *Investigación*, en cambio, abandona esa explicación (cercana a la teoría de la ‘traslación’ de Tucker, cfr. *infra*, nota 180) para basar la tendencia al cumplimiento de los deberes morales en un sentimiento humanitario o de camaradería, que sería como una benevolencia originaria —no derivada como de un instinto sospechosamente egoísta— en el ser humano.

<sup>111</sup> *EM*, § 177.

<sup>112</sup> *THN*, p. 533. El sentimiento de aprobación moral hacia la acción justa, adquirido *artificialmente*, ahora “se sigue *naturalmente*”, y el motivo para la acción justa, ¿es natural o moral? Para esta cuestión, ver el siguiente epígrafe.

enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena»<sup>113</sup>. En cualquier caso, «la *obligación moral* está en proporción con la *utilidad*»<sup>114</sup>: la aprobación moral, también respecto de las acciones relativas a las virtudes artificiales como la justicia, surge de la utilidad que se descubre en ellas.

Por lo tanto, en un primer momento, la utilidad (propia y ajena, pero aquí el protagonismo corresponde al interés propio) produce el establecimiento de las reglas de justicia y, una vez establecidas, puesto que el cumplimiento de las mismas contribuye a la felicidad del género humano, de la humanidad en su conjunto —aunque no ocurra así con *cada* acto de justicia—, despierta en nosotros un sentimiento natural de benevolencia que nos hace valorar moralmente dicha observancia. Pero como el egoísmo no deja de formar parte de nuestras afecciones, parece conveniente un nuevo artificio por el que seamos educados en “el sentido del honor y del deber”.

## 2.2. Problemas con la motivación

Así pues, con esta explicación Hume habría dado cuenta de la aprobación moral que acompaña a los actos de las virtudes artificiales (respetar las reglas de justicia, cumplir las promesas, pagar deudas, guardar la castidad) cuyos actos aislados no parecen tener utilidad (lo que es útil es la regla misma). Por eso, antes de desarrollar su argumentación al respecto, afirmaba, «si se me preguntara, por consiguiente, si el sentimiento de la virtud es algo natural o artificial, creo que me sería imposible dar en este momento una respuesta precisa a esta pregunta. Es posible que más adelante veamos que nuestro sentimiento de algunas virtudes es artificial, mientras que el de otras es natural»<sup>115</sup>. Recordemos que, en este relato de la aparición de la obligación moral, Hume está preocupado con la obligación para realizar actos relativos a las virtudes artificiales, y por tanto, no utiliza el término “moral” para referirlo a una *obligación* que estuviera dirigida a las virtudes naturales. Éstas ya tendrían un motivo natural para su realización y, por consiguiente, no ofrecerían dificultad explicativa. Ahora bien, ¿ha encontrado Hume verdaderamente un motivo que explique los actos de justicia y nuestra aprobación

---

<sup>113</sup> *Ibid.* Pero ello no debe llevarnos a confundir este deber u obligación con el deseo de “respetabilidad”. La obligación o deber moral, aunque sea formada o fortalecida por el condicionamiento social, requiere, como toda evaluación moral en Hume, mirar la situación desde un punto de vista objetivo e imparcial (cfr. HAAKONSEN, Knud, “Hume’s obligations”, p. 9; WAND, B., “Hume’s Account of Obligation”, pp. 324-5). Puede verse a Hume como un anticipo de la teoría smithiana del “espectador imparcial”; sin embargo, Hope entiende que no es lo mismo publicidad del sentimiento moral (acuerdo de juicio entre muchos) e imparcialidad. Hume interpreta la imparcialidad como desinterés. Pero una actitud desinteresada no garantizaría la falta de parcialidad (cfr. HOPE, V. M., *o. c.*, pp. 60-1).

<sup>114</sup> *EM*, § 165.

<sup>115</sup> *THN*, p. 475.

hacia ellos? Es interesante detenernos en la hipótesis que propone Haakonssen para responder a esta pregunta<sup>116</sup>.

Hume, refiriéndose a las virtudes naturales afirmaba que no podía haber una obligación moral (natural) hacia ellas, a menos que existiera un motivo natural para realizar esas acciones. Si no lo hubiera, dicha acción «puede omitirse sin que ello pruebe ningún defecto e imperfección en la mente y el carácter y, por consiguiente, sin que implique vicio»<sup>117</sup>. Ahora bien, dice Hume, «cuando un motivo o principio de virtud es común a la naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber»<sup>118</sup>. Entonces, se pregunta Haakonssen, si uno actúa *injustamente*, ¿cuál es el defecto o imperfección de su mente? ¿De qué motivo está careciendo, por cuya ausencia ha de odiarse a sí mismo? No puede ser la simpatía, porque ésta —recordemos— no es una fuerza motivadora, no es una pasión, sino un principio de comunicación. La respuesta debería ser que *no hay motivo*, y entonces Hume habría fracasado en su intento de proporcionar una explicación de la transición entre la motivación interesada para la acción justa (el interés propio) y la obligación *moral* hacia tal conducta. ¿Qué estaría entonces proponiendo Hume?<sup>119</sup> Que consideramos la justicia como una virtud porque suponemos (dada nuestra tendencia natural a ver la conducta como expresión de motivos) que hay “un primer motivo virtuoso” para la justicia (esto es, un motivo natural), que aprobaríamos (por simpatía con su tendencia beneficiosa para el interés público) y por cuya carencia nos odiaríamos a nosotros mismos. Dicho motivo *sería* “la volición de una obligación”. Pero, en realidad, *no* hay tal motivo. Nosotros *imaginamos* su existencia y *nos odiamos* por carecer de él, siendo *esto último* (motivos de interés propio, en definitiva) el verdadero motivo que nos empuja a actuar justamente (imaginando quizá que podremos llegar a adquirir el motivo adecuado). En otras palabras, «ciertas acciones ejecutadas por un motivo moralmente *neutral* (interés propio) tienen en conjunto tan buenas consecuencias, y parecen tan claramente “dirigidas” hacia esas consecuencias, que los hombres, de modo natural, vienen a imaginar que hay un motivo específico para las acciones que se dirigen hacia esas consecuencias.

---

<sup>116</sup> Cfr. HAAKONSSSEN, Knud, “Hume’s obligations”, pp. 11-14. Haakonssen ha desarrollado también esta hipótesis explicativa en *The Science of a Legislator (The Natural Jurisprudence of Hume and Adam Smith)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 30-35. David GAUTHIER (cfr. “Artificial Virtues and the Sensible Knave”, en *Hume Studies* 18 (1992), pp. 401-427) ha rechazado esta interpretación para el *Tratado*, pero sugiere que el pasaje del “*sensible knave*” (“truhán avisado” o “gorrón”) de la *Investigación* (cfr. *EM*, § 232) hace necesaria una explicación similar. Por su parte, DARWALL (cfr. “Motives and Obligation in Hume’s Ethics”, pp. 439-40) ha criticado ambas posiciones.

<sup>117</sup> *THN*, p. 518.

<sup>118</sup> *THN*, p. 479. Cfr. nota 79. Ver la definición de obligación moral de Hutcheson en p. 208.

<sup>119</sup> El pasaje fundamental para la argumentación de Haakonssen es éste: «Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden o vencerse o eludirse. Por ejemplo: no es usual suponer que la expresión de una resolución confiera ya obligatoriedad, ni podemos concebir fácilmente cómo es posible que la utilización de una cierta fórmula verbal cambie en algo las cosas. Por tanto, nos imaginamos [*feign*] que existe un nuevo acto mental, al que denominamos *volición* de una obligación, y nos figuramos que la moralidad depende de ello» (*THN*, p. 523)

Ellos, de modo natural, vienen a aprobar este motivo inexistente y a odiarse a sí mismos por no tenerlo (y este odio de sí es la fórmula mágica, porque constituye el verdadero motivo moral para practicar la justicia y cumplir las promesas, a saber, nuestro sentido del deber)»<sup>120</sup>.

Por otro lado, la propuesta de Darwall es verdaderamente audaz. En un artículo interesante y muy bien construido, sugiere la posibilidad de interpretar que Hume estaría «sosteniendo que las personas justas consideran las reglas *internamente*, en tanto que agentes»<sup>121</sup>, es decir, en una línea que prepararía el camino hacia la kantiana autonomía de la voluntad. Hume, opina Darwall, ha podido sostener tres tipos de obligación: la “natural”, la “moral”, y la que Darwall denomina “*rule-obligation*” o “*norm-obligation*”, las dos primeras concernidas con el *deseo de un bien* (propio, la primera; de todos, la segunda), pero la tercera —separándose así de Hutcheson y del tradicional concepto de la voluntad—, concernida con las reglas mismas de justicia. Y éste sería el único caso en que Hume admite la posibilidad de que las personas estén racionalmente motivadas por su aceptación de las reglas de justicia, no siendo esta motivación en sí misma una especie de algún deseo del *bien*, ya sea para ellos mismos o general<sup>122</sup>. Uno de los apoyos fundamentales para esta defensa lo proporcionaría el pasaje del truhán avisado (“*the sensible knave*”) <sup>123</sup>. Porque en la *Investigación* Hume sí habría reconocido el problema del “*free rider*”. Así, mientras en el *Tratado* Hume parece creer que el propio interés dictamina invariablemente justicia (aunque un sujeto particular pudiera no advertirlo), en la época de la *Investigación*, ha abandonado aparentemente esta posición, viniendo a pensar que, en una sociedad muy numerosa, la injusticia ocasional puede ser *realmente* ventajosa: acaso no pueda demostrarse que «la honestidad es la mejor política» en todos los casos.

---

<sup>120</sup> HAAKONSSSEN, K., “Hume’s obligations”, p. 13. La propuesta interpretativa de Haakonssen, no deja de tener un aire que recuerda a la “mano invisible” smithiana, si bien con otro “método de trabajo”. Refiriéndose a la posición de Hume sobre el cumplimiento incondicionado de las reglas de justicia, aun cuando éstas han perdido su utilidad directa (la castidad de las mujeres pasada la edad fértil, la obediencia a un gobierno que ya no sirve a nuestros intereses), Haakonssen concluye: «an *unintended*, but useful result is created by thwarting motives which *intended* useful results» (p. 17).

<sup>121</sup> Cfr. DARWALL, Stephen L., “Motive and Obligation in Hume’s Ethics”, p. 436.

<sup>122</sup> Así como para Hutcheson no había virtudes por relación a los *actos* (todos los motivos virtuosos son “afecciones benevolentes” —deseos del bien de los demás— y cualquier motivo racional es un deseo de algún bien, para uno o los demás), la justicia humeana, sin embargo, no apuntaría a ningún estado o condición para el que la acción se considere como instrumental, sino a la acción misma (o a la autoría de la acción). La independencia y, por ende, posible conflictividad, entre la justicia y la benevolencia ya había sido advertida por Butler, en su *Dissertation of the Nature of Virtue* (cfr. nota 29, Cap. V).

<sup>123</sup> «Un truhán avisado podrá pensar, en particulares ocasiones, que un acto de iniquidad o de infidelidad significará un incremento considerable de su fortuna, sin producir por ello una brecha considerable en la unión y confederación social. Que *la honestidad es la mejor política* puede que sea una regla general, pero es susceptible de muchas excepciones; y tal vez pueda pensarse que quien se conduce más sabiamente es el que observa la regla general y se aprovecha de todas las excepciones» (*EM*, § 232). Es cierto que en el *Tratado* se plantea el problema, pero, o bien se resolvería por apelaciones al interés que tenemos por nuestra reputación (cfr. *THN*, 501), o bien por medio de la acción de magistrados y gobernantes (cfr. *Ibid.*, 535-7), es decir, *more hobbesiano*.

Para contrarrestar la inestabilidad propia de quien pudiera elegir como línea de conducta respetar las reglas en términos generales y violarlas en las ocasiones puntuales en que se desprendiera una ventaja clara, sólo quedaría apelar a *intereses morales*. Si alguien espera una refutación de la política del *free rider*, «debo confesar», dice Hume «que será un poco difícil encontrar alguna que le parezca satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra tales máximas perniciosas (...), habrá perdido, ciertamente, un motivo considerable para seguir la virtud; y podemos esperar que sus prácticas se correspondan a su especulación»<sup>124</sup>. Sólo otro tipo de motivación podría contrarrestar ese planteamiento: la que poseen «todas las naturalezas sutiles, [para quienes] la antipatía hacia la trapacería y el oportunismo es demasiado fuerte como para ser compensada por proyecto alguno de ganancia o de beneficio pecuniario. Una íntima paz de la mente, conciencia de integridad, un examen de nuestra propia conducta con resultados satisfactorios: éstas son las circunstancias que se requieren para la felicidad, y serán celebradas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta la importancia que ellas tienen»<sup>125</sup>. Si la persona justa actúa, concluye Darwall, no simplemente a partir de los deseos hacia el bien, sino también por reglas de justicia, esto implica entender la obligación como operando *internamente*, desde el punto de vista del razonamiento práctico del agente (frente a la tendencia de los primeros debates modernos acerca de la obligación que, dada su concepción acerca de la naturaleza de la voluntad, sólo podían ver la obligación como una especie de deseo de unirse al bien)<sup>126</sup>.

Ciertamente, al comenzar la Parte II de la Sección 9 de la *Investigación*, Hume empieza planteándose el problema de la obligación, hasta en su literalidad, en términos shaftesburianos: «Habiendo explicado la *aprobación* moral que acompaña al mérito o virtud, sólo nos queda considerar brevemente nuestra interesada *obligación* hacia ella, e investigar si todo hombre que tenga algún interés en su propia felicidad y bienestar, no encontrará el mejor camino para ello en la práctica de todos los deberes morales»<sup>127</sup>. Es decir, el propósito sería justificar la obligación hacia la virtud en términos de interés propio. Y, de hecho, un poco más adelante, llega a afirmar que la benevolencia o senti-

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, § 233. Cumberland tiene un pasaje similar del “truhán avisado” (cfr. TLN, V, XXXVI, p. 249), pero va a confiar en que las consecuencias naturales internas, incluso fisiológicas, constituyan una motivación para corregir su conducta. Respondiendo a quienes objetaran que los castigos del vicio parecen inciertos y las recompensas de la virtud no parecen suficientemente claras, Cumberland sostiene que aunque *alguna* acción malvada pueda escapar a *algún* tipo de castigo, los crímenes no quedan nunca completamente sin castigo. La ansiedad en el alma, la tortura de los remordimientos de conciencia, hacen que “el hombre perverso beba de su propio veneno”.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Cfr. DARWALL, Stephen, o. c., pp.440-1. Darwall reconoce que algunos de estos autores, como Pufendorf, resistieron los intentos de reducir la obligación al deseo del bien y aversión al mal, pero entendieron la obligación *externamente*, derivándola de los dictados de una voluntad cuya autoridad fuera reconocida por el agente por ser superior a él (una voluntad que le sometiera legítimamente). Una síntesis de sugerencias como las de Pufendorf (diversa teoría de la voluntad) y de Hume (posibilidad de una obligación racional hacia normas) será, según Darwall, la voluntad autónoma auto-legisladora de Kant.

<sup>127</sup> *EM*, § 228. Cfr. *Char.* I, 280, en nota 113 del capítulo IV.

do humanitario, es la mejor base para el egoísmo<sup>128</sup>; es decir, que ser virtuoso “trae cuenta”. Pero el problema del truhán (“parásito social”, “gorrón”, “*free rider*” o como queramos llamarlo) se le muestra como insoluble desde ese punto de vista. De todas formas, las conclusiones que Darwall extrae de este hecho se nos antojan un tanto forzadas, y las apelaciones humeanas en favor del sentido del deber y la moralidad nos parecen más atribuibles al sentido común y la experiencia cotidiana, que a un convencimiento acerca de una normatividad específicamente moral. En lo que sí se encuentra una indiscutible semejanza con Kant es en la apelación a criterios *internos* (inmanentes) de obligación que impliquen alguna suerte de autonomía moral<sup>129</sup>.

Más bien parece que el problema con que se enfrenta Hume es básicamente el mismo que aquejaba a Hutcheson, esto es, la restricción de la motivación a afecciones sensibles. De este modo, como señalaba Wand, “la obligación moral no tiene una función distintivamente moral”, es decir, no sería sino una obligación natural sofisticada (o, por utilizar la terminología del propio Hume, “artificial”). La moralidad quiere ser reducida a la pura naturalidad.

### 3. EL “*IS- OUGHT PASSAGE*”: ¿EXISTE VERDADERAMENTE UNA OBLIGACIÓN MORAL?

Podría parecer una frivolidad realizar un estudio sobre la obligación moral en Hume sin hacer mención del famoso “*is-ought passage*”. Sin embargo, pensamos que es una tarea perfectamente posible. No obstante, aunque no lo consideremos imprescindible para tematizar suficientemente el concepto humeano de obligación, traerlo a colación al hilo de las reflexiones precedentes, va a mostrarse revelador.

