

50

COSAS
QUE HAY QUE
SABER SOBRE

ÉTICA

BEN DUPRÉ

Ariel



50 cosas que hay que saber sobre ética

Ben Dupré

50 COSAS QUE HAY QUE SABER SOBRE ÉTICA

Traducción de

Julia Alquézar

Ariel



En la elaboración de este libro estoy especialmente en deuda con Chad Vance, profesor de la Universidad de Colorado, cuya sabiduría, que compartió con generosidad, ha mejorado enormemente la selección de temas y muchos de los artículos: sus alumnos son afortunados por tenerlo.

Primera edición: enero de 2014

Título original:
50 ethics ideas you really need to know
Quercus

Realización: Ātona, S. L.

© 2013 by Ben Dupré
© de la traducción: Julia Alquézar, 2014
Derechos exclusivos de la edición en español reservados para todo el mundo y
propiedad de la traducción:
© 2013: Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.ariel.es
www.espacioculturalyacademico.com

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.

ISBN: 978-84-344-1485-3

Depósito legal: B. 27.551-2013
Impreso en España por Huertas Industrias Gráficas

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como **papel ecológico**.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Contenidos

Introducción

FUNDAMENTOS MORALES

- 01 La buena vida
- 02 El mandato divino
- 03 El bien y el mal
- 04 Realismo moral
- 05 Subjetivismo moral
- 06 Relativismo
- 07 El anillo de Giges
- 08 Intuiciones morales

¿CÓMO DEBERÍAMOS VIVIR?

- 09 La regla de oro
- 10 El principio del daño
- 11 Los fines y el medio
- 12 Utilitarismo
- 13 Ética kantiana
- 14 Deberes *prima facie*
- 15 Doble efecto
- 16 Acciones y omisiones
- 17 Suerte moral
- 18 El libre albedrío
- 19 El contrato social
- 20 Ética de la virtud
- 21 Humanismo
- 22 Nihilismo

VIRTUDES Y OTRAS COSAS BUENAS

- 23 Justicia
- 24 Igualdad
- 25 Tolerancia
- 26 Derechos
- 27 Altruismo
- 28 Amistad
- 29 Héroes y santos

30 Integridad

VICIOS Y OTRAS COSAS MALAS

- 31 Crimen y castigo**
- 32 La pena de muerte**
- 33 Tortura**
- 34 Corrupción**
- 35 Terrorismo**
- 36 La censura**
- 37 Drogas**

HUMANOS Y OTROS ANIMALES

- 38 La liberación animal**
- 39 La paradoja de la investigación**
- 40 Comer animales**

BIOÉTICA

- 41 La inviolabilidad de la vida**
- 42 La muerte**
- 43 La ingeniería genética**
- 44 La clonación**

ÉTICA GLOBAL

- 45 La guerra**
- 46 *Realpolitik***
- 47 Capitalismo**
- 48 La metáfora del bote salvavidas**
- 49 La pobreza**
- 50 El medio ambiente**

Glosario

Introducción

La ética trata de lo que está bien y lo que está mal, sobre lo que deberíamos y no deberíamos hacer. ¿Cuáles son los principios que deberían guiar nuestro comportamiento? ¿Cuáles son los valores que deben regir nuestra vida? En definitiva, ¿cuál es el propósito y el significado de la vida?

Todas las anteriores preguntas son profundas, aunque se podría llegar a pensar que ya tenemos algunas de las respuestas. Todos sabemos que está mal matar. ¿O no? Los asesinos matan a otras personas, eso está mal, pero ¿es correcto que matemos a los asesinos para castigarlos? Los soldados matan a otros con la bendición del Estado: ¿acaso esa autoridad convierte matar en tiempos de guerra en algo aceptable? A continuación, nos encontraríamos con otras cuestiones como la eutanasia y la matanza de animales: un abanico de casos que arrojan dudas sobre la afirmación de que matar siempre está mal.

Las preguntas sobre lo que deberíamos hacer y ser son fundamentales en nuestra naturaleza humana: somos profunda y esencialmente criaturas éticas, de modo que tales cuestiones son tan antiguas como la humanidad. Newton, en una célebre frase, afirmó: «Si he conseguido ver más allá, ha sido porque me he alzado sobre hombros de gigantes». En el campo de la ética, nuestra visión se vería seriamente mermada si nos priváramos de los estudios que ofrecen los gigantes filosóficos del pasado: Platón, Aristóteles, Kant, Bentham, Mill, así como sus más recientes sucesores. No obstante, ninguna de las obras de estos filósofos puede rivalizar con la Biblia y el Corán en la influencia ejercida sobre el comportamiento humano. Y en el inevitable conflicto de valores, la religión y la filosofía suelen acabar alcanzando conclusiones extremadamente diferentes.

Este libro explora algunas de las cuestiones éticas más importantes, teniendo en cuenta las aportaciones tanto de pensadores religiosos como de seculares. El hecho de que se haga especial hincapié en el pensamiento occidental se debe a las limitaciones de espacio y de mi propia competencia. El interés de las ideas que se discuten aquí es perenne porque suponen un reto no solo para nuestra manera de pensar, sino también para nuestra forma de actuar, porque, en última instancia, realmente importan. Confío en que la lectura de las siguientes páginas agite su conciencia, igual que escribirlas despertó la mía.

Ben Dupré

01 La buena vida

¿Cómo deberíamos vivir para llevar una buena vida? ¿Qué confiere valor a nuestras vidas? Estas preguntas éticas tan básicas se plantearon por primera vez en Grecia hace unos veinticinco siglos. Desde entonces, no han cesado de levantar opiniones enfrentadas ni de dividir a sus defensores.

Las opiniones de lo que se considera una buena vida cubren un espectro amplísimo. Y en este caso, por desgracia, la diferencia de opinión realmente importa, puesto que las visiones descarnadamente divergentes sobre qué significa llevar una vida buena afectan más o menos directamente sobre cómo nos comportamos en realidad y cómo interactuamos unos con otros como seres sociales. El desacuerdo sobre estas cuestiones básicas ha supuesto el origen de mucho sufrimiento humano.

A través de un valle de lágrimas Desde una perspectiva religiosa, una buena vida es aquella que se vive en concordancia de la voluntad y los deseos de un dios o dioses particulares. Para el cristianismo, la recompensa de una vida bien vivida es una dichosa existencia después de la muerte, y junto a Dios para la eternidad. Por tanto, el verdadero valor reside fuera de este mundo. En un alto grado, lo que hacemos y conseguimos en la Tierra es valioso en un sentido secundario e instrumental, hasta el punto de que nos ayuda a conseguir entrar en la vida de ultratumba, infinitamente mejor para la anterior.

La subordinación de lo físico (e inferior), del aquí-y-el-ahora, a lo espiritual (y superior) y a la vida del más allá conduce a una elevación del alma y a la degradación del cuerpo y sus accesorios. Desde un punto de vista cristiano, nuestra vida terrenal es un tiempo de lamentación, un paso por un «valle de lágrimas», donde nuestras esperanzas mundanas son transitorias, y nuestras ambiciones mezquinas, vacías. La virtud se encuentra primariamente en la obediencia a la voluntad de Dios, una devoción que, históricamente, al menos, ha ido acompañada con el desdén por los bienes terrenales. Las cualidades que la Iglesia ha alentado normalmente, son los hábitos del compromiso y la negación de uno mismo, como la castidad, la abstinencia y la humildad.

Cronología

Siglo V a.C.

En Atenas, Sócrates pregunta: «¿Cómo deberíamos vivir?».

Siglo IV a.C.

Aristóteles afirma que la felicidad (*eudaimonia*) es el mayor bien.

Siglo IV-III a.C.

Epicuro defiende el placer como el mayor bien.

c. 30 d.C

Jesús promete a sus fieles que su recompensa está en el cielo.

1784

Immanuel Kant argumenta que la libertad y la razón son las claves del progreso humano.

1789

Jeremy Bentham mantiene que la felicidad es la única medida de valor.

1983

En *El sentido de la vida*, los Monty Python dejan de lado tanto a Jesucristo como a Kant.

«Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los Cielos. Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios.»

Jesucristo, Sermón de la Montaña, c. 30 d.C.

Felicidad, autonomía y razón Los pensadores no religiosos, sin esperanza de una vida después de la muerte, se ven forzados a bajar la mirada, y a adoptar una perspectiva humanista (es decir, centrada en el ser humano) y a situar el valor, el alcance y todo lo que la vida pueda ofrecer en este mundo, es decir, el mundo natural, incluidas las personas que lo habitan.

Los antiguos griegos (que tenían dioses pero que generalmente no aspiraban a vivir con ellos) y muchos desde ellos han considerado la felicidad como el «mayor bien» (*summum bonum*) de los seres humanos.

Aristóteles sobre una buena vida

Para el filósofo griego Aristóteles, como Sócrates y Platón antes que él, la cuestión crítica no era tanto «¿qué es lo más correcto?», sino «¿cuál es la mejor manera de vivir?».

Aristóteles aceptaba la idea habitual de que el mayor bien del hombre es la *eudaimonia*, que normalmente se traduce como «felicidad», pero cuyo significado está más cerca de la idea de «floreCIMIENTO», un estado más objetivo, menos psicológico del que sugiere la palabra «felicidad», que incluye éxito, plenitud, autorrealización y un nivel adecuado de comodidad material.

Aristóteles creía que la esencia del hombre es su capacidad de razonar, la culminación de su potencial distintivamente humano, y de ahí que su *eudaimonia* consista en el «ejercicio activo de las facultades del alma (es decir, la actividad racional) de acuerdo con la virtud o la excelencia moral».