Recordemos que se conoce como “*is-ought passage*”<sup>130</sup> el párrafo en que Hume se plantea cómo es posible que, en todos los sistemas de moralidad, se deduzcan proposiciones que contienen ‘*debe*’ a partir de otras que contienen ‘*es*’. La interpretación estándar ha considerado —sobre todo desde Moore— que Hume estaría denunciando la “falacia naturalista”, consistente en derivar juicios morales a partir de juicios factuales. El contexto de tal interpretación fue, fundamentalmente, el debate entre naturalistas y no naturalistas. Ahora bien, si nos atenemos a la interpretación estándar, Hume estaría proporcionando munición al bando equivocado, pues estando él embarcado en el proyecto

---

<sup>128</sup> Cfr. *EM*, § 230.

<sup>129</sup> Pero si Hume lo hace apelando a una motivación *natural* (“razones internas”), Kant, como es sabido, apelará a una motivación *racional* (“razones externas”). Cfr. *supra*, nota 6 del Cap. II.

<sup>130</sup> La literatura exegética sobre este pasaje es muy abundante. Como botón de muestra puede verse la recopilación de HUDSON, W. D. (ed.), *The 'is-ought' question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, Macmillan, London, 1969, especialmente los artículos de A. MacIntyre, G. Hunter, R. F. Atkinson, A. Flewy W. D. Hudson.

de una filosofía moral naturalista<sup>131</sup>, decretaría al mismo tiempo la imposibilidad de tal ética. Pero es que además, como hemos visto, Hume deriva explícitamente el deber, la obligación moral (de modo señalado para el caso de la justicia o del cumplimiento de promesas, esto es, las virtudes artificiales), a partir de ciertas necesidades de la naturaleza humana, es decir, a partir de un estado de cosas fáctico.

Acaso una mirada más atenta sobre el pasaje nos permita una interpretación más consistente de la propuesta humeana. Recordemos, siguiendo la sugerencia de Capaldi<sup>132</sup>, el párrafo *completo*:

«No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes [*vulgar*] de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón»<sup>133</sup>

Lo primero que no podemos perder de vista es el lugar en el que aparece el texto dentro del *Tratado*: cierra la sección “Las distinciones morales no se derivan de la razón” (Libro III, Parte I, Sección I), e inmediatamente a continuación se inicia la sección II (“Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral [*moral sense*]”). En este sentido, Broiles<sup>134</sup> parece tener toda la razón al señalar que la advertencia de Hume no guarda ninguna relación con la imposibilidad para deducir conclusiones morales a partir de premisas factuales, ni menos aún con la controversia entre naturalismo y no naturalismo (al menos tal y como ésta se ha desarrollado en las últimas décadas), sino que, a pesar de que algunos sostengan que tal pasaje puede ser interpretado por sí mismo,

---

<sup>131</sup> Una presentación sintética de esta cuestión puede verse en GUTIÉRREZ, G., “El naturalismo como teoría ética: el modelo de Hume”, en *Aporía*, 33/36 (1987), vol. IX, pp. 5-36.

<sup>132</sup> Cfr. CAPALDI, N., “Hume’s Rejection of ‘Ought’ as a Moral Category”, en *Journal of Philosophy*, LXIII (1966), p. 135. Capaldi atribuye los errores interpretativos a una consideración del texto en forma incompleta.

<sup>133</sup> *THN*, 469-470.

<sup>134</sup> Cfr. *o. c.*, pp. 85ss.

con independencia de su contexto, es precisamente a la luz de éste cuando adquiere su significado más lógico y consistente con los propósitos del propio Hume.

De este modo, en el “*is-ought passage*” Hume no estaría afirmando nada que no estuviera ya diciendo en dichas secciones, a saber, que la razón es, por sí sola, incapaz de movernos a actuar y de ser la base última de nuestras evaluaciones morales. La razón nos da a conocer verdades, pero esas verdades nos dejan indiferentes. Así, el pasaje habría de verse en este contexto de crítica a las posiciones “racionalistas”. La cualidad moral no es «percibida por la razón», que se ocupa de «otras [relaciones] totalmente diferentes», de «relaciones de objetos». De verdades no pueden derivarse obligaciones morales, ya que no nos proporcionan el motivo para actuar <sup>135</sup>.

No obstante, es posible ir todavía más lejos en la interpretación del pasaje. Cabe interpretar que Hume no se está enfrentando meramente a una posición moral concreta (la “racionalista”), sino que está proponiendo el abandono de la concepción tradicional de lo que es la ética misma, en consonancia con su proyecto newtoniano de considerar ésta como una ciencia natural más. En otras palabras, lo que Hume estaría negando en el “*is-ought passage*” es *que existan objetos morales independientes de la percepción humana*, es decir, que la ética tenga un estatuto propio. Precisamente, en el párrafo inmediatamente anterior —siguiendo los postulados de la “filosofía moderna”— ha negado que existan objetos en general con independencia de nuestras percepciones, «y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas»<sup>136</sup>. Las percepciones son dependientes de la mente, y puesto que todas las percepciones están en la mente, no hay nada excepcional en el hecho de que las percepciones *morales* estén en la mente. No podemos inferir “realidades” (en este caso morales) a partir de las percepciones. Eso sería propio de “los sistemas vulgares de moralidad”<sup>137</sup>. Una buena prueba a favor de esta interpretación la constituye una carta dirigida a Hutcheson, en la que inserta precisamente el texto

---

<sup>135</sup> Broiles sugiere el siguiente texto de la *Investigación* —en el que Hume resume la posición “sentimentalista” frente a la “racionalista”— como clave para entender el pasaje: «La meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra. Pero, ¿hemos de esperar que esto se produzca mediante inferencias y conclusiones del entendimiento, las cuales no tienen de por sí influencia en nuestras disposiciones afectivas ni ponen en movimiento los poderes activos de los hombres? *Descubren verdades; pero cuando las verdades que descubren son indiferentes y no engendran ni deseo ni aversión, no pueden tener influencia en la conducta.* Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es gentil, lo que es noble, lo que es generoso, se apodera de nuestro corazón y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. *Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero produce en nosotros, únicamente, el frío asentimiento de nuestro entendimiento; y la satisfacción de una curiosidad especulativa pone fin a nuestras indagaciones*» (EM, § 136. Cursiva de Broiles).

<sup>136</sup> THN, p. 469.

<sup>137</sup> Seguimos aquí a Capaldi, quien interpreta que, en la expresión “*all the vulgar systems of morality*”, Hume está incluyendo a todos aquellos que mantienen la creencia vulgar en la existencia de objetos independientes de la percepción humana (cfr. CAPALDI, N., o. c., p. 131).

del *Tratado* que precede al “*is-ought passage*”<sup>138</sup>, y le hace ver que, si la moralidad está determinada por el sentimiento —como sostienen ambos—, entonces hay que considerar —en contra del punto de vista *popular* (vulgar)—, que atañe sólo a la naturaleza humana<sup>139</sup>. Para Hume, en última instancia, «los juicios morales, en orden a distinguir el bien y el mal, tienen su fuente, no en la eterna naturaleza de alguna realidad independiente, sino solamente en la particular factura y constitución de la especie humana»<sup>140</sup>.

De este modo, en Hume no habría una concepción del deber (*ought*) distintivamente moral, y sus descripciones sobre la obligación serían algo bien diferente. Si decir de alguien que ‘debe’ (*ought*) fuera equivalente a ‘está obligado’ (*is obliged*), tendríamos que mostrar que ‘está obligado’ es un estado de cosas *que no puede ser descrito como algo meramente fáctico*, con el fin de hacer los juicios o conceptos morales independientes de los hechos. Si esto no puede hacerse, entonces la distinción entre ‘*is*’ y ‘*ought*’ se vuelve inútil. Pero para Hume «estar obligado es un estado de cosas donde estamos realmente motivados para realizar un acto. Estar bajo una obligación no es estar en una situación en la que debiéramos (*ought*) hacer algo, sino donde estamos obligados o realmente motivados para realizar algo. Tener un motivo es presumiblemente un estado de la mente susceptible de análisis factual»<sup>141</sup>. Esto sería, pues, lo que Hume lleva a cabo: rechazar el deber como una categoría moral y analizar la obligación como un fenómeno natural perfectamente analizable como *hecho de la naturaleza* según el método de las ciencias experimentales.

Siendo esto así, concluye Capaldi, «el rechazo, por parte de Hume, de ‘*ought*’ como una especial categoría moral es mucho más revolucionario que su rechazo del concepto tradicional de necesidad causal (...) Permanece como un no contestado desafío a la entera tradición de la ética normativa»; así que «uno no puede continuar coreando la cantinela “*debe* no es deducible de *es*” porque esto presupone la cosa misma que ha de ser probada, y es precisamente la cosa misma que Hume rechaza, esto es, la existencia de entidades peculiarmente normativas. En lugar de una concepción normativa, Hume sostiene la perspectiva de que la ética es una ciencia empírica. Si la ética es una

---

<sup>138</sup> Concretamente éste: «Cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, *dada la constitución de vuestra naturaleza*, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas aunque —igual que el otro descubrimiento en física— tenga poca o ninguna influencia en la práctica» (*THN*, p. 469. Cursiva nuestra).

<sup>139</sup> «I wish from my heart I could avoid concluding, that, since morality, according to your opinion as well as mine, is determined merely by sentiment, it regards *only* human nature and human life. This has been often urged against you and the consequences are very momentous. If you make any alterations in your performances, I can assure you there are many who desire you would more fully consider this point, if you think the truth lies on the *popular* side. Otherwise common prudence, your character, and situation forbid you [to] touch upon it.» (Carta de 16-III-1740, en *Letters of David Hume*, I, pp. 39-40. Cursiva nuestra).

<sup>140</sup> SMITH, Norman Kemp, *o. c.*, p. 199.

<sup>141</sup> CAPALDI, N., *o. c.*, p. 134.

ciencia empírica, entonces ninguna teoría ética tiene que explicar las concepciones éticas particulares de una persona o comunidad (...). El “*is-ought passage*” no es la fundación de una ética normativa, sino su certificado de muerte. Tal vez el carácter impactante de esta revelación nos lleve a reconsiderar lo que podría ser el asunto más importante para la filosofía del siglo XX»<sup>142</sup>.

Por razones análogas, Kemp Smith tampoco cree que pueda hablarse en Hume de una obligación moral propiamente dicha. «En la teoría moral de Hume no hay tal cosa como la obligación *moral*, en el sentido estricto del término. Es decir, no hay un bien que intrínsecamente se justifique a sí mismo, que pueda reclamar aprobación con *autoridad*. El último veredicto descansa sobre la constitución *de facto* del individuo. Como él es un miembro de una especie, la especie *humana*, podemos confiar en ciertas uniformidades de las preferencias; pero todos los individuos tienen en algún grado sus propias especiales preferencias, y éstas (siempre que permanezcan inalteradas) son tan definitivas para el individuo como las preferencias más ampliamente predominantes lo son para la especie *qua* especie. Las únicas sanciones disponibles son externas; ellas son debidas al control ejercido por la especie sobre el individuo, operativas sobre el individuo en esta y aquella comunidad, a través de la opinión pública, la religión organizada y los instrumentos de gobierno. Hume reconoce con igual franqueza que su enseñanza de la distinción entre virtud y vicio, estando así determinada para nosotros sobre bases meramente fácticas, peculiares a nuestra naturaleza humana, no admite una aplicación teológica. *Aquí también desarrolla sus puntos de vista con una consistencia que no había sido observada, dice él, por sus predecesores*»<sup>143</sup>. En otras palabras, Cumberland, Shaftesbury y Hutcheson —como hemos visto—, habrían estado trabajando en una dirección absolutamente ajena a sus auténticas intenciones.

#### 4. OBLIGACIÓN MORAL Y UTILIDAD

El análisis que Hume lleva a cabo en el *Tratado* le ha permitido dar una explicación al origen de la virtud de la justicia como virtud artificial que fundamenta obligaciones (morales). Veámos que esta explicación, digamos, “procesual”, dificultaba, a nuestro modo de ver, la definición y comprensión de la obligación moral y, por ende, de la filosofía moral de Hume en su conjunto. En cambio, da la impresión de que en la *Investigación* elude explicaciones referentes al paso de un tipo a otro de obligación, para

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 136-7. Sucede que la buena disposición de nuestro sentido común para aceptar las concepciones normativas de la ética, está tan profundamente arraigada que, cuando alguien como Hume la desafía, tomamos el desafío como una defensa clásica. Así, MacIntyre, en su artículo ‘Hume on ‘Is’ and ‘Ought’” (cfr. nota -11), habría defendido que Hume no plantea en el pasaje que no pueda deducirse el deber del ser, sino cómo pueda ser posible algo “que parece completamente inconcebible”, para, a continuación, dedicar el resto del Libro III del *Tratado* a proporcionar su respuesta a esta cuestión.

<sup>143</sup> SMITH, Norman Kemp, *o. c.*, pp. 201-2. Última cursiva nuestra.

partir simplemente de la situación en que se encuentran los hombres en el presente, cómo actúan, cómo realizan sus valoraciones morales, y de ahí sacar las conclusiones morales pertinentes (entre ellas sobre cómo hemos de entender las obligaciones morales).

Como vimos en el primer capítulo, se acepta comúnmente —desde lo que podríamos llamar la “moral del sentido común”—, que el concepto de obligación moral introduce la idea de una norma que exige realizar ciertas acciones no porque se esté inmediatamente interesado, sino precisamente porque constituyen una *obligación*. Su no cumplimiento traería consigo una falta moral. El problema al que Hume quiere dar respuesta es precisamente por qué constituye un deber, por qué su cumplimiento es virtuoso. Si fuera porque nuestros sentimientos de benevolencia o humanitarismo nos llevan a desear el bien común, entonces no habrían sido establecidas las leyes de justicia que fundan las obligaciones morales<sup>144</sup>. Pero si se dijera que es porque el cumplimiento de las obligaciones es, *en cada caso*, útil o ventajoso para uno mismo, la experiencia nos dice que se dan numerosas ocasiones en las que no es así, sino que el egoísmo me recomendaría en ese caso realizar la acción injusta<sup>145</sup>. Por lo tanto, debemos detenernos un poco más en el significado de la tesis humeana según la cual, «la *utilidad* es el único origen de la justicia» —y por tanto de las *obligaciones morales* fundadas en ella— y que «las reflexiones acerca de las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el *único* fundamento de su mérito»<sup>146</sup>.

Ciertamente, Hume fundamenta el valor moral del cumplimiento de las obligaciones en la utilidad que ostentan, o mejor incluso, en el sentimiento de aprobación que suscitan<sup>147</sup> *a causa de su utilidad*. Pero la argumentación de Hume quiere salir al paso de dos interpretaciones erróneas acerca de la utilidad que poseen los actos de virtud moral consistentes en el cumplimiento de los llamados “deberes morales”. En primer lugar, sostiene que no es porque de *cada* cumplimiento de una obligación se derive un beneficio particular por lo que esa acción es justa, pues bien puede ocurrir que de un caso de cumplimiento del deber de justicia no se derive para mí ningún beneficio, e incluso se

---

<sup>144</sup> «Es claro que si los hombres tuvieran tal benevolencia no habrían pensado jamás en estas reglas» (*THN*, p. 496). En este sentido, Mercer ha propuesto entender la simpatía como un especie de sustituto de la rectitud, conciencia o principio del deber, de un modo similar a como en Hume el sentido del deber actuaría como un sustituto de las virtudes naturales, la simpatía entre ellas: sólo podemos sentirnos obligados a hacer algo por sentido del deber si podemos tener una inclinación natural a hacerlo de todas formas (Cfr. *THN*, 518-9). Mercer ha creído ver en este rasgo de la ética humeana una constante de la ética universal: «Que la conciencia o rectitud es un sustituto [de la simpatía y la virtudes naturales] es apoyado además por la perspectiva —vagamente formulada pero, pienso, ampliamente sostenida— de que el hombre *realmente* bueno es el hombre que *quiere* hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo y que, por consiguiente, no ve la ley moral como un imperativo» (*o. c.*, p. 116). El hecho de que no seamos santos es el que haría necesaria la aparición de leyes y obligaciones.

<sup>145</sup> Cfr. *THN*, p. 497; y p. 480. Estaríamos nuevamente en el planteamiento de Hobbes.

<sup>146</sup> *EM*, § 145. Cfr. también la carta a Hutcheson citada *supra*, en nota 100.

<sup>147</sup> No olvidemos que, aun en la *Investigación*, insistirá en que «la moralidad es determinada por el sentimiento» y que la virtud es «cualquier acción o cualidad mental que da al espectador un grato sentimiento de aprobación; y el vicio, lo contrario» (§ 239).

derive algún perjuicio<sup>148</sup>. Y sin embargo, seguimos estimando como virtud dicha acción, y un deber su realización. Pero, en segundo lugar, al afirmar que el fundamento de las reglas de justicia es la utilidad pública, no quiere decir que todo acto de justicia sea *inmediatamente útil* o beneficioso para el conjunto de la sociedad. Por el contrario, considera evidente que «las consecuencias particulares de un *acto particular* de justicia pueden hacer daño tanto al público general como a los individuos»<sup>149</sup>. La utilidad que es propia de la observancia de las reglas de justicia es su *tendencia* a favorecer el interés público. Los individuos, al cumplir sus obligaciones, tienen a la vista los beneficios que se derivan del mantenimiento del sistema total de las reglas. La utilidad deriva de la existencia misma de dicho sistema, que permite la convivencia tranquila y la confianza de todos los individuos en el resto.