El sentido de la vida

Monty Python concluyó que «no era nada especial»: «intenta ser bueno con la gente, no comas cosas grasientas, lee un buen libro de vez en cuando». No obstante, para la mayoría de personas, la cuestión de si la vida tiene sentido, y si lo tiene, cuál sería, parece la gran pregunta, seria o alarmante. Para las personas religiosas, la respuesta puede ser relativamente simple: estamos en la Tierra con un propósito concreto: servir y glorificar a Dios. Quienes no sirven a ninguna religión, no obstante, están obligados a encontrar consuelo en otra parte (véase también el capítulo 21). Muchos ateos están de acuerdo con el existencialista Jean-Paul Sartre, que argumentó que el mismo hecho de la indiferencia del universo hacia nosotros (es indiferente porque no hay Dios que dote de propósito a nuestras vidas) nos deja libres para relacionarnos con el mundo de la forma que resulte más significativa para nosotros. «Condenados a ser libres», somos lo que elegimos ser, productos de las elecciones significativas que tomamos y autores del significado de nuestras vidas.

Ha habido un amplio abanico de perspectivas, sin embargo, sobre la naturaleza de la felicidad y cómo se consigue. Por ejemplo, el filósofo griego Epicuro identificó la felicidad con el placer (aunque no el tipo de placer sensual que ahora asociamos con su nombre), como hizo, mucho después, Jeremy Bentham, el pionero del utilitarismo (véase también el [capítulo 12](#)), con propósitos muy diferentes. Otros, aunque están de acuerdo con que la felicidad es (o quizás es) un bien supremo, han seguido a Aristóteles al verlo como un estado objetivo de florecimiento humano o de bienestar, en lugar de como un estado subjetivo de la mente.

Sócrates afirmó célebremente que la vida que se vive sin conciencia no vale la pena ser vivida. Es esencial, según esta línea de pensamiento, que pensemos por nosotros mismos y constantemente reflexionemos sobre lo que hace valiosas nuestras vidas. De otro modo, nos arriesgamos a vivir, no según los valores que elijamos por nosotros mismos, sino según los que otros nos imponen. Esta perspectiva resultó muy inspiradora para una sucesión de pensadores durante la Ilustración, sobre todo para Immanuel Kant (véase el [capítulo 13](#)), que proclamó que la autonomía personal, y especialmente la libertad de

pensamiento y expresión, eran esenciales si los seres humanos querían escapar de los grilletes de la superstición y la deferencia a la autoridad tradicional.

«No se necesita nada para esta iluminación excepto la libertad... la libertad de usar la razón públicamente en todos los asuntos. »

Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, 1784

La sed de conocimiento que consumía a los pensadores de la Ilustración se vio estimulada en gran parte por las demandas de libertad y autonomía. El valor de actuar y decidir por nuestra cuenta depende de comprender el contexto y las implicaciones de nuestras acciones y decisiones. La razón se reconoció (de nuevo, como habían hecho los griegos) como el factor clave de esa audacia. Y en la práctica, los pioneros de la revolución científica, desde Newton hasta Darwin, concibieron y desarrollaron métodos de experimentación e investigación racional basados en la penetración insospechada en el mundo físico y el lugar del hombre en él.

Mundos separados Hoy, como casi siempre en el pasado, hay un gran abismo entre aquellos que ven la vida como un momento de transición a una existencia mejor en el más allá, y quienes, como los antiguos griegos, «creen que el hombre es la medida de todas las cosas» y buscan desarrollar todo el potencial de los seres humanos dentro de los confines de una vida finita en la Tierra. Como personas, nos separa literalmente un mundo entero en nuestra comprensión de nuestros orígenes y naturaleza: de dónde venimos y las implicaciones que esto tiene para la manera en la que vivimos nuestras vidas. Tristemente, hasta que podamos alcanzar cierto consenso en lo que hace que una vida buena lo sea, las perspectivas de llegar a una aceptación en los asuntos más terrenales de convivir pacíficamente en el mundo no son nada halagüeñas.

**La idea en síntesis:
¿cuál es la mejor forma de vivir?**

02 El mandato divino

La gran mayoría de personas que han vivido, ahora y en el pasado, han creído que los seres humanos son producto de la creación divina. Los detalles de la conexión entre la criatura y el creador difieren de una religión a otra, pero normalmente se da por supuesto algo parecido a una relación que se asemeja a la de un padre con su hijo. Y tal y como la mayoría de nosotros estaría de acuerdo en afirmar que los padres deberían guiar el comportamiento de su hijo, del mismo modo nuestro comportamiento como humanos (o eso creen los creyentes) debería estar dirigido por la voluntad de Dios o los dioses.