En este sentido, puede decirse con razón que la posición de Hume se enmarca claramente en lo que se ha venido denominando desde mediados del siglo XX, Utilitarismo (o Consecuencialismo) de la Regla, para diferenciarlo del Utilitarismo (Consecuencialismo) del Acto<sup>150</sup>. Éste prescribe siempre aquella acción que de hecho, en las circunstancias dadas, produce las mejores consecuencias, mientras que aquél, teniendo en cuenta los perjuicios que se derivan del seguimiento de tal criterio de conducta por parte de todos los individuos, considera que se obtienen mejores consecuencias globales si se proponen unas reglas fijas de conducta (los deberes tradicionales de la moral del sentido común, por ejemplo) y éstas son seguidas universalmente. Aunque, en un caso concreto, pudiera parecer más útil y ventajoso saltarse la regla, a la larga, al estar contribuyendo al debilitamiento de la confianza mutua en el respeto de la convención, las consecuencias serían peores.

##### 5. EL CONSECUCIONALISMO DEL CONCEPTO HUMEANO DE OBLIGACIÓN MORAL

Recapitulando lo que llevamos dicho, se pueden presentar resumidamente las líneas más esenciales del esquema moral de Hume, ofreciéndonos una perspectiva desde la cual discernir si su peculiar concepto de obligación moral se aviene a ser interpretado —y hasta qué punto— como un serio antecedente del utilitarismo y, por ende, del con-

---

<sup>148</sup> «Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que al público; cabe concebir fácilmente cómo un hombre es capaz de arruinarse mediante un señalado ejemplo de integridad, aunque tenga razones para desear que, con respecto a ese acto en particular, las leyes de la justicia deberían suspenderse en el universo por un momento» (THN, p. 497).

<sup>149</sup> EM, § 257. Cursiva nuestra. «Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al *interés público*» (THN, p. 497. Primera cursiva nuestra).

<sup>150</sup> Cfr. RAWLS, John, "Two Concepts of Rules", en *The Philosophical Review* 64 (1955) 3-32, recogido en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, Darmouth, Aldershot, 1993, pp. 145-174. Rawls sostuvo que el Utilitarismo de la Regla tiene sus bases en la distinción de Hume entre virtudes naturales y artificiales.

secuencialismo contemporáneo. Puede procederse a esta labor hermenéutica partiendo, por ejemplo, del siguiente texto de la *Investigación*:

«En *todas* las determinaciones acerca de la moral, esta circunstancia de la *utilidad pública* se tiene a la vista de manera principal; y siempre que surgen disputas —ya sea en la filosofía o en la vida ordinaria— acerca de *las obligaciones impuestas por el deber*, no hay modo de resolver la cuestión con mayor certeza que asegurarse de qué lado están *los verdaderos intereses del género humano*»<sup>151</sup>.

Como hemos visto, Hume distingue, por decirlo de alguna manera, *dos niveles* de la moral. Nos hemos referido a ellos al distinguir entre virtudes naturales y artificiales. Entendemos que en la *Investigación*, de manera más nítida que en el *Tratado*, Hume pretende integrar ambos niveles (“*todas* las determinaciones”) bajo el concepto de utilidad, en concreto, de utilidad pública. Pero la utilidad pública, el interés público, opera de manera diferente en cada nivel.

Así, el “primer nivel” haría referencia a las *virtudes naturales*. Éstas son “virtudes” porque de ellas resulta un *bien*, y son “naturales” porque dicho bien es objeto de alguna pasión natural. Aquí distinguiría Hume, como ya indicamos, diversos tipos de virtudes o “cualidades de la mente”. En primer lugar, aquellas que son *útiles para nosotros mismos*<sup>152</sup>, como la discreción, la autoestima, la prudencia, la frugalidad, una apropiada celeridad y diligencia, la laboriosidad, la paciencia, la constancia, la perseverancia, la inteligencia, la listeza, la templanza y un largo etcétera. En segundo lugar las cualidades que son *inmediatamente agradables para nosotros mismos*<sup>153</sup>, que pueden coincidir en buena parte con las anteriores, pero aquí las que destaca son la valentía, la serenidad de ánimo, la magnanimidad, la benevolencia, el desdén por la fortuna,... Y en tercer lugar, las que son *inmediatamente agradables para los demás*<sup>154</sup>, como la agudeza, el ingenio, la elocuencia, los buenos modales, la modestia, la decencia, la limpieza...

Cuando uno posee cualquiera de estas cualidades surge en los demás una complacencia y estima hacia esa persona. Este sentimiento de aprobación y admiración se suscita aunque no se tenga ninguna relación con esa persona ni el curso de nuestra vida haya sido afectado por su conducta. Al contemplarlas actúan directamente estos sentimientos solidarios espontáneos, sin necesidad de considerar las consecuencias beneficiosas concretas que de ella se desprenden, sino que dicho sentimiento de aprobación

---

<sup>151</sup> *EM*, § 143. Las cursivas son nuestras.

<sup>152</sup> Cfr. *EM*, sección 6, especialmente en § 199. Tanto éste como los demás “tipos” de virtudes naturales, pueden verse también en *THN*, pp. 574-614 *passim*. En general, todas estas cualidades son denominadas unas veces talentos o capacidades naturales, otras veces virtudes morales naturales.

<sup>153</sup> Cfr. *EM*, sección 7.

<sup>154</sup> Cfr. *Ibíd.*, sección 8.

«pertenece a una especie semejante a la de aquel otro sentimiento que surge de consideraciones de utilidad pública o privada»<sup>155</sup>.

El “segundo nivel” corresponde a la virtud de la justicia y sus partes o subdivisiones, como la veracidad, la fidelidad en el cumplimiento de promesas, el honor y la castidad<sup>156</sup>. Al tratarse, según Hume, de virtudes artificiales, cuyo valor y mérito moral depende *exclusivamente* de su utilidad pública<sup>157</sup>, no despertarían en nosotros el sentimiento de aprobación si no fuera porque tenemos puestos nuestros ojos en la totalidad del sistema de reglas y comprendemos lo adecuado que resulta comportarse conforme a dichas obligaciones: aunque de modo natural el hombre no se encuentra inclinado a tales acciones, es necesario para el sostenimiento de la sociedad. «Estas reglas han sido, pues, artificialmente inventadas con un cierto propósito y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo de actuación fijo e invariable»<sup>158</sup>. Éste es, pues, el estatuto propio de la *obligación* y, por tanto, de la *obligación moral*.

En este punto, señalemos que, tanto al referirnos a la justicia y sus subdivisiones, como a las inclinaciones naturales, podemos hablar tanto de virtudes como de obligaciones o deberes. Tendemos a hablar de virtud si la presencia de una cualidad nos produce placer, mientras que si su ausencia nos produce un sentimiento de desagrado, hablamos más bien de deber<sup>159</sup>.

De este modo, en el “primer nivel”, «la felicidad y prosperidad del género humano, al surgir de la virtud de la benevolencia y de sus subdivisiones, pueden ser comparadas a un muro construido por muchas manos, que se levanta un poco más con cada piedra que se le añade, y recibe un aumento proporcional a la diligencia y cuidado de cada obrero»<sup>160</sup>. En cambio —“segundo nivel”—, «la misma felicidad que es producida por la virtud de la justicia y sus subdivisiones, puede ser comparada a la erección de una bóveda en la que cada ladrillo caería de por sí al suelo, y donde la construcción sólo se

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, § 210. Se refiere nuevamente a esa *empatía* que nos une a los demás. Insistamos en que este sentimiento de camaradería (*fellow feeling*) no es un benevolente amor a la humanidad indiferenciado e ilimitado, sino un sentimiento de simpatía por el que nos vemos afectados por la felicidad o desgracia que experimenten nuestros semejantes; y no sólo nuestros semejantes, sino cualquier ser sintiente como los animales (cfr. *THN*, p. 481). El hecho de que ese sentimiento nos lo provoquen también seres no humanos pudiera ser una de las razones por las que Hume niega la existencia de un genérico ‘amor a la humanidad’ al estilo de Hutcheson.

<sup>156</sup> Cfr. por ejemplo, *EM*, § 188.

<sup>157</sup> Cfr. *EM*, § 145; § 163; § 188.

<sup>158</sup> *THN*, p. 533.

<sup>159</sup> «Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada *de cierta manera* decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o su omisión nos desagrade *de manera análoga* decimos que tenemos la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación presupone la aparición de un nuevo sentimiento» (*THN*, p. 517). Éste sería un modo de ver la diferencia entre virtud y deber en Hume (cfr. ARDAL, P. S., *o. c.*, p. 169). En este texto de Hume parece latir la descripción hutchesoniana de la obligación (cfr. *supra*, pp. 194 y 208).

<sup>160</sup> *EM*, § 256.

sostiene gracias a la combinación y asistencia mutua de sus partes correspondientes»<sup>161</sup>. Por eso afirmaba ya en el *Tratado* que «la única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordanza de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso»<sup>162</sup>.

En ambos casos —y volviendo al texto con el que iniciábamos este epígrafe—, la utilidad pública es fuente del mérito moral de las acciones, pero así como en el primer caso tenemos, *además*, una inclinación natural a aprobar dichas acciones, en el segundo es la utilidad pública que le reconocemos el único fundamento de tal sentimiento de aprobación. Ésta sería la razón por la que en el segundo caso hablamos de deberes u obligaciones morales: porque requieren una artificialidad, a saber, una intervención de la razón que descubre la utilidad que deriva del seguimiento de tales reglas, pero no necesariamente de cada acto particular, sino del respeto a las reglas en general. Ello no impide que, una vez que han sido establecidas dichas normas de conducta, conducirse según ellas sea también útil para nosotros mismos (por el respeto y confianza que suscitamos en los demás) o agradables para nosotros mismos o para otros, pero, podríamos decir, no *inmediatamente*, sino de modo mediato, es decir —insistamos en ello— una vez que tienen asiento en nuestras vidas debido a su interés público.

Ahora quizá podemos apreciar con cierta nitidez por qué suele producirse esa oscilación a la hora de clasificar la ética de Hume *bien* como un mero sentimentalista (incluso cercano al emotivismo), *bien* como utilitarista. Si nos atuviéramos meramente al “primer nivel” moral, la adscripción de Hume al utilitarismo se antoja inadecuada, mientras que si fijáramos nuestra atención en el “segundo nivel” no habría duda de que Hume es un utilitarista, y más concretamente un utilitarista de la Regla. Entonces, ¿es la filosofía moral de Hume utilitarista y, por ende, consecuencialista? Una manera de responder a la pregunta sería: Hume es consecuencialista en su manera de concebir una parte de la ética, a saber, la que hace referencia a las obligaciones morales; pero como para Hume la obligación no agota el campo de la moral, en otro respecto, a saber, cuando se ocupa de las virtudes naturales, su posición sería muy próxima al sentimentalismo (emotivista o no). A esto, sin embargo, se podría replicar que, teniendo en cuenta que el propio Hume considera que, *en cualquier acción*, una *parte considerable* de su mérito moral —en el caso del cumplimiento de obligaciones, *todo* el mérito moral— hay que atribuirlo a la tendencia que posee para promover los intereses de nuestra especie y a procurar la felicidad a la sociedad humana (es decir, su utilidad pública), podríamos considerar que la filosofía moral humeana es, *fundamentalmente*, utilitarista («en todas

---

<sup>161</sup> *Ibíd.*

<sup>162</sup> *THN*, p. 579.

las determinaciones acerca de la moral, esta circunstancia de la *utilidad pública* se tiene a la vista de manera principal»).

Y lo sería de una manera peculiar porque, examinándolo con las categorías contemporáneas, podríamos decir que, cuando se refiere a las virtudes naturales, tiende a sostener una posición muy cercana al Consecuencialismo del Acto, pues aquí, el beneficio es consecuencia de cada acto individual (“cada piedra contribuye proporcionalmente a la construcción del muro”). En cambio, en el caso de las obligaciones o virtudes artificiales, —puesto que el beneficio «surge de la totalidad del esquema o sistema en el que viene a concurrir toda la sociedad o la mayor parte de ella»<sup>163</sup>, de manera que «aunque en un caso el público sufra las consecuencias, este daño momentáneo se ve ampliamente compensado por la constante prosecución de la regla, y por la paz y el orden que aquélla establece en la sociedad»<sup>164</sup>—, estaríamos ante un Consecuencialismo de la Regla (presentando entonces todas las dificultades para conciliar ambos tipos de consecuencialismo que se han hecho patentes en el debate ético contemporáneo).

## 6. ENTRE HUME Y BENTHAM: SMITH Y PALEY

Podemos considerar que hay dos cuestiones centrales presentes en las reflexiones morales de Hume y sus inmediatos predecesores. Por un lado, la apelación a algún tipo de sentimiento para dar cuenta de nuestras valoraciones morales; por otro, la admisión del criterio de la utilidad —esto es, el cálculo utilitario del beneficio o perjuicio que reportan determinadas acciones— como criterio ético. Shaftesbury y Hutcheson defendieron la existencia de un ‘sentido moral’ específico, similar al estético, por el cual somos capaces de experimentar sentimientos benevolentes y, por tanto, realizar acciones propiamente “morales”. Su idea de una benevolencia universal unida a la de producción de felicidad, conducirá a la teoría utilitarista. Estos son los dos elementos que se conjugan, de una manera u otra, en estos autores. Hemos visto cómo los concibe e integra Hume para vislumbrar en él su concepto de obligación moral. Es interesante, antes de presentar las conclusiones de este capítulo, observar estos planteamientos en dos autores que muestran una tensión entre las posiciones características de Hume y Bentham.

En Adam Smith (1723-1790), alumno de Hutcheson y buen amigo de Hume, podemos encontrar una matización de las posiciones de éste. Por lo que se refiere al sentimiento moral, si Hume se mantuvo cerca de los defensores de un sentido moral (el sentimiento de camaradería podría verse como un sentimiento específico)<sup>165</sup>, aunque Smith vaya a negar que el sentimiento de *simpatía* dependa de un sentido moral especial, no

---

<sup>163</sup> *EM*, § 256.

<sup>164</sup> *THN*, p. 497.

<sup>165</sup> «La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general» (*EM*, § 221).

obstante, su descripción del modo en que nos afectan los sentimientos (de felicidad y desgracia) de los demás, va a ser bastante paralela a la de Hume<sup>166</sup>.

Sin embargo, va a rechazar explícitamente la utilidad como criterio de corrección de las acciones. Refiriéndose al propio Hume afirmó: «El mismo autor ingenioso e interesante que explicó primero por qué la utilidad agrada quedó tan impactado por esta visión de las cosas que redujo toda nuestra aprobación de la virtud a una percepción de esta especie de belleza que resulta de la apariencia de utilidad»<sup>167</sup>. Aunque Smith considera que la naturaleza está ajustada de tal modo «que las únicas cualidades de la mente aprobadas como virtuosas son las útiles o placenteras para la persona en cuestión o para otros, y las únicas cualidades desaprobadas como viciosas son las que muestran una tendencia contraria», sin embargo, estima que «el sentimiento de aprobación siempre involucra un sentido de la corrección muy diferente de la percepción de la utilidad»<sup>168</sup>. Los sentimientos de aprobación o desaprobación moral son potenciados por la percepción de la utilidad, pero «son original y fundamentalmente diferentes de dicha percepción»<sup>169</sup>. Para Smith resulta bastante evidente que cuando observamos a una persona que cumple sus obligaciones de una manera que podríamos calificar de heroica porque en su decisión se encuentran implicados familiares o seres queridos (como cuando Bruto llevó a sus hijos al patíbulo por traicionar a Roma), «nuestra admiración no se funda tanto en la utilidad sino en la inesperada y por ello sobresaliente, noble y eminente *corrección* de tales acciones»<sup>170</sup>. La consideración de su utilidad les confiere una nueva belleza y, por ende, una mayor aprobación, pero «esa belleza es percibida básicamente por las personas reflexivas y analíticas, y no es en absoluto la primera cualidad que acredita a esos actos ante los sentimientos naturales de la mayoría de los seres huma-

---

<sup>166</sup> «Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla» (SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, 1997, I, I, p. 49). Smith publicó esta obra en 1759. En ella dedica una atención explícita a la filosofía moral de Hutcheson (cfr. pp. 524-533 y 561-570). Una exposición de la ética de Smith, en contraste con las posiciones de Hutcheson y Hume, puede verse en HOPE, V. M., *o. c.*, pp. 83-117. Para la relación entre Smith y Hume, especialmente sobre la economía y la propiedad, cfr. TAYLOR, W. L. *o. c.*, pp. 29-51. Para la afinidad entre los planteamientos de Smith y Hutcheson, también especialmente en lo que se refiere a la economía, cfr. *Ibíd.*, *o. c.*, pp. 12-28; SCOTT, W. R., *o. c.*, pp. 231-243. La existencia de un “utilitarismo” en Smith —intermedio entre Hume y Mill, y diverso del de Bentham— ha sido defendida por José Luis TASSET en “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía”, *Themata. Revista de Filosofía* 6 (1989), pp. 197-213.