Concretamente, las tres «religiones del Libro» (judaísmo, cristianismo e islamismo) afirman que la moral debe basarse en el mandato divino. La deidad revela sus deseos mediante las sagradas escrituras, concretamente la Biblia y el Corán, que se consideran inspiradas por la divinidad o directamente la palabra revelada de Dios. Por tanto, según esta visión, un pensamiento o un hecho está bien o mal porque Dios ha ordenado que sea así; la virtud reside en la obediencia a la voluntad de Dios, mientras que la desobediencia es un pecado.

El dilema de Eutifrón Los códigos morales basados en el mandato divino pueden estar ampliamente aceptados, pero ello no implica que se enfrenten a ciertas dificultades. La más fundamental es la existencia de Dios: ¿realmente hay una deidad que promulgue órdenes? Esta cuestión es tal vez la más difícil de resolver, pero a pesar de ello, las partes enfrentadas, los creyentes por un lado y los no creyentes por otro, llegan con diferentes armas: la fe y la razón. Incluso dejando de lado la cuestión más básica, hay otro problema significativo. El primero en plantearlo fue el filósofo griego Platón, hace unos 2.400 años, en su diálogo *Eutifrón*. Supongamos que los mandatos morales pueden identificarse con órdenes divinas. ¿Lo que es moralmente bueno es bueno porque Dios lo ordena o Dios lo ordena porque es bueno? Si nos decantamos por el primer caso, claramente las preferencias de Dios podrían haber sido... diferentes. Dios podría haber ordenado, por ejemplo, el asesinato de inocentes, si hubiera creído que esa matanza era moralmente correcta, solo porque Dios lo decía. (De hecho, en el Antiguo Testamento, el patriarca Abraham parece haber aceptado precisamente esta visión al decidir que era correcto sacrificar a su joven hijo Isaac.) Según esta lectura, ¿la moralidad se reduce a poco más que a la obediencia a una autoridad arbitraria?

Cronología

¿Siglo XVIII a.C.?

Abraham recibe la orden de Dios de sacrificar a su hijo Isaac.

Siglo IV a.C.

En Atenas, el Sócrates de Platón discute el significado de la piedad con Eutifrón.

Siglos IV-III a.C.

Se cree que el filósofo Epicuro planteó por primera vez el problema del mal.

1546

Martín Lutero denuncia a la razón como «la mayor ramera del diablo».

El problema del mal

Una de las razones que a menudo se esgrime para explicar por qué deberíamos actuar según los designios de Dios es que es bueno y omnisciente: su corazón está dedicado a lo que más nos conviene, y como él sabe y prevé todo, su guía es la mejor posible. El problema aquí es que, sobre el terreno, hay mucho lugar para dudar de si Dios realmente actúa pensando en lo que más nos conviene.

La presencia del mal en nuestro mundo es uno de los retos más graves a los que se enfrentan quienes creen en Dios, o al menos quienes aceptan la visión ortodoxa de Dios como omnisciente, omnipotente y omnibenevolente.

¿Acaso el horrible catálogo de dolor y sufrimiento del mundo (hambre, asesinatos, terremotos y epidemias) no resulta difícil de reconciliar con la existencia de un dios todopoderoso, sabio y benevolente? ¿Cómo puede existir semejante maldad al mismo tiempo que un Dios que, por definición, tiene la capacidad de acabar con ella?

¿Funciona la alternativa mejor? Lo cierto es que no. Si Dios ordena lo que es bueno porque es bueno, claramente esa bondad es independiente de Dios. En ese caso, Dios se limitaría a ser poco más que un intermediario. En principio, por tanto, podríamos actuar por nuestra propia cuenta e ir directamente a la fuente moral o a la norma, sin ayuda de Dios. Por tanto, cuando se discute sobre autoridad moral, parece que Dios es arbitrario o redundante.

El jefe caprichoso

Una gran dificultad que presenta la teoría del mandato divino de la ética es que la voluntad de Dios, tal y como se revela mediante numerosos textos religiosos, contiene muchos mensajes que son o bien desagradables o directamente contradictorios. Tales conflictos ocurren tanto entre las religiones como dentro de ellas. Por tomar un ejemplo célebre, la Biblia (Levítico 20:13) afirma:

Si un hombre yace con un hombre igual que con una mujer, ambos cometen una abominación y se merecen la muerte.

La recomendación de que los homosexuales sexualmente activos deberían ser ejecutados, además de ser aborrecible por sí misma, contradice el mandato de no matar que se encuentra en otras partes de la Biblia, incluido por supuesto en los Diez Mandamientos. Como mínimo, es un reto usar las visiones conocidas de Dios para construir un sistema moral aceptable y coherente.

«El bien consiste en cumplir siempre con los designios divinos en cualquier momento. »

Emil Brunner, *El imperativo divino*, 1932

Expulsar a la ramera del diablo Es difícil refutar la conclusión de Platón, pero teólogos y filósofos han respondido a ella de formas muy diferentes. Una respuesta teológica insiste en que Dios es bueno y, por tanto, nunca ordenaría nada malvado. ¿Pero qué es hacer el mal, según la perspectiva del mandato divino, aparte de desafiar la voluntad de Dios? Para determinar qué es el mal, también dependemos de un parámetro de bondad que es independiente de Dios. Y, en cualquier caso, si «bueno» significa «ordenado por Dios», la afirmación de que «Dios es bueno» casi carece de sentido, es algo así como decir «Dios obedece sus propias órdenes».

La respuesta más contundente al dilema de Platón es la que dio Martín Lutero, líder de la Reforma protestante del siglo XVI, que insistía en que el bien es, en realidad, lo que Dios ordene, y en que su voluntad no puede justificarse ni explicarse según ningún otro parámetro independiente de bondad. Notoriamente, Lutero condenó la razón humana diciendo que era la «mayor ramera del diablo», por ser una facultad hostil a Dios, corrupta, y en consecuencia incapaz de aportar una verdadera comprensión de la relación entre Dios y los seres humanos.

La moral más allá de la razón La visión de Lutero en este sentido es bastante consistente. Si la moral se basa en la autoridad de Dios, tal autoridad, al ser arbitraria, debe creerse sin más: va más allá de la razón, es irracional o al menos no racional. Según esta visión, la razón es bastante irrelevante en asuntos de moral; no hay base para el

debate moral ni para argumento alguno, y, por supuesto, tampoco lo hay para la filosofía moral.

«Ninguna moral puede basarse en la autoridad, aunque la autoridad sea divina. »

A. J. Ayer, filósofo británico

No resulta sorprendente, entonces, que a la tradición filosófica mayoritaria la otra parte del dilema de Platón le haya parecido menos incómoda. Aunque la mayoría de filósofos anteriores al siglo XX creía en Dios o en los dioses, o al menos afirmaba hacerlo, la creencia religiosa no ha desempeñado un papel fundacional o indispensable en el amplio abanico de visiones éticas presentadas.

La razón no puede probar que la moral humana no se base en la autoridad divina. Lo que parece claro, sin embargo, es que si ese es su fundamento, no podemos conocerla del mismo modo que conocemos otras cosas del mundo.

No hay modo, al menos en principio, de decidir entre diferentes morales religiosas, porque no hay criterios independientes sobre los que tomar una decisión. Una vez descartada la investigación racional y sin pruebas disponibles, cualquier moral parece tan buena o mala como otra. Ese es el motivo por el que, para bien o para mal, la moralidad religiosa, como la religión en sí misma, es una cuestión no de razón sino de fe.

**La idea en síntesis:
¿es bueno porque Dios lo dice?**

03 El bien y el mal

¿Está bien usar embriones humanos en la investigación médica que puedan salvar vidas en el futuro? ¿O luchar en una guerra en una causa justa aunque provoque las muertes de civiles inocentes? ¿Está mal que algunas personas vivan en la abundancia, mientras que otras, en otros sitios, se mueren de hambre? ¿O matar animales para que sirvan de comida a los seres humanos?

La cuestión de lo que es correcto y lo que no lo es, de lo que está moralmente bien y de lo que está moralmente mal, es la preocupación principal de la ética o de la filosofía moral.

Una cuestión crucial en la ética es el valor: la importancia o el mérito que otorgamos a las cosas. Decir que algo tiene valor, en este sentido, es reconocer que tiene peso en las elecciones y decisiones que tomamos (mientras que otras cosas son iguales) y que guían nuestro comportamiento. El problema es que otras cosas casi nunca son iguales.

Cuando los valores chocan Los valores entran en conflicto y promueven el debate moral, además de plantear dilemas morales.

Tomemos el ejemplo de investigación que tiene que ver con los embriones humanos: todo el mundo otorga un valor sustancial a la vida humana; y casi todo el mundo piensa que los seres humanos no deberían «usarse», ser explotados o (como diría Kant) tratados solo como un medio para un fin. Así pues, estos valores parecen entrar en conflicto con la investigación médica.

El objetivo es claramente salvar o mejorar vidas; y aun así, en el proceso se utiliza a seres humanos. Los valores nos empujan en direcciones diferentes, aparentemente con razones atractivas tanto para apoyar tal investigación como para oponerse a ella.

Cronología

1785

Immanuel Kant declara que la humanidad nunca debería tratarse simplemente como medio para un fin.

1940-

A. J. Ayer, C. L. Stevenson y otros establecen una teoría emotivista de la ética.

1960-

Ciertas cuestiones de ética práctica aplicada se convierten en el centro de atención filosófica consistente.

2000-

La Administración Clinton publica unas directrices para la financiación federal de la investigación de células madre de embriones humanos.