<sup>167</sup> *TSM*, pp. 338-339. En sus críticas a Hume, Smith evita citarle expresamente (cfr. también pp. 116 y 570).

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 339.

<sup>169</sup> *Ibíd.* Sin embargo, para FOWLER (cfr. *o. c.*, pp. 229-233) los dos criterios de Smith para la acción (la “propiedad” o decoro, y el mérito), cuando son examinados más de cerca, pueden ser reducidos al único criterio propuesto en última instancia por Hutcheson (el test o estándar utilitarista de la conducta).

<sup>170</sup> *TSM*, p. 345. *Cursiva nuestra.*

nos»<sup>171</sup>. La aprobación moral se funda más bien en la comunicación afectiva que se da entre los miembros de una sociedad y que nos permiten ponernos en la situación de un “espectador imparcial” que juzgara sobre la adecuación o inadecuación a las circunstancias de determinadas actitudes, sean nuestras o de otros<sup>172</sup>.

De todas formas, llama la atención su coincidencia con Hume en el carácter obligatorio que atribuye a las reglas de justicia en cualquier situación, a diferencia de otras virtudes, cuyos actos externos concretos dependerán de las circunstancias: «Existe empero una virtud cuyas normas generales establecen con la mayor exactitud todos los actos externos que requiere. Esta virtud es la justicia»<sup>173</sup>. El planteamiento de Smith es aquí próximo al de Hume en su cercanía al utilitarismo de la regla, pues al estimar que «aunque la finalidad de las reglas de la justicia sea el impedir que dañemos a nuestro prójimo, puede ser a menudo un delito el violarlas aunque podamos argumentar algún pretexto según el cual esa violación particular no causaría lesión alguna»<sup>174</sup>. Es decir, apela a las consecuencias a largo plazo (la pérdida de confianza de los demás y la inclinación a peores conductas<sup>175</sup>) que genera un acto de injusticia, aunque pueda no tener una consecuencia inmediata perjudicial para nadie.

En cambio, el miembro y profesor del Christ College de Cambridge, William Paley (1743-1805), presentó ya una perspectiva moral netamente utilitarista (especialmente en cuanto consecuencialista). No en vano, los contemporáneos describían sus *Principles of Moral and Political Philosophy*, publicados en 1785, como similares a la *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de Bentham, impresos de modo privado en 1780 pero no publicados hasta 1789<sup>176</sup>. Paley comienza su obra definiendo la filosofía moral como «la ciencia que muestra a los hombres su deber y las razones para cumplirlo»<sup>177</sup>. En este sentido, consideraba que la moralidad no puede determinarse a

---

<sup>171</sup> *Ibid.* Aquí Smith parece apuntar hacia una crítica al utilitarismo que será frecuente: las consideraciones de cálculo de la utilidad implican razonamientos demasiado mediatos para ser criterio de moralidad del hombre corriente y tienden a dejar las decisiones en manos de expertos.

<sup>172</sup> «Aprobamos o reprobamos el proceder de otro ser humano si sentimos que, al identificarnos con su situación, podemos o no podemos simpatizar totalmente con los sentimientos y motivaciones que lo dirigieron. Del mismo modo, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta si sentimos que, al ponernos en el lugar de otra persona y contemplarla, por así decirlo, con sus ojos y desde su perspectiva, podemos o no podemos asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y móviles que la influyeron» (*Ibid.*, p. 227).

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>175</sup> «En el instante en que piensa en apartarse de la adhesión más firme y efectiva a lo que es os inviolables preceptos le prescriben, ya no se puede confiar en él y nadie puede predecir hasta qué extremos de iniquidad podrá llegar. (...) Una vez que empezamos a entregarnos a tales sutilezas, no hay monstruosidad tan brutal que no podamos perpetrar» (*Ibid.*).

<sup>176</sup> Cfr. ROSEN, Fred, “¿Es Bentham utilitarista?”, traducción de José Luis Tasset, en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. III, nº 1 (Junio 1994), p. 13. En este artículo se contrastan los “utilitarismos” de ambos autores.

<sup>177</sup> *Principles of moral and political philosophy*, New York, London: Garland Publishing, 1978 [repr. facsímil de la 1ª ed. de London, 1785], 1, 1; en *The Works of William Paley*, London, 1821, vol. I, p. 1. Extractos de los *Principles* pueden verse en las antologías de D. D. RAPHAEL y J. B. SCHNEEWIND.

partir de una suerte de instintos morales (el ‘sentido moral’), pues además de ser dudosa su existencia, sería difícilmente distinguible de los prejuicios o los hábitos adquiridos. La moralidad de las acciones deriva de su finalidad, de las *tendencias* que poseen<sup>178</sup>, y en concreto, la tendencia que poseen hacia la felicidad. Y ésta va a entenderla como la «situación en la que la cantidad de placer excede a la de dolor, y el grado de felicidad depende de la cantidad de dicho exceso. Y la mayor cantidad obtenible en la vida humana es lo que llamamos felicidad cuando tratamos de averiguar o determinar en qué consiste la felicidad»<sup>179</sup>. Aquí ya tenemos los dos ingredientes característicos del utilitarismo, y que serán consagrados por Bentham: la felicidad entendida en términos de placer, y la utilidad entendida como la capacidad para lograr aquella.

Al identificar felicidad y placer, y considerar, aceptando la opinión de Tucker, que «los placeres no difieren en nada sino en la continuidad y en la intensidad»<sup>180</sup>, sería posible establecer un ideal universal de felicidad, válido para todos. A pesar de que las diferencias entre los hombres establecerían a su vez diferencias en sus modos de relacionarse con el placer y por tanto en sus ideas de la felicidad, habría un tipo de vida con el cual los hombres están por lo general más satisfechos y contentos (buena salud, ejercicio de los afectos sociales, hábitos ‘saludables’)<sup>181</sup>.

Es muy interesante constatar las dificultades de Paley para dar con una noción satisfactoria de *obligación moral*. La motivación de los hombres es la felicidad propia, y la mayor motivación la felicidad eterna. ¿Por qué constituirá una obligación contribuir

---

<sup>178</sup> «Así pues, las acciones han de estimarse por su tendencia. Sólo la *utilidad* de cualquier norma moral constituye su *obligación*» (*Ibid.*, 2, 6; I, p. 54. Cursiva nuestra).

<sup>179</sup> *Ibid.*, 1, 6; I, pp. 16-17.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 18. Abraham Tucker (1705-1774), en su *The Light of Nature Pursued*, editado en dos vols. (London, 1768), defendió que el origen último de todos los actos humanos es, por naturaleza, la satisfacción individual, y explicó la conducta altruista a través de un principio asociativo que denominó ‘traslación’ —acercándose así a las teorías *asociacionistas*—, de manera que lo que en un principio fue un medio se convierte en un fin. De este modo, “el placer de beneficiarnos” es lo que nos empuja a hacerles servicios a los demás (porque nos gusta hacerlos). Al cabo del tiempo, la benevolencia o servicio a los demás se convierte en un fin por sí mismo, pues ya no se piensa en asegurar la propia satisfacción. De un modo análogo la virtud se convierte en algo deseable por sí mismo y se forman así las reglas generales de conducta. ¿Y qué pasa cuando las medidas que uno toma para colaborar al bien común suponen el sacrificio de la propia vida, eliminando así la propia capacidad para la satisfacción? Aquí es donde introduce Tucker el tema de la compensación futura mediante la idea de un “banco universal” de felicidad administrado por Dios. Todos contribuimos de manera común a aumentar el stock de felicidad de dicho banco. Si uno aumenta la felicidad total, aumenta su propia felicidad (Dios le dará inevitablemente su parte, ya sea en este mundo o en el otro). Cuando uno se sacrifica por el bien común, no saldrá perdiendo, ya que a la largo plazo aumentará su propia satisfacción. Una exposición del pensamiento de Tucker puede verse en STEPHEN, Leslie, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, New York, Peter Smith, 1949 (3ª edición), II, pp. 109-121; cfr. también ALBEE, E., *o. c.*, pp. 132-160.

<sup>181</sup> Estamos aquí ante uno de los problemas del utilitarismo que indicamos en la primera parte: al establecer como norma “la máxima felicidad para el mayor número de gente”, se encuentra con la dificultad de determinar un criterio universal de felicidad. Como se dijo (cfr. pp. 60-1), el utilitarismo ha evolucionado vaciando de contenido el concepto de felicidad y sustituyéndolo por el concepto de preferencia subjetiva. El estado global de mayor felicidad sería aquel en el que en mayor medida se satisfagan las preferencias de cada uno o de la mayoría. Paley parece más bien aludir a una preferencia común, aunque algo difuminada, como contenido de la felicidad.

al bien del género humano? Entiende que «un hombre está obligado cuando se ve forzado violentamente por mandato de otro» y al mismo tiempo que «no podemos ser obligados a nada sino a aquello por lo cual vamos a ganar o perder algo, ya que sólo eso puede constituir una ‘causa violenta’ para nosotros»<sup>182</sup>. Es decir, estar moralmente obligado significa verse forzado por un motivo violento, *suficientemente fuerte*, resultante del mandato de un tercero, y éste no puede ser otro que Dios. Así, la posición de Paley va a ser muy cercana a la de Tucker —él mismo reconoció su deuda en el prefacio de sus *Principles*— en lo que podríamos denominar un “utilitarismo teológico”.

Porque ¿cómo conciliar entonces que «nuestra motivación es nuestra felicidad y la norma la voluntad de Dios»<sup>183</sup>? Paley parece estar topándose con el carácter aporético de la obligación si la moral se entiende en términos de utilidad. De hecho admitió que cuando se decidió al estudio de la filosofía moral, le parecía que existía algo misterioso en ella, especialmente con respecto a la obligación. Pues si la ética tiene como fin la felicidad, que es algo por lo que ya estamos motivados, ¿cómo diferenciar un acto de prudencia y un acto de deber? «En el primer caso consideramos solamente lo que ganaremos o perderemos en este mundo, en el segundo también tendremos en cuenta lo que ganaremos o perderemos en la otra vida»<sup>184</sup>. Como Dios desea la felicidad de los hombres y por lo tanto los actos que conducen a la misma, al introducir el castigo y el premio eternos como recompensas a la actuación humana, lo que hace es imponer la obligación moral para proporcionar una incitación o motivación violenta que trascienda el estímulo de la prudencia en la medida en que la prudencia sólo se ocupa de este mundo<sup>185</sup>. Esta explicación le permitiría a Paley mantener la concepción utilitarista de la obligación moral: “sólo la *utilidad* de cualquier norma moral constituye su *obligación*”. Es decir, el conocimiento de una sanción eterna opera como un incentivo para realizar o no algunos actos, pero su moralidad queda ya establecida por las consecuencias que dichos actos tienden a producir. Lo que no quedaría claro entonces es cómo podría hablarse de *obligaciones* morales si prescindieramos del recurso a Dios, que es precisamente lo que intentó Hume.

Además, cuando habla de normas morales y de deberes tiende a olvidar su original insistencia sobre la motivación de la felicidad privada para tomar como criterio el bien público. Esta tensión reaparecerá en Bentham y es, por otro lado, una constante en el utilitarismo. Podemos apuntar otros dos problemas en los que anticipa a Bentham. En primer lugar, parece estar en la misma línea que él cuando defiende la importancia de formar hábitos virtuosos de conducta dado que, en la mayoría de los casos, no actuamos como resultado de una reflexión deliberada, sino de acuerdo con hábitos preestablecidos. Y es que una de las preocupaciones características de Bentham será que el legisla-

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, 2, 2; I, pp. 44-45.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, 2, 3; I, p. 46.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, 2, 3; I, p. 47.

<sup>185</sup> Cfr. COPLESTON, F., *o. c.*, vol. V, pp. 188-189.

dor —motivando sobre todo a través de las sanciones— modifique las conductas que, habiendo sido condicionadas erróneamente por la organización social u otros factores, entran en conflicto con la utilidad. En segundo lugar, cuando insiste en la necesidad de desarrollar y preservar los *buenos* hábitos, esta “bondad” sólo puede significar *utilidad*, pues, a su vez, el bien y el mal, lo justo y lo injusto, trata de basarlo en el cálculo de las consecuencias que se derivan de los actos.

En cualquier caso, cuando asume que las consecuencias de las acciones son el criterio para determinar lo que es oportuno hacer, lo que hemos de estimar es cuáles serían las consecuencias si se permitieran universalmente la misma clase de acciones. Es decir, la utilidad debe entenderse en términos de conveniencia a largo plazo, teniendo en cuenta los efectos colaterales y lejanos, tanto como los inmediatos y directos. Así, mientras la *consecuencia particular* de una falsificación de moneda es la pérdida de una determinada cantidad por una determinada persona, la *consecuencia general* será la destrucción del valor de toda la moneda (por la desconfianza introducida). Y *las reglas morales han de establecerse estimando las consecuencias de los actos en este sentido general*.

Añadamos que, al igual que Bentham, Paley estimó que todos los sistemas morales que merezcan este nombre vendrían a concebir la obligación moral del mismo modo, pues al decir, de una manera u otra, que uno está obligado a hacer ‘x’ porque ‘x’ es propicio a la conveniencia de las cosas, esta conveniencia debe entenderse como la capacidad para proporcionar felicidad. En otras palabras, todos los filósofos morales defenderían el utilitarismo implícitamente.

El utilitarismo de Paley puede comprobarse también cuando nos fijamos en su modo de defender la obligación de obediencia política, muy similar al punto de vista de Hume, para quien tal deber de obediencia «no se deriva de ninguna promesa de los súbditos»<sup>186</sup>. Ambos lo fundamentan en la conveniencia o utilidad —las sociedades civiles no podrían subsistir a menos que el interés de toda la sociedad obligue a cada miembro— rechazando, pues, la teoría pactista o contractualista. Nuevamente ha sido el interés por sus efectos beneficiosos la causa de la institución de la autoridad política: «Es evidente que, si el gobierno fuera totalmente inútil, nunca habría tenido lugar, y que el único fundamento del deber de obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad manteniendo la paz y el orden entre los hombres»<sup>187</sup>. Hume consideró que, aun cuando la obligación moral de obediencia cesa cuando cesa ese interés o utilidad<sup>188</sup>, sin embargo, los males y peligros de la rebelión son tales, que sólo podrá inten-

---

<sup>186</sup> *THN*, 546. «Como ciertamente existe la obligación moral de someterse al gobierno porque todo el mundo lo piensa así, deberá ser igual de cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie a quien no se le haya extraviado el juicio por adherirse demasiado estrictamente a un sistema de filosofía ha soñado jamás con atribuir la obediencia civil a ese origen» (*THN*, 547).

<sup>187</sup> *EM*, § 164.

<sup>188</sup> «Cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto de que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa, el efecto deberá cesar también» (*THN*, 521).

tarse de una manera legítima en el caso de encontrarnos en una verdadera tiranía y opresión, y cuando se esté seguro de que las ventajas de actuar en este sentido compensarán las desventajas. Así también Paley, cuya única diferencia con Hume es que aquél vuelve a introducir razones de tipo teológico<sup>189</sup>, estima que es la voluntad de Dios el que se obedezca al gobierno establecido *mientras* no «pueda resistírsele o cambiársele sin inconveniente público»<sup>190</sup>.

De este modo, pues, dentro de este “ambiente utilitarista”, podría decirse que si Smith se mueve todavía en una perspectiva próxima a Hume, en el sentido de valorar la importancia de la motivación moral para determinar la moralidad de las acciones, Paley va a mostrar ya el utilitarismo descarnado que encontramos en Bentham, si bien éste (también como Hume) concebirá la obligación moral atendiendo a unas *consecuencias empíricas* verificables que no vayan más allá del estado presente ni se remitan a una Voluntad divina legisladora, es decir, prescindiendo de consideraciones teológicas.

## 7. CONCLUSIONES: ¿ES HUME UTILITARISTA?

Considerar en paralelo los siguientes textos de Hume y Bentham, puede resultar altamente disuasorio en cuanto a la consideración de Hume como un filósofo de carácter utilitarista. Presentemos primero el de Hume y a continuación el de Bentham:

«Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos *solamente de los motivos* que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter. La *ejecución externa* no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar en el interior para encontrar la cualidad moral. (...) Siempre que exigimos se realice una acción o censuramos a alguien por no llevarla a cabo, lo hacemos por suponer que, si estuviéramos en su lugar, nos veríamos impulsados por el motivo propio de esa acción, estimando por ello que en esa persona es vicioso el no atender a ese motivo. Pero si luego de investigar encontramos que el motivo virtuoso continuaba influyendo en el ánimo de ese hombre y, sin embargo, se veía reprimido en su actuación por algunas circunstancias que nos eran desconocidas, retiramos nuestra censura y *sentimos por esa persona el mismo aprecio que si hubiera efectuado realmente la acción que de ella exigíamos*»<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> La sociedad civil conduce al objetivo del aumento de la felicidad y es voluntad de Dios que aumente esa felicidad (cfr. *Principles...*, 6, 3; I, p. 375).