Orígenes éticos

Los orígenes de la moralidad humana deben inevitablemente ser un asunto de especulación, oculto en las profundidades de nuestro pasado prehistórico. No obstante, los estudios íntimamente relacionados con los primates no humanos sugieren cómo un sentido básico de lo que está bien y está mal podría haber surgido como consecuencia de las presiones de la evolución en los animales inteligentes que vivían juntos en grupos sociales relativamente estables. En tales grupos, los beneficios evolutivos de reciprocidad y cooperación en actividades como el aseo y la recolección de comida dependen de minimizar las trampas, es decir, individuos que consiguen beneficios sin devolverlos. Y la mejor manera de detener tales trampas, al parecer, es reconocer a los individuos que se comportan mal y evitar que reincidan con un castigo o la exclusión del grupo. No requiere un gran esfuerzo de imaginación ver cómo las ideas rudimentarias de justicia y trampa, de lo correcto y lo erróneo, castigo y culpa, podrían emerger de tales interacciones sociales.

«Las cuestiones morales surgen, no de la confrontación del bien y el mal, sino de una colisión entre dos bienes. »

Irving Kristol, periodista y escritor estadounidense, 1983

En este caso, como muy a menudo, lo que está principalmente en cuestión no son tanto los valores, como los hechos del problema. En concreto, el estatus del embrión humano, una cuestión puramente fáctica, aunque espinosa, que causa división de opiniones.

Esos embriones son ciertamente humanos, pero ¿son seres humanos o «verdaderos» seres humanos? ¿Pueden describirse sensatamente como «personas»? ¿O solo como seres humanos potenciales? Las respuestas a estas cuestiones determinarán, esperemos, el nivel de consideración que los embriones merecen, y quizás los derechos que tienen (o de los que «disfrutan», lo que plantea al aspecto paradójico). Y a partir de ahí, tal vez seamos capaces de juzgar la consideración que merecen junto con problemas como la preocupación por las personas que podrían salvar la vida o mejorar sus condiciones vitales gracias a los resultados de la investigación médica.

De acciones y llaves

Cuando hablamos sobre la llave (inglesa) «correcta», no le estamos atribuyendo una cualidad intrínseca. Más bien, decimos que su forma es la correcta para una tuerca particular, que, a su vez, tiene una cierta propiedad (una propiedad relacional, no intrínseca) que la convierte en la correcta para el trabajo. No tiene sentido decir que la llave es correcta en sí misma; lo que la hace correcta depende de su idoneidad para responder a una necesidad o un interés humano particular. Un torbellino filosófico se ha invertido en el intento de decidir, básicamente, si lo que se puede decir de las llaves inglesas puede aplicarse también a las acciones. Por ejemplo, ¿matar es intrínsecamente malo, por sí mismo? ¿O necesitamos considerar el contexto y el resultado del acto de matar (¿solo? ¿también?) para decidir si está bien o no? ¿Necesita una buena hazaña un mundo malvado para brillar?

Trepando por la torre de marfil Del caso de los embriones podemos sacar la conclusión de que las cuestiones éticas normalmente importan y tienen un significado practicado. Para la mayoría no sociopática, el resultado de aceptar que algo es moralmente correcto o malo es que reconocemos que tendríamos que hacer algo al respecto. Si la investigación con embriones humanos es reprobable, no solo deberíamos cambiar lo que pensamos sino también lo que hacemos.

El argumento de que la ética debe centrarse en las cuestiones del mundo real podría parecer demasiado obvio para necesitar defenderlo, si no fuera por el hecho de que los propios filósofos parecen haberlo olvidado en ocasiones.

Durante la primera mitad del siglo XX, la filosofía angloamericana virtualmente renunció a la tarea de tratar cuestiones morales significativas y prácticas. En un momento en el que el mundo prácticamente se caía a pedazos a su alrededor, muchos filósofos se convencieron de que su papel se limitaba en principio a analizar el significado de términos morales; en lugar de tratar cuestiones de lo que realmente está bien y mal, se centraron en lo que significa decir que algo está bien o mal.

Esta fascinación por la metaética (una ética de «segundo orden») se debía en gran parte al tipo de escepticismo moral que se estableció en ese momento. En este sentido fue particularmente influyente un grupo de filósofos llamados «emotivistas», que defendían que los términos morales no expresaban afirmaciones factuales en absoluto, sino los estados emocionales de quienes hablaban. Argumentaban que las afirmaciones morales no podrían nunca, ni siquiera en principio, ser (o demostrar que eran) ciertas o falsas; no había verdades morales, ni hechos morales, y (cualesquiera que fueran) no eran el tipo de cosas que podríamos conocer (véase también el [capítulo 5](#)).

De vuelta a la realidad En la década de 1960, la filosofía moral volvió a poner los pies sobre la tierra, en el mundo real de la guerra de Vietnam, la lucha por los derechos civiles

y la liberación de la mujer. Desde ese momento, los filósofos (la mayoría de ellos, parte del tiempo) se han aplicado a cuestiones reales del día a día, y se han ocupado de un amplio espectro de tópicos, desde la guerra y la pobreza mundial, los derechos y la igualdad a los derechos de los animales y a la ética de la medicina.