<sup>190</sup> *Ibíd.*

<sup>191</sup> *THN*, 477. *Cursiva nuestra.*

«Cuando, en el ejemplo particular en cuestión, resulta que el acto produce los efectos que nosotros aprobamos, mucho más si por casualidad observamos que el mismo motivo frecuentemente puede producir, en otros casos, los mismos efectos, tendemos a transferir nuestra aprobación al motivo mismo, y a asumir, como el verdadero fundamento de la aprobación que otorgamos al acto, la circunstancia de su dimanación a partir de ese motivo»<sup>192</sup>.

A primera vista, ofrecerían perspectivas enfrentadas. Bentham parece estar corrigiendo el planteamiento de Hume para expresarlo en términos utilitaristas. Recordemos que, como Hutcheson, Hume sostenía que la aprobación moral concierne sólo a los motivos y al carácter de las personas, en primera instancia, y no a las acciones mismas, en cuanto tales, ni a los estados de cosas que éstas producen. En cambio, Bentham insiste en el recurso a una base extrínseca, a una medida externa, criticando a todos aquellos que sitúan el criterio moral en los sentimientos o motivos<sup>193</sup>. Un análisis de esta cuestión nos mostrará que Hume ha desempeñado un papel de transición crucial en el desarrollo del utilitarismo<sup>194</sup>.

Para Hutcheson, en la medida en que lo aprobado por el *moral sense* son las buenas afecciones del agente, los hechos relativos al bienestar producido por las acciones nunca proporcionarían, en sí mismos, un fundamento racional para considerar a una acción digna de elección moral, puesto que tales hechos conciernen simplemente a lo que él llama “bondad natural”. El bien y el mal *morales* se distinguen del bien y el mal *naturales* en el hecho de que la contemplación de los primeros causa en el espectador “aprobación y condenación”, mientras que la contemplación de los segundos da lugar a ideas de una especie diferente. Las ideas de moralidad únicamente se aplican a la motivación del agente, mientras que, sólo de modo derivado, a la acción (junto con el bien natural —bienestar— que ella produzca).

---

<sup>192</sup> *IPML*, II, 19, p. 32. Traducción nuestra.

<sup>193</sup> «Los varios sistemas que se han formado acerca de la medida de lo correcto y lo incorrecto se pueden reducir todos al principio de la simpatía y antipatía. Un mismo examen puede servir para todos. Consisten todos ellos en muchas estratagemas para evitar la obligación de recurrir a alguna *medida externa* y para persuadir al lector de que acepte el sentimiento o la opinión del autor como una razón por sí misma» (*IPML*, II, 14, pp. 25-26. Cursiva nuestra). Y añade dentro de una extensa nota: «One man (Lord Shaftesbury, Hutchinson, Hume, etc.) says, he has a thing made on purpose to tell him what is right and what is wrong; and that it is called a *moral sense*: and then he goes to work at his ease, and says, such a thing is right, and such a thing is wrong—why? “because my moral sense tells me it is”». Con ello incluye a los filósofos del “*moral sense*” dentro de los *ipsedixitistas* (cfr. *supra*, p. 50, nota 40). Los únicos motivos relevantes, para Bentham, son los que conducen a los dictados de la utilidad (cfr. *IPML*, I, 14 (10), p. 16). En la misma línea, Mill también criticará a los filósofos del *moral sense*, tanto por la dudosa existencia de dicha facultad como por la necesidad de un criterio externo como fundamento común de la obligación (cfr. *El Utilitarismo*, pp. 39-40).

<sup>194</sup> Cfr. DARWALL, Stephen, “Hume and the Invention of Utilitarianism” en *Hume and Hume's connexions*, editado por M. A. STEWART y John P. WRIGHT, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, pp. 58-82. En este análisis seguimos en buena parte las sugerencias de Darwall.

Pero, como vimos, hay en Hutcheson un sentido en el que, como una alternativa para considerar la elección independientemente del motivo, los actos que realmente *producen* felicidad son moralmente buenos: su tesis de que toda afección moralmente buena es un ejemplo de benevolencia y que el mejor motivo moral es la benevolencia universal. El mejor agente intenta producir la mayor felicidad total<sup>195</sup>. Así, el sentido moral aprueba directamente la benevolencia universal. Y la dignidad de la elección de los actos que tienden a producir el mayor bien total *natural*, deriva del hecho de que tal acción consigue aquello hacia lo que la bondad *moral* apunta. De aquí al utilitarismo (del Acto, además) hay sólo un paso. Sin embargo, no lo olvidemos, Hutcheson reitera que la aprobación moral de acciones y motivos no deriva de la aprobación de los efectos, como sostendrá Bentham<sup>196</sup>. Éste argüirá que la aprobación más fundamental se dirige a la existencia de *estados* agradables y a la ausencia de los dolorosos, y que nosotros transferimos esta aprobación a los actos y motivos que producen estos estados. Algunas veces, como traspasamos nuestra aprobación de sus efectos habituales al motivo mismo, asumimos “como el verdadero fundamento de la aprobación que otorgamos al acto, la circunstancia de su dimanación a partir de ese motivo”. Pero esto es un error. En última instancia, diría Bentham, el fundamento racional para nuestras evaluaciones, tanto de acciones como de motivos, es la felicidad o infelicidad que tienden a producir.

Hume, hemos visto, sigue a Hutcheson en la asignación de valor moral a los caracteres y motivos de los agentes<sup>197</sup>. Sin embargo, hay elementos de la filosofía moral de Hume que constituyen una radical separación respecto de Hutcheson hacia una perspectiva que, como el “utilitarismo filosófico”, busca una base, en términos de bondad natural (no moral), para una doctrina moral normativa. Dichos elementos, han sido ya apuntados en la presente investigación, pero al explicitarlos en este contexto podremos ver con más claridad el papel de Hume en la gestación del modelo ético consecuencialista. En realidad, el encaminamiento hacia el utilitarismo se detecta justo en el momento en que Hume se separa de Hutcheson en una dirección que el propio Hutcheson no se atrevió a aceptar.

---

<sup>195</sup> En las primeras ediciones de la *Inquiry* llegó a escribir: « $M = B \times A$ », donde M es la «cantidad de Bien público», B el grado de benevolencia, y A el grado de habilidad del agente para producir bien (cfr. *IMGE*, III, xi, en SELBY-BIGGE, L. A., o. c., I, 110). Ver nota 73 del capítulo V.

<sup>196</sup> Como señala Darwall (cfr. “Hume and the Invention of Utilitarianism”, p. 64), puede parecer extraño encontrar un pensamiento donde una intención tiene valor moral independientemente de cualquier consideración acerca del valor moral de su objeto. No es problemático que pueda entenderse la benevolencia como digna de alabanza de un modo en que la felicidad misma no puede serlo. Lo que puede parecer sorprendente es que la alabanza moral de la benevolencia pueda no fundarse en la premisa de que la felicidad general es moralmente valiosa y digna de elección por sí misma. Hutcheson, ciertamente, compuso el rompecabezas al insistir —principalmente en el *Essay*— en que todos los motivos moralmente buenos, respecto a la producción de bienes naturales, sólo tienen un valor *instrumental*.

<sup>197</sup> Darwall señala incluso el error de quienes (Kemp Smith entre ellos) tienen la tendencia a atribuir a Hume la tesis de que juzgamos moralmente bueno un carácter si normalmente tiene buenas consecuencias, porque sentimos aprobación hacia el bien general. Como Hutcheson, Hume reserva el término “aprobación” para un sentimiento que se produce al contemplar los motivos y el carácter, y nunca lo utiliza para referirse al placer sentido al contemplar el bien general.

En definitiva, el punto crucial es la negación, por parte de Hume, de una facultad (el “sentido moral”) que sea “alguna cualidad *original* y una constitución *primaria*” de nuestra naturaleza, para responder «*de qué principios se deriva* [el placer o el dolor que distinguen el bien y el mal morales] *y a qué se debe su manifestación en la mente humana*»<sup>198</sup>. Si hubiera un sentido específico, se necesitaría uno para cada virtud (sobre todo teniendo en cuenta que la justicia no puede incluirse en la benevolencia, como vimos). Es preferible explicar todos los fenómenos —en este caso el sentimiento de aprobación— a partir de los menos principios posibles (como tienden a establecer las ciencias naturales). Sabemos que la explicación de Hume va a ser en términos de simpatía —en la *Investigación*, del “sentimiento de humanidad”— con las buenas consecuencias, tanto inmediatas como remotas, de las virtudes. Por medio del principio de simpatía, vamos a ser capaces de transformar la *idea* de un sentimiento (del que hemos tenido conocimiento por medio de nuestras impresiones) en el mismo sentimiento (aproximadamente)<sup>199</sup>. De este modo, Hume cree poder explicar por qué el pensamiento de un motivo o carácter conduce de modo natural al pensamiento de los efectos que tiende a causar. El principio de simpatía proporciona un modo de explicar por qué, cuando estos efectos son agradables, la *idea* del efecto se transformará en una *impresión* agradable. Este placer generado por la simpatía podría ser precisamente el sentimiento moral mismo<sup>200</sup>. Esta pretensión de que la aprobación puede surgir del pensamiento acerca de los efectos agradables de un carácter va a ser establecida por Hume, *tanto para las virtudes artificiales como para las naturales*.

Refiriéndose a las virtudes artificiales señala que «reflexionar sobre la tendencia de los caracteres o cualidades mentales es suficiente para proporcionarnos los sentimientos de aprobación y censura»<sup>201</sup>. Es cierto que en seguida tiene la cautela de afirmar que «la *mayoría* de las cualidades a las que damos *naturalmente* nuestra aprobación tienen efectivamente esa tendencia y convierten al hombre en un digno miembro de la sociedad»<sup>202</sup>, para concluir que «estos sentimientos [morales] pueden surgir, *o por* la mera especie o manifestación del carácter y las pasiones, *o por* la reflexión sobre su tendencia a la felicidad de la humanidad»<sup>203</sup>. Pero la propuesta no va a ser realmente distinta para el caso de las virtudes naturales, es decir, las cualidades que resultan *inmediatamente agradables*. Pues, por virtudes que son inmediatamente agradables, Hume no entiende los caracteres que son inmediatamente agradables *cuando son contemplados por un juez o un observador imparcial*, sino cuando son inmediatamente agradables pa-

---

<sup>198</sup> *THN*, 473.

<sup>199</sup> Cfr. *supra*, p. 15.

<sup>200</sup> A pesar del oscuro pasaje de *THN*, 617, que pude sugerir que, puesto que los placeres generados directamente por la simpatía con los efectos de un carácter no tienen al carácter como su objeto, ellos mismos (los placeres) no pueden ser la aprobación moral. (La aprobación no es simplemente sentida con ocasión de contemplar desinteresadamente un carácter, sino que tiene al carácter *como su objeto*).

<sup>201</sup> *THN*, 577.

<sup>202</sup> *THN*, 578.

<sup>203</sup> *THN*, 589. *Cursiva nuestra*.

ra la persona misma o para aquellos que tienen algún trato con ella. Por tanto, no puede pensarse que los caracteres inmediatamente agradables causan aprobación en un espectador cuando son contemplados *por sí mismos*, sin ninguna *simpatía* con los placeres que el carácter mismo *realiza o produce*<sup>204</sup>. De este modo, Hume puede concluir: «Opino que las reflexiones sobre las tendencias de las acciones humanas tienen con mucho la *mayor* influencia, y determinan *todas* las líneas maestras de nuestro deber»<sup>205</sup>.

Aunque Hutcheson pudiera haber estado convencido de que todos los caracteres virtuosos tienden a producir buenos efectos, él nunca aceptó que *esto* es lo que les hace moralmente buenos, puesto que esta tendencia es sólo un hecho relativo a la bondad natural<sup>206</sup>. Es interesante observar que fue precisamente la misma razón que había forzado a Hutcheson a rechazar la concepción de Hume acerca del sentimiento moral, la que condujo a Bentham a sus propósitos filosóficos. Cuando describe el principio de utilidad, Bentham puntualiza: «El principio aquí en cuestión puede tomarse para un acto de la mente; un sentimiento; un sentimiento de aprobación; un sentimiento que, cuando se aplica a una acción, *aprueba su utilidad* como esa cualidad suya por la cual debiera ser gobernada la *medida* de la aprobación o desaprobación que se le otorga»<sup>207</sup>. La propuesta de Bentham de una “base extrínseca”, un “estándar externo”, no sólo como razón para actuar, sino como criterio para aprobar la conducta, pretende conseguir un discurso moral que pueda aplicarse sin controversias, incluso por parte de aquellos que tuvieran convicciones morales seriamente encontradas. Puesto que teóricamente no habrá controversias acerca de qué acción maximiza la utilidad, la esperanza de Bentham es resolver, con base en este argumento, las disputas morales (en las cuales, en definitiva, lo único que se pretendería es “persuadir al lector de que acepte el sentimiento o la opinión del autor como una razón por sí misma”).

---

<sup>204</sup> Cuando «damos nuestra aprobación a otra persona por su ingenio, por su urbanidad, modestia, decencia o cualquier otra cualidad (...) *the idea, which we form of their effect on his acquaintance*, tiene una agradable influencia en nuestra imaginación y nos produce un sentimiento de aprobación» (*EM*, § 216. Cursiva nuestra. Cfr. también § 210). En este sentido pueden leerse también las apelaciones de Hume a la corrección de los sentimientos y a un punto de vista general. Para evitar nuestro natural favoritismo hacia nuestro estrecho círculo «buscamos otro criterio de mérito o demérito que no admita tan grandes variaciones. Liberados de este modo de nuestra tendencia primera, no podemos determinar después nuestros juicios por otro medio que resulte tan conveniente como *por una simpatía con quienes tienen relación con la persona que estamos considerando*» (*THN*, 583. Cursiva nuestra)

<sup>205</sup> *THN*, 590. Cursiva nuestra. Modificamos la traducción de Duque, que omite precisamente las palabras “mayor” y “todas”, presentes en el texto original.

<sup>206</sup> A este respecto es interesante traer a colación la posdata de aquella carta en la que Hume contestaba las advertencias de Hutcheson “acerca de la falta de calor en favor de la causa de la virtud”: «I cannot forbear recommending another thing to your consideration. Actions are not virtuous nor vicious, but only so far as they are proofs of certain qualities as durable principles in the mind. This is a point I should have established mere expressly than I have done. Now, I desire you to consider if there be any quality that is virtuous, without being a tendency either to the public good or the good of the person who possesses it. If there be none without these tendencies, we may conclude that their merit is derived from sympathy. I desire you would only consider the *tendencies* of qualities, not their actual operations which depend on chance» (Carta de 17-9-1739, en *The Letters of David Hume*, I, pp. 34-5).

<sup>207</sup> *IPML*, I, 2, nota b, p. 12. Traducción nuestra.

Bentham consideraba que los participantes en el debate moral y político quedaban bajo la “obligación” de apelar a un estándar externo para justificar sus posiciones morales<sup>208</sup>. Parece plausible señalar, como una razón para dicha propuesta, que Bentham entendiera tal obligación «como una condición necesaria de un debate moral público *liberal*»<sup>209</sup>. Las únicas razones concluyentes que son válidas en tales debates requieren ser evaluadas mediante un canon objetivo externo. De no ser así, sólo podría esperarse la fuerza coercitiva: «La malicia común a todas estas formas de pensamiento y argumentación (que, en verdad, como hemos visto, no son sino uno y el mismo método, encubierto bajo formas diferentes de palabras) es su servir de farsa, y excusa, y alimento al despotismo: si no un despotismo en la práctica, al menos un despotismo de talante, que no deja de ser propenso, cuando la pretensión y el poder se presentan, a mostrarse como tal en la práctica. La consecuencia es que con intenciones muy comúnmente de la más pura especie, un hombre llega a ser un tormento, o para sí mismo o para sus semejantes»<sup>210</sup>.

\* \* \*

Una vez rechazada cualquier posible visión compartida del bien específicamente humano, y rota la unidad de la bondad teleológica en la dicotomía entre bien natural y bien moral, la consecuencia más lógica iba a ser un “pragmatismo liberal” cuyo mejor método para decidir sobre las cuestiones prácticas no parecía poder ser otro que la utilidad<sup>211</sup>. La ahora necesaria conciliación entre el interés y la moralidad tendría que ser alcanzada mediante un canon que obviara las preferencias subjetivas, mediante una doctrina moral que sostuviera que “el acto correcto en cualquier situación dada es el que producirá el mejor resultado total, juzgado desde un punto de vista impersonal que dé igual peso a los intereses de todos”<sup>212</sup>, esto es, el consecuencialismo.

Acaso Hume, preocupado como estaba por dar una explicación psicológica de los motivos y caracteres que dan lugar a las acciones humanas, y de las causas que conducen a los hombres a aprobar esos motivos, no puede ser tenido él mismo como un utilitarista. Pero la consideración de por qué, si la utilidad es el fundamento de la aprobación

---

<sup>208</sup> Cfr. *supra*, nota 193. Digamos que una obligación “intelectual o filosófica”.

<sup>209</sup> “Hume and the Invention of Utilitarianism”, p. 74.

<sup>210</sup> *IPML*, II, 14, nota d, p. 28. Traducción nuestra.