La idea en síntesis: de vuelta a los principios básicos de la ética

04 Realismo moral

El mundo es una realidad externa que existe independientemente de nosotros. En cualquier momento, hay, en principio, una sola descripción de cómo las cosas se ubican en el mundo, y una afirmación auténtica sobre el mundo es aquella que se corresponde con esa descripción. La tarea de la ciencia, concretamente, es descubrir qué hay «ahí fuera», ignorando las distorsiones de la perspectiva humana para dar un relato preciso y objetivo de cómo son las cosas. El mundo puede parecer diferente desde distintos puntos de vista, pero en realidad sigue siendo igual: nuestras perspectivas cambian, pero el mundo no.

Nos encontramos ante una descripción realista del mundo, y su característica esencial es la objetividad: asume que las cosas existen realmente, independientemente de nosotros, y que las afirmaciones hechas al respecto pueden ser ciertas o falsas. Es una visión común, incluso una visión que se ajusta al sentido común, que la mayoría de personas aceptarían. No obstante, las dificultades empiezan a surgir cuando propiedades como el color y el sonido se introducen en la imagen. Podemos dar por hecho que un tomate, si no se ve, es realmente rojo, o que un árbol que cae, sin que nadie lo oiga, realmente hace ruido, pero la peculiaridad de la idea de que tales propiedades existan independientemente de los seres humanos es obvia.

La cuestión se vuelve todavía más peculiar cuando se trata de valores, estéticos o éticos. Podemos decir que la belleza está en los ojos de quien mira, pero normalmente suponemos que hay algo más que eso; desde luego, hablamos como si fuera una propiedad real de las personas y los objetos que describimos como bellos. Exactamente el mismo tipo de preocupaciones rodean a los valores morales. Normalmente suponemos que estos son reales y que existe una mayor crueldad en equivocarnos deliberadamente que si pensamos hacerlo. No obstante, la confusión aparece cuando intentamos considerar a que puede equivaler este «más».

Cronología

Siglo IV a.C.

Platón relaciona el valor ético con el mundo de las Ideas.

1903

G. E. Moore desarrolla el intuicionismo moderno en los *Principia Ethica*.

1977

J. L. Mackie elabora su argumento de la extrañeza.

1985

Bernard Williams razona a favor del punto de vista personal en la ética.

«El orden moral ... forma parte tanto de la naturaleza fundamental del universo ... como la estructura espacial o numérica expresada en los axiomas de geometría o aritmética. »

Sir David Ross, *Lo correcto y lo bueno*, 1930

El mobiliario del universo En su forma más estricta, el realista moral defiende que los valores éticos son hechos morales objetivos: entidades que en cierto sentido son parte del «mobiliario» del universo o propiedades imbricadas en su «tejido». Como tales, tienen un estatus que es esencialmente el mismo que el de los objetos físicos de la ciencia. La característica distintiva de estas entidades es que incluyen algún tipo de fuerza práctica y prescriptiva: guían las acciones en el sentido de que comprender lo erróneo de la crueldad es reconocer una coacción para no actuar cruelmente. Se trata de la pura extrañeza, o «rareza», de tales entidades, dotadas con unas propiedades extrañas que dan pie a los escépticos morales, como el filósofo australiano J. L. Mackie, a argumentar que la idea de la moralidad objetiva es simplemente una ilusión.

Al primero y más inflexible de todos los realistas morales, Platón, no le perturbaban los pensamientos de extrañeza. Construyó (o descubrió, como diría un seguidor de Platón) todo un conjunto de mobiliario metafísico: el mundo de las Ideas, un reino de entidades perfectas, invariables y universales que existen fuera del tiempo y el espacio. A través de la imitación de la Idea de Justicia las cosas pueden ser justas; y a través de la Idea del Bien, las cosas son buenas. Platón reconoció que estos paradigmas morales podían servir como guías de acción y defendió que era imposible conocer el Bien sin hacer el bien.

La intuición y la falacia naturalista Un reto difícil para los realistas morales es explicar cómo los humanos pueden conseguir acceder a esos hechos morales objetivos, incluso suponiendo que unas entidades tan peculiares existieran. Platón creía que la reflexión filosófica conduciría al alma a recuperar el conocimiento de las Ideas que había adquirido antes de nacer en un cuerpo físico. Para la mayoría, la propuesta de Platón solo conseguirá resaltar la dificultad de la cuestión en lugar de proporcionar una respuesta satisfactoria. En busca de medios (ligeramente menos) exóticos de salvaguardar el realismo moral, varios realistas en diversos momentos han sugerido que la gente tiene un

sentido o facultad moral innata, una especie de «intuición», que permite atisbar los hechos morales objetivos directamente.