<sup>211</sup> El pragmatismo de Bentham se muestra muy a las claras en textos como éste: «Pero entonces, ¿nunca derivamos nuestras nociones de lo correcto e incorrecto de alguna otra consideración que no sea la de la utilidad? No lo sé. Me da igual. Que un sentimiento moral pueda originalmente concebirse a partir de alguna fuente distinta de una perspectiva de utilidad, es una cuestión; que mediante examen y reflexión pueda de hecho realmente mantenerse y justificarse sobre algún otro fundamento, por una persona que reflexione sobre sí misma, es otra cuestión; que de derecho pueda justificarse adecuadamente sobre algún otro fundamento, por una persona que se dirige a la comunidad, es una tercera cuestión. Las dos primeras son cuestiones para la especulación: no importa, comparativamente hablando, cómo sean decididas. La última es una cuestión referida a la práctica: la decisión sobre ella es de tanta importancia como pueda ser la decisión sobre cualquier cosa» (*Ibid.* Traducción nuestra).

<sup>212</sup> Definición de Scheffler del consecuencialismo (cfr. *supra*, pp. 73-4).

de los *caracteres*, aquella no debería ser también el fundamento de la aprobación de las *acciones* directamente, condujo al pensamiento moral hacia el utilitarismo. En otras palabras, el argumento humeano que quiso *explicar* o describir las complejas pautas de nuestras evaluaciones morales tal como se dan de hecho en la psicología humana, pudo ser leído como la presentación de una base racional para una doctrina ética normativa, es decir, en términos de *justificación*.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES



El concepto de obligación es uno de los más característicos de la ética. Sin embargo, su realidad se ha vuelto en nuestros días considerablemente confusa. ¿Qué significa “estar obligado *moralmente*”? Hablar de obligación es hablar de una atadura de la voluntad, de un requerimiento dirigido al agente que éste no puede soslayar. Toda obligación implica una necesidad que viene dada o impuesta. Pero hay diversos tipos de “obligaciones”. Así, la obligación *lógica* hace referencia a la necesidad de las leyes del pensar. La obligación *causal* alude a la necesidad de las leyes de la naturaleza (y, en este sentido, es denominada a veces obligación *natural*). Estas obligaciones excluyen cualquier intervención de la libertad. Sin embargo, la obligación *moral*, no sólo admite, sino que presupone como condición de posibilidad, la existencia de una libertad a la que tal obligación interpela. Y lo hace, además, poniéndole delante una exigencia absoluta. Entonces, ¿cuál es el tipo de necesidad de la obligación moral?

El problema con que se encontró la ética moderna para dar cuenta de la obligación moral, podemos resumirlo así. Por un lado, en cuanto obligación, indicaría la existencia de una ley que debe cumplirse. Los filósofos medievales habían desarrollado en esta línea la doctrina de la *ley natural*. Pero, por otro lado, en tanto que el hombre va a ser concebido como ser *autónomo*, ¿cómo iba a poder ser admitido que éste haya de someterse a una ley? Los desarrollos de la ley natural que hicieron a ésta dependiente de los dictados de la Voluntad divina, convirtieron la obligación moral en un legalismo extrínseco al agente moral. Tal voluntarismo —heredero de las propuestas nominalistas— minaba la posibilidad de una auténtica moralidad, por cuanto sometía al individuo a una legislación absolutamente heterónoma: estar obligado suponía quedar sometido a, forzado por, la voluntad de otro. La subversiva —y provocadora— concepción de Hobbes, que convertía la obligación simplemente en el medio necesario para que el agente alcanzara la satisfacción de sus deseos naturales (egoístas), en el fondo, vino a concordar con aquel punto de vista. Pues, ya en el estado de naturaleza (obligación “natural”), ya en el estado social (obligación legal o “moral”), el agente se veía obligado a actuar de una determinada manera *a causa de* constricciones externas (por parte de los demás hombres o por parte del soberano mismo). En ambos casos se requería un uso de la ra-

zón, pero meramente *instrumental*. Cumplir la obligación así entendida no era sino realizar lo que el agente —y dadas las circunstancias externas— percibía como un medio para satisfacer sus necesidades.

Tal comprensión de las obligaciones morales se mostró insuficiente. Su carácter *relativo* (su cumplimiento quedaba condicionado a la consecución de fines egoístamente interesados) contrastaba con el carácter absoluto que parece definir a una obligación distintivamente moral. Es decir, del mismo modo que la obligación moral no puede ser tratada como una necesidad *inexorable* que trascienda a la voluntad, tampoco se comprendería adecuadamente como una necesidad *relativa*, que meramente estableciera relaciones de medios a fines, de carácter hipotético o condicionado. Sin embargo, ésta última fue la comprensión que típicamente proporcionó la teología protestante, señaladamente la calvinista (y, en alguna medida, también la católica). En esta concepción, en la que subyacía una nueva comprensión de la naturaleza humana —esencialmente corrupta, e incapaz, por tanto, de tender por sí misma a un verdadero bien— y, consecuentemente, de la ley natural, la obligación se hacía depender de los premios y castigos eternos.

El modelo hobbesiano no dejó de tener sus adeptos, aunque desde pretensiones a veces bien diversas. Así, por ejemplo, Mandeville, los filósofos asociacionistas, numerosos teólogos de la Reforma...<sup>1</sup> Sin embargo, paralelamente, otros autores van a percibir que ese modo de explicar la obligación moral disolvería a la ética misma, bien porque desembocaba en un “sobrenaturalismo” que no dejaba espacio para que la ética se ocupara de un ámbito natural de la vida humana, bien porque convertía a la ética en una mera necesidad práctica marcada por el logro de intereses egoístas (o bien por ambas cosas).

En este contexto, pues, algunos filósofos morales británicos entendieron que la obligación moral podía ser fundamentada en sus justos términos, es decir, desde la propia naturaleza, y sin necesidad de un recurso a la Revelación sobrenatural. Así expresada, la aspiración podría reputarse como genuinamente tomista. Sin embargo, la ruptura del modelo teleológico aristotélico por influjo de la “nueva ciencia” (que rehuía la apelación a un *telos* que, inmanente a la esencia humana, expresara su bien específico), im-

---

<sup>1</sup> Y es que «para muchos pensadores de los siglos XVII y XVIII, (...) la noción de un bien compartido por el hombre es una quimera aristotélica; cada hombre busca por naturaleza satisfacer sus propios deseos. Pero si es así, hay por lo menos fuertes razones para suponer que sobrevendría una anarquía mutuamente destructiva, salvo si los deseos se sometieran a una versión más inteligente del egoísmo. Éste es el contexto en que tiene lugar una gran parte del pensamiento de los siglos XVII y XVIII acerca de las virtudes y la consideración de sus fundamentos» (MACINTYRE, A, *Tras la virtud*, pp. 281-2).

plicó que el recurso a la naturaleza para justificar la obligación moral tuviera un sentido bien distinto. El bien moral no consistiría tanto en un peculiar modo de ser y obrar (virtudes), cuanto en la exigencia de producir un bien (natural), concretamente aquel que pudiera ser definido como el *mayor*. De este modo, la razón iba a ser capaz, según esta nueva concepción, de descubrir la obligación moral a partir del conocimiento de los efectos de las acciones proporcionado por la experiencia.

Es en este sentido en el que Cumberland propondrá la sustitución de los “oscuros” y “subjetivos” términos de *medios* y *finés*, por los de *causas* y *efectos*. La obligación moral se justifica entonces por los efectos o *consecuencias naturales* de la acción. La “ley de la naturaleza” obliga en la medida en que su seguimiento, a diferencia de otras proposiciones prácticas, produce como consecuencia el mayor bien (natural) del sistema de todos los agentes racionales (incluido Dios y el propio agente). En este esquema la razón no dejaba de tener una función instrumental, pero al servicio, no del egoísmo, sino de la *benevolencia* —esto es, del bien de todos—, que Cumberland estimaba como una tendencia, no sólo posible, sino incluso más natural que el deseo del interés propio (a diferencia de Hobbes). Se daban así los primeros pasos para entender la obligación en términos de un cálculo de las *mejores* consecuencias empíricas que resultan de las acciones. La necesidad de maximizar el bien “natural”, que el agente encontraría en su propia naturaleza empírica, justificaba la obligación moral.

Como Cumberland, Shaftesbury estuvo también preocupado con el logro de una moralidad “natural”. El discurso moral puritano tan al uso en su tiempo, por lo mismo que impedía una auténtica religiosidad —en tanto que ésta debiera fundarse en el amor, y no en el miedo a los castigos del infierno—, imposibilitaba también una conducta genuinamente moral. Si la motivación para el cumplimiento de las normas morales eran los premios y castigos eternos, la ética se convertía en una mera estrategia para la satisfacción de los deseos egoístas. El pesimismo antropológico de la concepción protestante pretendía así salvaguardar la necesidad de la Revelación y la gracia para elevar una naturaleza corrompida por el pecado: un orden natural sano oscurecería dicha necesidad. Pero, pensó Shaftesbury, lo que haría inútil el recurso al orden sobrenatural sería más bien que el hombre no fuera capaz de querer el bien de modo *natural*. En la propia naturaleza humana ha de existir algún principio —el “*moral sense*”— que le incline hacia el bien moral, de manera que el agente no se encuentre únicamente movido por su bien privado.

De este modo, el criterio distintivo de una acción verdaderamente moral será la *benevolencia*, esto es, la disposición de las afecciones hacia el bien público. Consecuente con su ideal estético de armonía entre las partes y el todo, la obligación moral se traducirá entonces en disponer las afecciones de manera que éstas apunten hacia el bien del conjunto. Ahora bien, las razones (motivos) que Shaftesbury aducirá para cumplir la obligación (*obligation to virtue*), en tanto que entiende que han de ser conclusivas para el agente, no dejarán de ser, en última instancia, interesadas: “la virtud es el bien (felicidad, beneficio o ventaja), y el vicio el mal (desgracia, miseria o desventaja) de cada uno”. En otros términos, para Shaftesbury la moralidad es lo más natural. Pero esto consiste primordialmente en la promoción del bien del sistema del cual se forma parte. Porque, si bien el hombre consta de afecciones tanto en favor del bien privado como del público, lo primero sólo es verdaderamente natural cuando se orienta a lo segundo. Estamos así obligados a disponer nuestras afecciones de esa manera “virtuosa” (anticipando en cierto modo el *consecuencialismo de los motivos* contemporáneo). Y la autonomía del agente moral quedaría salvaguardada por el hecho de que el cumplimiento de dicha obligación garantizará el logro de su bien privado.

Para Hutcheson, la defensa de un peculiar y específico “sentido moral” en la constitución de nuestra naturaleza que fuera el origen de nuestras evaluaciones morales, vino a ser algo fundamental. Sin embargo, no podía admitir la introducción nuevamente de motivos egoístas para dar cuenta de la obligación moral. Aun manteniendo en sus manuales para la enseñanza la apelación a criterios legales de obligación —que proporcionarían una garantía segura para la educación de los jóvenes—, Hutcheson querrá ofrecer al mismo tiempo otro tipo de fundamentación en la propia naturaleza del hombre. Éste, dirá Hutcheson, posee afecciones naturales, no sólo en favor de su propio bien (natural), sino también en favor de los bienes (naturales) de los demás. El “instinto” de *benevolencia*, pues, es un deseo natural, tanto como pueda serlo el egoísmo. Así, la obligación moral no resultaría de una imposición externa, sino que tendría una base natural. Pero en este empeño por concluir el bien moral a partir del bien natural, Hutcheson va a encontrarse con serios problemas.

Porque, ¿en qué consiste realmente la moralidad y cómo se descubre? Para Hutcheson, lo que aprobamos *moralmente* son los motivos del agente, su obrar desinteresado (no egoísta). Tal motivación es la que agrada o causa placer al *moral sense* del observador. De este modo, la acción es moralmente buena cuando ha sido motivada por la benevolencia, esto es, el deseo del bien público. Lo que ordena entonces la moralidad sería actuar por motivos distintivamente morales. La obligación significaría que el agente

te debe actuar por *motivos naturales benevolentes*, esto es, morales. Pero, por un lado, ¿cómo podríamos elegir nuestra fuente de motivación? Si las afecciones egoístas (hacia el bien propio) son tan naturales como las benevolentes (hacia el bien público), parece que sólo resta *confiar* en que los motivos que efectivamente operen sean los segundos —que aprobaríamos—, y no los primeros —que condenaríamos—, sin que el agente pudiera llevar a cabo una verdadera elección entre ellos. En todo caso, parece que cualquier comprensión consistente de la obligación ha de referirse a la realización de ciertas acciones, y no a actuar por determinados motivos. Por otro lado, ¿cuál sería la prueba de que uno está actuando moralmente, benevolentemente? Que su acción se orienta a la producción del mayor bien general. Y así, el verdadero criterio que Hutcheson va a proponer para dirimir la acción correcta es su tendencia a producir las mejores consecuencias en términos de felicidad universal. Aunque ésta última no sea un *bien moral*, sino *natural*, su procura sería lo obligado moralmente porque manifestaría la benevolencia de las intenciones del agente.

Este proyecto de reducir la moral a su base natural, será planteado por Hume en toda su radicalidad. ¿Cuál podría ser la esencia de la moralidad? Nuestra naturaleza, dada su constitución, experimenta sentimientos agradables ante la percepción de determinadas acciones, en la medida en que éstas suponen unos determinados motivos en el agente. ¿Qué es lo que nos agrada de ellos? ¿Por qué surge en nosotros un placer natural? Porque dichos caracteres se traducen en acciones que resultan útiles para uno mismo y para los demás, es decir, para la naturaleza humana en su conjunto. La virtud es así *natural* porque beneficia a la propia naturaleza, es decir, porque es útil o ventajosa, porque es causa de bienes “naturales” (sensibles). Esa utilidad y ventaja no parecería, pues, ser diferente de lo que podía entenderse como una obligación *natural* o interesada<sup>2</sup>. Pero, ¿en qué podría consistir entonces la obligación *moral*? Ciertamente, en el seguimiento de las acciones que poseen esa característica de la *utilidad*. Ahora bien, como muchas veces la utilidad no es directa o inmediata, sino indirecta o mediata, es por ello que a veces la obligación se constituye como algo artificial (el establecimiento de determinadas reglas o leyes) en tanto que la razón nos ha descubierto que el cumplimiento de las mismas es lo que resulta ser útil, si no en cada caso particular, sí al menos por el universal seguimiento de la regla (*consecuencialismo de la regla*). Por eso, las virtudes que disponen al cumplimiento de dichas reglas serán denominadas por Hume virtudes artificiales.

---

<sup>2</sup> Como se vio, dicha obligación podía ser entendida por Hume como *moral* cuando el agente careciera de las disposiciones o motivaciones *naturales* adecuadas, teniendo entonces que actuar por motivos “morales” (¿?).

En el fondo, pues, la obligación *moral* (que, fundamentalmente, Hume refiere a las virtudes artificiales) no se distingue esencialmente de la obligación *natural* que tanto denostaron sus predecesores. La búsqueda de *motivos* que dieran cuenta de una obligación distintivamente moral, en Hume se tradujo en la aprobación de aquellos a causa de su utilidad. Pero si lo que se aprobaba de los motivos y caracteres de los agentes era su tendencia a producir acciones útiles, esto es, las que causaran la mayor felicidad social, la propiedad que había de erigirse como criterio moral de las acciones no pareció poder ser otra que la utilidad. Cualquier obligación moral habría de serlo porque señalaba la acción —o el tipo de acción— con la que se alcanzaba mejor resultado en términos naturalistas (la mayor felicidad para el mayor número). Dicha perspectiva fue explicitada por Bentham: no necesitamos acudir a la motivación particular del agente para establecer las acciones a las que estamos obligados. Mill también insistirá en que lo exigido por la obligación no guarda relación con los motivos, sino con la “intención”, esto es, con el resultado que se pretende. Si la motivación era valorada por su utilidad, entonces es ésta la que manda. Además, la utilidad de las acciones sería en principio algo empíricamente comprobable que no estaría sujeto a controversia, mientras que la presunta aprobación de un vago y misterioso “sentido moral” se prestaba a ser la expresión de preferencias meramente subjetivas.

De este modo, el utilitarismo quiso presentarse como la teoría que la racionalidad demandaba para la acción. Sin embargo, tal teoría había ido adoptando un buen número de supuestos. Algunos podían ser reformulados (como el papel de la motivación, cuyo valor podía ahora estimarse en términos de sus consecuencias). Otros no podían serlo pues afectaban a la comprensión del bien de toda una tradición. Lo específico de dicha comprensión ha resultado ser, no tanto su perspectiva hedonista —que también, aunque se trate de un hedonismo universalista—, cuanto su consideración del bien como un resultado a producir. En otras palabras, la obligación moral ha de consistir en causar un bien, pero puesto que esta tradición había mantenido invariablemente la imposibilidad de admitir un bien específicamente humano, esto es, un *telos* presente en la naturaleza humana respecto del cual las acciones pudieran reputarse como adecuadas o no, lo exigido por la “benevolencia” guardará relación con aquello que constituya las preferencias efectivas de los agentes, defendiéndose así una concepción relativa del bien. En un primer momento se pensó (Hume, Paley, Bentham..) en la existencia de un modo de preferir natural, o mejor, común; pero dicha presuposición ha requerido ser obviada por el consecuencialismo contemporáneo.

De este modo, mientras la doctrina clásica de la ley natural mantiene la posibilidad de caracterizar la virtud moral como aquello que hace bueno al hombre, que le perfecciona porque le conduce a obrar como indica su naturaleza, es decir, según los bienes de la excelencia (que no son tales porque resulten de una preferencia, ni siquiera común o mayoritaria), «por contraste, cuando se trata de los bienes de la efectividad cooperativa, ninguna consideración cuenta como una razón excepto si realmente motiva a alguna persona particular. Y no hay criterios por los que una razón pueda juzgarse como buena o mala independientemente de su ser una razón que proporciona a algún agente particular un motivo para actuar. Los estados psicológicos en virtud de los cuales me muevo a la acción, sean los que sean —deseos, necesidades, aspiraciones, impulsos— constituyen el *arché* de mi acción. Mi razonamiento práctico no parte de ningún bien, mucho menos de ningún bien del cual, probablemente, carezca todavía de una concepción adecuada, sino de mí mismo entendido como dirigido hacia algo por la necesidad o por el deseo, cuya consecución o logro me satisface. Por tanto, la cooperación con los demás exige el reconocimiento de sus razones para actuar como *buenas razones para ellos*, no como *buenas razones en cuanto tales*; y semejante cooperación requiere la creación de un marco para negociar, dentro del cual cada uno pueda ofrecer al otro consideraciones diseñadas simultáneamente tanto para apelar al otro en virtud de lo que éste quiere o a lo que apunta como para promover las propias metas de uno»<sup>3</sup>.

Pero, una vez que se admite que lo exigido por la racionalidad consiste en un cálculo del mejor resultado total, juzgado desde un punto de vista impersonal que dé igual peso a los intereses de todos, las decisiones se vuelven problemáticas porque, en realidad los resultados finales no son tan fácilmente previsibles, y, en el fondo, «cualquier acción puede ser descrita bastante bien como para hacerla caer bajo una variedad de principios de utilidad»<sup>4</sup>. Las continuas reformulaciones del consecuencialismo parecen sugerir que la determinación del logro de las mejores consecuencias se convierte en un criterio que termina posponiendo *sine die* la justificación de los juicios morales.

---

<sup>3</sup> MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, p. 58. En este contexto, cobraron sentido las estrategias propuestas por la teoría de juegos, los dilemas del prisionero, etc.

<sup>4</sup> ANSCOMBE, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, p. 177.

## BIBLIOGRAFÍA\*

- ADAMS, R. M., "Motive utilitarianism", en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, pp. 71-85, originalmente publicado en *The Journal of Philosophy* 73 (1976).
- ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*, Collier Books, New York, 1962.
- "The Relation of Shaftesbury and Hutcheson to Utilitarianism" en *The Philosophical Review* 5 (1896) 24-35.
- ALVIRA, Rafael, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.
- "Sobre el 'amor puro'", en *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, pp. 85-95.
- ANDERSON, E., "John Stuart Mill and experiments in living", en *Ethics* 102 (1991) 4-26.
- ANDREU RODRIGO, Agustín, *Shaftesbury: crisis de la civilización puritana*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 1998.
- ANSCOMBE, G. E. M., "Modern moral philosophy", en HUDSON, W. D. (ed.), *The 'is-ought' question*, pp. 175-195.
- ARDAL, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- ARREGUI, J. V. y ARNAU, P., "Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics", en *The British Journal of Aesthetics* 34 (1994) 350-362.
- AXELROD, R. *The evolution of the cooperation*, Penguin Books, London, 1984 (trad.: *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Alianza, Madrid, 1986).
- BAYLES, M. (ed.), *Contemporary utilitarianism*, Garden City, New York, Anchor Books, 1968.
- BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], New York, Oxford University Press, 1996.
- *Deontology, together with A table of the springs of action and The article on Utilitarianism*, edited by Amnon Goldworth, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- *Works of Jeremy Bentham*, Bristol, Thoemmes Press, 1995 (reprod. facs. de la ed. de Edinburgh, William Tait, 1843).
- *A Fragment on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (traducción: *Un fragmento sobre el gobierno*, estudio preliminar, trad. y notas de Enrique Bocardo Crespo, Tecnos, Madrid, 2003).
- *Antología*, editada por Josep M. COLOMER, traducción de Gonzalo Hernández Ortega y Montserrat Vancells, Península, Barcelona, 1991.

---

\* Se incluye aquí toda la Bibliografía citada a lo largo de la tesis. Aunque el presente trabajo admitía la clasificación en fuentes primarias y secundarias, se ha preferido agrupar todas ellas en una sola lista a fin de facilitar su búsqueda. En el caso de los artículos incluidos en compilaciones, la referencia completa de estas últimas tiene su entrada propia para evitar la reiteración.

## Bibliografía

- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.
- BERKELEY, G., *The Works of George Berkeley*, Bristol, Thoemmes Press, 1998 (reedición de la de A. C. Fraser, Oxford, Clarendon Press, 1871).
- BERNSTEIN, John Andrew, *Shaftesbury, Rousseau and Kant: an introduction to the conflict between aesthetic and moral values in modern thought*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, cop. 1980.
- “Shaftesbury’s Identification of the Good with the Beautiful”, en *Eighteen Century Studies* 10/3 (1977) 304-25.
- BISHOP, J. D., “Moral Motivation and the Development of Francis Hutcheson”, en *Journal of the History of Ideas* 57 (1996) 277-295.
- BRANDENSTEIN, Bela von, *Problemas de una ética filosófica*, Herder, Barcelona, 1983.
- BRANDT, Richard B., *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982.
- BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1930.
- BROILES, R. David, *The moral philosophy of David Hume*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.
- BROWN, John, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, Hildesheim, Georg Olms, 1969 (reproducción facsímil de la de London, 1752).
- CAMPBELL, T. D., “Francis Hutcheson: ‘Father’ of the Scottish Enlightenment”, en R. H. CAMPBELL-A. S. SKINNER (eds.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, John Donald Publishers, 1982.
- CAPALDI, N., “Hume’s Rejection of ‘Ought’ as a Moral Category”, en *Journal of Philosophy* LXIII (1966) 126-137.
- CARRASCO BARRAZA, María Alejandra, *Consecuencialismo. Por qué no*, EUNSA, Pamplona, 1999.
- CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton: Princeton University Press, 1951.
- *The Platonic Renaissance in England*, translated by James P. Pettegrove, Austin: University of Texas Press, 1953.
- CHAPPELL, V. C. (ed.), *Hume*, London, Macmillan, 1968.
- CHOZA, J., “La articulación entre ética y política en el plano antropológico”, en AA. VV., *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981 (también en CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 93-162).
- CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum (Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 1987).
- *De Officiis (Sobre los deberes*, Tecnos, Madrid, 2002).
- COLOMER, J. M., *El Utilitarismo: una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona, 1987.

## Bibliografía

- COMPOSTA, D., "Il consequenzialismo. Una nuova corrente della «Nuova Morale»", en *Divinitas* XXV, II (1981) 127-56.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*, 1 y 5, Ariel, Barcelona, 1999.
- COUTTS, James, *A History of the University of Glasgow*, Glasgow, 1909.
- CRUZ PRADOS, Alfredo, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, 2ª edición revisada (1ª ed. 1987), EUNSA, Pamplona, 1992.
- CULVERWELL, Nathaniel, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, ed. Robert A. Greene y Hugo MacCallum, University of Toronto Press, Toronto, 1971.
- CUMBERLAND, R., *A Treatise of the Laws of Nature [De Legibus Naturae disquisitio philosophica, 1672]*, trad. John Maxwell, London, 1727, publicada en facsímile por Garland, New York, 1978.
- *Traité philosophique des loix naturelles*, trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre Mortimer, 1744 (reproducción facsímil en Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1989); 2ª impresión: Leiden, 1757.
- DARWALL, Stephen L. (ed.), *Consequentialism*, Oxford, Basil Blackwell, 2002.
- *The British moralists and the internal 'ought' (1640-1740)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- "Motive and Obligation in the British Moralists", en *Social Philosophy and Policy*, vol. 7 (1989)133-150.
- "Motive and Obligation in Hume's Ethics", en *Nous*, 27:4 (1993) 415-448.
- "Hume and the Invention of Utilitarianism" en STEWART, M. A. y WRIGHT, John P. (eds.), *Hume and Hume's connexions*, pp. 58-82.
- DAVIS, Nancy (Ann), "La deontología contemporánea", en SINGER, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, pp. 291-307
- DINWIDDY, John, *Bentham*, Alianza, Madrid, 1995.
- ELSTER, Jon, *Ulysses and the sirens, Studies in Rationality and irrationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979 (traducción en F. C. E., México, 1989).
- ELTON BULNES, María, *Amor y reflexión: la teoría del Amor Puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, Eunsa, Pamplona, 1989.
- EPICETETO, *Disertaciones*, Gredos, Madrid, 1993.
- *Fragments (Works, texto inglés y griego*, Harvard University Press, 1996).
- EPICURO, *Obras*, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid, 1991.
- *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria*, texto bilingüe preparado por C. García Gual y E. Acosta Méndez, Barcelona, Barral, 1974.
- FABRO, Cornelio, "Teísmo, deísmo e ateísmo in Shaftesbury", en *Introduzione all'ateísmo moderno*, Studium, Roma, 1969, vol. 1, pp. 273-296.
- FAGOTHEY, Austin, *Ética: teoría y aplicación*, Interamericana, México, 1973.
- FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, F. C. E., México, 1985.

## Bibliografía

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, 1979.
- FINANCE, J. DE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966.
- FINNIS, John, “Practical Reasoning, Human Goods, and the End of Man”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58 (1984) 23-36.
- *Moral absolutes*, Washington, 1991 (traducción: *Absolutos morales*, Eiusa, Barcelona, 1992).
- FOOT, Philippa (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1967 (traducción: *Teorías sobre la ética*, FCE, Madrid, 1974).
- “The problem of abortion and the doctrine of double effect”, en *Oxford Review* 5 (1967) 5-15, y en STEINBOCK, B. y NORCROSS, A. (eds.), *Killing and letting die*, pp. 266-279.
- “Utilitarianism and the Virtues”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 224-242, y en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, pp. 407-420.
- FORSYTH, Murray, “The Place of Richard Cumberland in the History of Natural Law”, en *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982) 23-42.
- FOWLER, Thomas, *Shaftesbury and Hutcheson*, Hildesheim, Georg Olms, 1998 (reedición en facsímil de la de London: Sampson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1882).
- FRANKENA, William K., “Hutcheson’s Moral Sense Theory”, en *Journal of the History of Ideas* 16 (1955) 356-375.
- “Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy”, en MELDEN, A. I. (ed.), *Essays in moral philosophy*, Seattle and London, University of Washington Press, 1966, pp. 40-81.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- FROMM, Eric, *Man for Himself*, Nueva York, 1947.
- FUCHS, J., “«Intrinsice malum»: Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff”, en KERBER, W. (ed.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren*, Düsseldorf, 1982, pp. 74-91.
- *Personal Responsibility and Christian Morality*, Washington D. C., 1983
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA MÉNDEZ, E., *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral, 1974.
- GARNETT, A. Campbell, “Conciencia moral y rectitud”, en FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, pp. 139-162.
- GAUTHIER, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- *Morals by agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- “Artificial Virtues and the Sensible Knave”, en *Hume Studies* 18 (1992) 401-427.
- GEACH, Peter T., *Las Virtudes*, Euisa, Pamplona, 1993 [original: *The Virtues*, Cambridge University Press, 1977].

- GREAN, Stanley, *Shaftesbury's philosophy of religion and morals: a study in enthusiasm*, Michigan: A Bell and Howell Information, cop. 1989, Tesis Universidad de Columbia, 1961, editada como *Shaftesbury's philosophy of religion and ethics: a study in enthusiasm*, Ohio University Press, 1967.
- “Self-Interest and Public Interest in Shaftesbury's Philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy* II, 1 (1964) 37-45.
- GREIG, J. Y. T., *David Hume*, Oxford, 1931.
- GRISEZ, G., “Choice and Consequentialism”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 51 (1977) 168-89.
- “Against Consequentialism”, en *The American Journal of Jurisprudence and Legal Philosophy*, University of Notre Dame, 23 (1978) 21-72.
- “The first principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, en *Natural Law Forum* 10 (1965) 168-201. Una versión de este artículo puede encontrarse en KENNY, A. (dir.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Londres, 1969, pp. 340-382.
- GROCIO, Hugo, *On the Law of War and Peace [De Iuri Belli ac Pacis Libri Tres*, París, 1625] trad. Francis W. Kelsey, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis, 1925.
- *Introduction to the Jurisprudence of Holland [Inleidinghe tot de Hollandsche Rechts-gheleertheydt*, 1620], ed. and trans. R. W. Lee, Oxford, 1926.
- GUISÁN, Esperanza, *Cómo ser un buen empirista en Ética*, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
- GUTIÉRREZ, Gilberto, “La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral”, *Revista de Filosofía*, 2ª época, vol. 2 (1979) 33-54.
- “El naturalismo como teoría ética: el modelo de Hume”, en *Aporía*, 33/36 (1987), vol. IX, pp. 5-36.
- “La estructura consecuencialista del utilitarismo”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III, n. 3 (1990) 141-174.
- “La «Veritatis Splendor» y la ética consecuencialista contemporánea”, en *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, BAC, Madrid, 1993, pp. 233-262.
- “¿Qué modelo de racionalidad?”, en *Tel oV*, Vol. VII, nº 1, Junio 1998, pp. 51-60.
- “Problemas con el modelo de la elección racional” en ZIMMERLING, R. y otros (comp.), *Decisiones normativas en los campos de la Ética, el Estado y el Derecho*, Sentido, Caracas, 1999, pp. 139-164.
- *Ética y decisión racional*, Síntesis, Madrid, 2000.
- GUYAU, J., *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Júcar, Madrid, 1978.
- HAAKONSSON, Knud, “Hume's obligations” en *Hume Studies*, vol. IV, n. 1 (1978) 7-17.
- *The Science of a Legislator (The Natural Jurisprudence of Hume and Adam Smith)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- “Moral Philosophy and Natural Law: From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment”, en *Political Science* 40 (1988) 97-110.

## Bibliografía

- “Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis”, en STEWART, M. A. (ed.), *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, pp. 61-85.
- “The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland”, en STEWART, M. A. (ed.), *English philosophy in the age of Locke*, pp. 29-47.
- HARMAN, Gilbert, *The nature of morality*, Oxford University Press, Londres, 1977 (traducción: *La naturaleza de la moralidad*, U.N.A.M., México, 1983).
- HARRISON, Jonathan, *Hume’s Moral Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- *Hume’s Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- HARSANYI, J., “Advances in understanding rational behavior”, en *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, D. Reidel, Dordrecht, 1976, pp. 89-118.
- “Morality and the theory of rational behaviour”, en SEN, A. y WILLIAMS, B. (eds.), *Utilitarianism and beyond*, pp. 39-62.
- HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988.
- HENRICH, D., “Hutcheson und Kant”, en *Kant-Studien*, vol. 49, núm. 1 (1957) 49-69.
- HILDEBRAND, Dietrich von, *Ética*, Encuentro, Madrid, 1983.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan* [1651], edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996.
- *De Cive (Philosophical Rudiments concerning Government and Society)* [1642], ed. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- HODGSON, D. H., *Consequences of utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- HOLLIS, Martin, *The cunning of reason*, Cambridge University Press, 1987.
- HOLLIS, Martin y SUGDEN, Robert, “Rationality in action”, en *Mind*, vol. 102, nº 405 (1993) 1-35.
- HONDERICH, Ted (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid, 2001 (traducción de *The Oxford companion to philosophy*, Oxford University Press, 1995).
- HOPE, V. M. (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 1984.
- *Virtue by consensus. The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- HRUSCHKA, Joachim, “The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory”, en *Utilitas* 3 (1991) 165-77.
- HUDSON, W. D. (ed.), *The ‘is-ought’ question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, Macmillan, London, 1969.
- HUME, David, *Treatise of Human Nature*, edición de L. A. SELBY-BIGGE, revisada por P. H. NIDDITCH, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- *Enquiry concerning the Principles of Morals*, en la edición de L. A. SELBY-BIGGE, revisada por P. H. NIDDITCH, *Enquiries concerning the human under-*

## Bibliografía

- standing and concerning the principles of morals*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932.
- *Tratado sobre la naturaleza humana*, edición preparada por Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1998.
- *Investigación sobre los principios de la moral*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- HUTCHESON, Francis, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises: I. Concerning beauty, order, harmony, design. II. Concerning moral good and evil*, reproducción facsímil de la 4ª edición (London, 1738), Farnborough, Hants: Gregg International, 1969.
- *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the moral sense* (1728), edición facsímil preparada por Paul McReynolds sobre la 3ª edición (1742), Gainesville, Florida, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1969.
- *A System of Moral Philosophy* (1755), en *Collected Works of Francis Hutcheson*, edición facsímil preparada por Bernhard Fabian, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchtrandlung, 1969, vols. 5-6.
- *Collected Works of Francis Hutcheson*, Hildesheim, Georg Olms, 1971.
- *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, estudio preliminar, traducción y notas de Jorge V. Arregui, Tecnos, Madrid, 1992.
- *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, traducción de Aurora Luzardo y estudio introductorio de Julio Seoane, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- INCIARTE, Fernando, “Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral”, en *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, I Simposio Internacional de Teología, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 399-417.
- JANSSENS, L., “Ontic Evil and Moral Evil”, en *Louvain Studies* VI (1972) 115-56.
- JENSEN, H., *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, Palabra, Madrid, 1993. (Vid. WOJTYLA)
- KAGAN, S., “Does consequentialism demand too much?”, en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, pp. 391-406.
- *The limits of morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- KANT, I., *Opus Postumum (Kant's Handschriftlicher Nachlass*, en *Kant's Gesammelte Schriften*, 22, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1971).
- “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, traducción de Juan Miguel Palacios, en *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.
- KEMP, John, *Ethical naturalism: Hobbes and Hume*, Macmillan, London, 1970.

## Bibliografía

- KIRK, Linda, *Richard Cumberland and natural law: secularisation of thought in seventeenth-century England*, Cambridge, James Clarke, 1987.
- “The Political Thought of Richard Cumberland: Sovereignty and the Escape from the Search for Origins”, en *Political Studies* 25 (1977) 535-548.
- KNAUER, P., ‘La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet’, en *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 356-76.
- KUTSCHERA, Franz von, *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1989.
- KYDD, Rachael M., *Reason and Conduct in Hume’s Treatise*, Oxford University Press, Oxford, 1946.
- LARTHOMAS, Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant*, Lille, Paris: Atelier National de Reproduction des Theses, Didier Eruditions, 1985.
- LESENNE, R., *Tratado de moral general*, Gredos, Madrid, 1973.
- LECLERCQ, Jacques, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1956.
- LEIDHOLD, W., *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, Munich, 1985.
- LOCKE, John, *Essays on the Law Nature*, ed. por W. von Leyden, Oxford University Press, Oxford, 1954.
- *An Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1971.
- *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1990.
- *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona, 1994.
- MACKIE, John, *Hume’s Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- MACNABB, D. G. C., *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Blackwell, Oxford, 1966 (1ª edición, 1951).
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 1983.
- MARITAIN, Jacques, *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1966.
- MAUTNER, Thomas, *The Penguin dictionary of Philosophy*, London, Penguin books, 1999.
- MCCORMICK, R. A., “The Understanding of Moral Norms”, en *Theological Studies* 36 (1975) 85-100.
- “Ambiguity in moral choice”, en MCCORMICK, R. A.-RAMSEY, P., *Doing Evil to Achieve Good*, Loyola University Press, Chicago, 1978.
- MCGILVARY, E. B., “Altruism in Hume’s *Treatise*”, en *Philosophical Review*, vol. xii, n. 3 (mayo, 1903).
- MCNEILLY, F. S., *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London, 1968.

## Bibliografía

- MERCER, Ph., *Sympathy and Ethics: A study of the relationship between sympathy and morality with special reference to Hume's 'Treatise'*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- MILL, John Stuart, *Autobiografía*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1986.
- *Bentham*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1993.
- *El Utilitarismo* [1863], introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *Un sistema de lógica* [1843], Libro VI, Cap. XII, en *El Utilitarismo*, 1999.
- MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994.
- MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Ediciones Eunete, Pamplona, 1996.
- MONTOYA SÁENZ, José, “Debilidad moral y silogismo práctico”, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VI (1983) 239-255.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica* [1903], Crítica, Barcelona, 2002.
- *Ética* [1912], Encuentro, Madrid, 2001.
- MOORE, James, “The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment”, en STEWART, M. A. (ed.), *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, pp. 37-59.
- MOORE, J.-SILVERTHORNE, M., “Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland”, en *Wealth and Virtue*, ed. I. Hont and M. Ignatieff, Cambridge, 1983, pp. 73-87.
- “Natural sociability and natural rights in the moral philosophy of Gershom Carmichael”, en HOPE, V. M. (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, pp. 1-12.
- MORRICE, David Saith, *A comparative study of the position of St. Thomas Aquinas, John Locke and David Hume relating to the problem of natural law*, Boston Spa, West Yorkshire: British Library, c. 1990, Tesis Universidad de Aberdeen, 1979.
- MOSSNER, E. C., *The Life of David Hume*, Oxford, 1970 (1ª edición, London, 1954).
- MULGAN, Tim, *The Demands of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- MURRAY, David, *Memories of the Old College of Glasgow*, Glasgow: Jackson, Wylie and Co., 1927.
- NAGEL, Thomas, “Hobbes's Concept of Obligation”, en *Philosophical Review* 68 (1959) 68-83.
- *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.
- “Autonomy and Deontology” en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 142-172.

## Bibliografía

- “War and Massacre”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 51-73.
- NORTON, David Fate, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- “Hutcheson’s Moral Realism”, en *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985) 397-418.
- NOWELL-SMITH, Patrick H., *Ética*, Verbo Divino, Estella, 1976.
- NOZICK, Robert, “Side Constraints”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 134-141.
- *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.
- ORIOI SALGADO, Manuel, *Lógica de la acción y “akrasía” en Aristóteles*, Tesis inédita de la Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- PALEY, William, *The Works of William Paley*, London, 1821
- *Principles of moral and political philosophy*, New York, London: Garland Publishing, 1978 (repr. facsímil de la 1ª ed. de London, 1785).
- PARFIT, D., “Prudence, Morality, and the Prisoner’s Dilemma”, en *The Proceedings of the British Academy* LXV (1979) 539-564 (trad.: *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1991).
- “Is Common-Sense Morality Self-Defeating?”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 173-186.
- *Reasons and persons*, Oxford University Press, 1985.
- PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, Darmouth, Aldershot, 1993.
- “Satisficing consequentialism”, en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, pp. 377-388.
- PIAGET, Jean, *El criterio moral en el niño*, Martínez Roca, Barcelona, 1984.
- PIEPER, Annemarie, *Ética y moral*, Crítica, Barcelona, 1991.
- PINKAERS, S., ‘La question des actes intrinsèquement mauvais et le «proportionnalisme»’, en *Revue Thomiste* LXXXII, II (1982) 181-212.
- PLATÓN, *La República*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- POLO, Leonardo, *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996.
- PRICHARD, H. A., “Does moral philosophy rest on a mistake?”, en *Mind*, vol. XXI, nº 81, 1912 (recogido en *Moral Obligation*, pp. 1-17).
- *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- PUFENDORF, Samuel, *Of the law of nature and nations* [*De iure naturae et gentium*, 1672], traducido en 1712 por Basil Kennet con notas de Mr. Barbeyrac, 5ª edición, Londres, 1749.
- RAILTON, Peter, “Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 93-133.

## Bibliografía

- RAPHAEL, David D., *The Moral Sense*, Oxford University Press, 1947.
- *British moralists: 1650-1800* (ed.), 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1969.
- *Filosofía moral*, F. C. E, México, 1986.
- RAWLS, John, ‘Classical Utilitarianism’, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 14-19.
- “Two Concepts of Rules”, en *The Philosophical Review* 64 (1955) 3-32, recogido en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, pp. 145-174.
- REINER, Hans, *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- *Bueno y malo*, introducción y traducción de Juan Miguel Palacios, Encuentro, Madrid, 1985.
- RICKEN, Friedo, *Ética general*, Herder, Barcelona, 1987.
- ROBERTS, T. A., *The concept of benevolence. Aspects of Eighteenth-Century Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1973.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, *Deber y valor*, Tecnos, Madrid, 1992.
- *Ética*, B. A. C., Madrid, 2001.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética*. EUNSA, Pamplona, 1982.
- ROSEN, Fred, “¿Es Bentham utilitarista?”, traducción de José Luis Tasset, en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. III, nº 1 (Junio 1994) 11-26.
- ROSS, W. David, *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, London, 1939 (traducción: *Fundamentos de ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972).
- *The Right and the Good*, Oxford University Press, London, 1930 (traducción: *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994).
- SANTOS CAMACHO, Modesto, “En torno al consecuencialismo ético”, en *Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de Teología, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 231-241.
- SCANLON, T. M., “Rights, Goals, and Fairness”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 74-92.
- “Contractualism and utilitarianism”, en SEN, A.-WILLIAMS, B. (eds.), *Utilitarianism and beyond*.
- SCARRE, Geoffrey, “Epicurus as a forerunner of utilitarianism”, en *Utilitas*, vol. 6, n. 2 (1994) 219-231.
- SCHEFFLER, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- *Consequentialism and its critics* (ed.), Oxford University Press, 1988.
- “Agent-Centred Restrictions, Rationality and the Virtues”, en *Consequentialism and its critics*, pp. 243-260.
- SCHILPP, Paul Arthur, *Kant’s pre-critical ethics*, 1ª edición 1960, reeditado en Bristol, Thoemmes Press, 1998 (traducción: *La ética precrítica de Kant*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma, 1997).

## Bibliografía

- SCHLAGEL, D. B., *Shaftesbury and the French Deists*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1956.
- SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- “Pufendorf” s Place in the History of Ethics”, en *Synthese* 72 (1987) 123-155.
- SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- SCOTT, William Robert, *Francis Hutcheson: his life, teaching and position in the history of philosophy* [1900], New York: Augustus M. Kelley, 1966.
- SEIFERT, J., “Absolute moral obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions. A critique of Consequentialist Teleological Ethics: Destruction of Ethics through Moral Theology?”, en *Anthropos*, Roma, 1 (1985) 57-94.
- SELBY-BIGGE, L. A. (ed.), *British Moralists, Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1897 (reeditado en un solo volumen con introducción de B. H. Baumrin, en Indianapolis, Bob-Merrill, 1964, y de nuevo en dos volúmenes en New York, Dover, 1965).
- SELDEN, John, *De Iure Naturali* [1640], en *Opera omnia*, ed. D. Wilkins, London, 1726.
- SEN, Amartya, “Rights and Agency”, en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, 187-223.
- SEN, Amartya y WILLIAMS, Bernard (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982.
- SÉNECA, *De Otio* (en *Obras Completas II: Tratados morales*, texto bilingüe, UNAM, México, 1946; y en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2000).
- *Epístolas morales*, Gredos, Madrid, 2001.
- SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, 3<sup>er</sup> conde de, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc*, 2 volúmenes, Bristol, Thoemmes Press, 1997 (reimpresión de la editada en 1900 por John M. Robertson, con introducción de David McNaughton, que incluye el *Preface to Select Sermons of Dr. Whichcot*).
- *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Earl of Shaftesbury*, ed. por Benjamin Rand, London, Swan Sonnenschein, 1900 (reimpreso en Bristol, Thoemmes Press, 1995).
- *Several Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, printed for J. Roberts, London, 1716.
- *Carta sobre el entusiasmo*, introducción, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, Crítica, Barcelona, 1997.
- *Sensus communis: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, Pre-Textos, Valencia, 1995.
- *Del soliloquio o Consejos al escritor*, traducción de Delia A. Sampietro, Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, 1962

## Bibliografía

- *Investigación sobre la virtud o el mérito* (edición bilingüe), estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, CSIC, Madrid, 1997.
- *Los Moralistas*, traducción y estudio introductorio de Jorge V. Arregui y Pablo Arnau, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997.
- SHARP, Frank Chapman, “The Ethical System of Richard Cumberland and its place in the History of British Ethics”, en *Mind* 21 (1912) 371-398.
- SIDGWICK, Henry, *Outlines of the History of Ethics for English Readers* [1886], with an additional chapter by Alban G. Widgey, Macmillan, London, 1967.
- *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981 [reproducción de la de Macmillan, London, 1907].
- SIMON, Herbert A., “A Behavioural Model of Rational Choice”, en *Quarterly Journal of Economics* 69 (1955).
- “Theories of Decision Making in Economics and Behavioural Science”, en *American Economic Review* 49 (1959).
- “From Substantive to Procedural Rationality”, en LATSIS, Spiro J. (ed.), *Methodological Appraisal in Economics*, Cambridge University Press, 1976.
- “On How to Decide What to Do”, en *Bell Journal of Economics* 9 (1978).
- “Rational Decision Making in Business Organizations”, en The Nobel Foundation, Stockholm, 1978.
- *Administrative Behaviour*, The Free Press, New York, 1976.
- SIMON, René, *Moral*, Herder, Barcelona, 1968.
- SINGER, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- “Is act-utilitarianism self-defeating?”, en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, pp. 207-217.
- *The expanding circle*, Oxford University Press, 1993.
- *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993.
- SLOTE, M., “Satisficing consequentialism”, en PETTIT, Philip (ed.), *Consequentialism*, 351-75.
- *Beyond optimizing: A story of rational choice*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- SMART, J. J. C., “Extreme and restricted utilitarianism”, en FOOT, Ph., *Theories of Ethics*, 171-183, y en BAYLES, M. (ed.), *Contemporary utilitarianism*, pp. 99-115.
- SMART, J. J. C. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press, 1973 (traducción: *Utilitarismo, pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981).
- SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- SMITH, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1964 (1ª edición, 1941).
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

## Bibliografía

- *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990.
- SPAULDING, Frank E., *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*, Leipzig, 1894.
- STAFFORD, J. Martin, “Hutcheson, Hume, and the Ontology of Morals”, en *Journal of Value Inquiry* 19 (1985) 133-51.
- STEINBOCK, B. y NORCROSS, A. (eds.), *Killing and letting die*, New York, Fordham University Press, 1994.
- STEPHEN, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century*, New York, Peter Smith, 1949 (3ª edición).
- STEWART, Dugald, *Dissertation I: Exhibiting the progress of metaphysical, ethical, and political philosophy, since the revival of letters in Europe* [1815], en *Collected works*, ed. Hamilton, 2 vols. Edimburgo, 1845.
- STEWART, M. A. (ed.), *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- *English philosophy in the age of Locke* (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2000.
- STEWART, M. A. y WRIGHT, John P. (eds.), *Hume and Hume's connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998
- STOLNITZ, J., “On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory”, en *The Philosophical Quarterly* 11 (1961) 97-113.
- STRASSER, Mark Philip, “Mill’s Higher and Lower Pleasures Reexamined”, en *International Studies in Philosophy* (1985) 51-72.
- “Hutcheson on the Higher and Lower Pleasures”, en *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987) 517-531.
- SWEIGART, John, “The Distance between Hume and Emotivism”, en *Philosophical Quarterly* XIV (1964) 229-236.
- TAYLOR, A. E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, en *Philosophy*, X, 1938.
- TAYLOR, W. L. *Francis Hutcheson and David Hume as predecessors of Adam Smith*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1965.
- TASSET, José Luis, “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía”, *Themata. Revista de Filosofía* 6 (1989) 197-213.
- “Hume y la ética (contemporánea)” en Jaime de SALAS y Félix MARTIN (comp.), *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Ed. Complutense, Madrid, 1998, pp. 95-120.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1993.
- *El bien*, selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico (nº 27), Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- TOWNSEND, D., “From Shaftesbury to Kant. The Development of the Concept of Aesthetic Experience”, en *The Journal of the History of Ideas* 48 (1987) 287-305.

- TRIANOSKY, Gregory, "On the Obligation to Be Virtuous: Shaftesbury and the Question, Why Be Moral?" en *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978) 289-300.
- TUCK, Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- TURNBULL, Archie, "Scotland and America 1730-1790", en David DAICHER, Peter JONES y Jean JONES (eds.), *A Hotbed of Genius. The Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 1986, pp. 137-152.
- URMSON, J. O., "The interpretation of the moral philosophy of John Stuart Mill", en FOOT, Ph. (ed.), *Theories of Ethics*, pp. 128-136.
- "Santos y héroes", en FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, pp. 106-129.
- UTZ, Arthur Fridolin, *Manual de ética*, Herder, Barcelona, 1972.
- VOITTE, Robert, *The Third Earl of Shaftesbury*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1984.
- WAND, B., "Hume's Non-Utilitarianism", en *Ethics*, LXXII (1961-2) 193-196.
- "Hume's Account of Obligation", en CHAPPELL, V. C. (ed.), *Hume*, pp. 308-334 (original en *The Philosophical Quarterly*, vol. VI (1956) 155-168).
- WARRENDER, H., "Hobbes's Conception of Morality", en *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XVII/IV (1962) 434-449.
- WATKINS, J. W. N., *Hobbes's system of ideas*, London, Hutchinson University Library, 1965 (trad.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Doncel, Madrid, 1972).
- WEBER, Max, *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, München, 1926.
- *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.
- *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- WHELAN, F., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- WHITE, Alan R. (ed.), *Filosofía de la acción*, F. C. E., México, 1976.
- WHITELEY, C. H., "De los deberes", en FEINBERG, J. (ed.), *Conceptos morales*, 94-105.
- WILLIAMS, Bernard, *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982.
- "Internal and external reasons", en *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113.
- "Consequentialism and Integrity", en SCHEFFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, pp. 20-50.
- WINKLER, Kenneth P., "Hutcheson's Alleged Moral Realism", en *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985) 179-94.
- WOJTYLA, Karol, *I fondamenti dell'ordine etico*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1980. (Ver también JUAN PABLO II).