Uno de los pioneros modernos del intuicionismo ético, el filósofo inglés G. E. Moore, es hoy recordado especialmente por su discusión de lo que él llamó la «falacia naturalista». Muchos antes que él, argumentaba, habían cometido el error de intentar reducir las propiedades morales a naturales, es decir, por ejemplo, los primeros utilitaristas intentaron definir el «bien» como «aquello que promueve la felicidad». Pero tal razonamiento está condenado al fracaso, según la perspectiva de Moore, porque siempre hay una pregunta abierta y significativa que plantear: «Está bien, pero ¿lo que promueva la felicidad es en sí bueno?». En otras palabras, analizar la bondad en términos de alguna otra propiedad (felicidad, placer, obligación, etc.) solo transferirá el problema a esa otra propiedad. Intentar explicar la bondad en términos de otra cosa es tan infructuoso como intentar describir el color amarillo a una persona ciega. Solo podemos explicar qué es el color amarillo señalando algo y diciendo «Esto es amarillo»; del mismo modo, en el caso de la bondad, solo podemos señalar algo y decir «Esto es bueno».

La bondad y otras propiedades morales, por tanto, no pueden definirse, analizarse o identificarse con nada más; tampoco pueden comprobarse como los hechos físicos de la ciencia. Solo la intuición puede llegar a atisbarlas (nuestra capacidad innata para comprender que ciertas cosas son valiosas por sí mismas). Entre las cosas que la intuición puede vislumbrar de este modo, el propio Moore incluía la amistad y la belleza. Reveladoramente, sin embargo, otros intuicionistas señalaron otras cosas no menos valiosas y no menos autoevidentes, por lo que tamaña falta de acuerdo amenaza la credibilidad del enfoque intuicionista.

Ataque al naturalismo

Un naturalista cree que todo en el mundo pertenece a la naturaleza y de ahí que todo, incluido el pensamiento ético, pueda en último término explicarse en términos naturales (científicos). Hay una versión del naturalismo que pretende identificar los términos éticos (como lo «correcto») con otros naturales (como «dar placer»), y que fue atacada por G. E. Moore por cometer la llamada «falacia naturalista». Otra versión mantiene que las conclusiones éticas pueden deducirse lógicamente de premisas no éticas (esto es, naturales). Esta última visión fue cuestionada por el filósofo escocés David Hume, cuya famosa «guillotina» hace acto de presencia para cercenar el mundo del hecho del mundo del valor. Se pregunta: ¿cómo podemos pasar de una afirmación descriptiva sobre cómo están las cosas en el mundo («lo que es») a una afirmación prescriptiva que nos diga lo que debería hacerse («lo que debería ser»)?

El coste de la universalidad Otro camino a la objetividad moral, más sutil que la

variante de la moralidad como mobiliario del universo, fue la propuesta (solo para ser rechazada) por el filósofo inglés Bernard Williams. Según esta visión, la objetividad se relaciona no con los «objetos de moralidad» (los hechos teóricos o propiedades que existen independientemente en el mundo), sino también con la validez del razonamiento en el que se basan los juicios prácticos morales, esto es, los juicios sobre lo que deberíamos hacer. Igual que la ciencia (según una visión común) intenta aproximarse lo más posible a la verdad objetiva eliminando sistemáticamente la parcialidad del punto de vista personal, de manera que el razonamiento ético siempre pueda aspirar a alcanzar la verdad moral objetiva, detectando y compensando las distorsiones provocadas por preocupaciones personales o locales.

Toda teoría ética construida sobre las bases de la universalidad y la imparcialidad defiende este tipo de objetividad. El propio Williams, no obstante, llegó a la conclusión de que la ambición de borrar el punto de vista personal del proceso de tomar decisiones morales prácticas era absurdo. Las preocupaciones personales, los proyectos y los compromisos que de esa manera se excluían sobre precisamente las cosas que dan a la vida buena parte de su valor y significado: el precio pagado por la objetividad, en este sentido, es la pérdida de la integridad individual (véase el [capítulo 30](#)).

La idea en síntesis: valores y el mobiliario del universo

05 Subjetivismo moral

«Tomemos cualquier acción considerada malvada: un asesinato premeditado, por ejemplo. Examinémoslo desde todos los puntos de vista, y veamos si puedes encontrar ese hecho, o existencia real, que llamas vicio... El vicio se escapa por completo, siempre y cuando consideres el objeto. No se puede encontrar hasta que llevas la reflexión hasta tu propio interior, y descubres un sentimiento de desaprobación, que surge en ti, hacia la acción. Esto es un hecho; pero es el objeto del sentimiento, no de la razón. Yace en tu interior, no en el objeto.» (David Hume)

Antes del siglo XVIII, la gran mayoría de pensadores, en su mayor parte de inspiración religiosa, creían en algún tipo de objetivismo moral. Después, en la Ilustración, conforme la religión empezó a perder su empuje, hubo quien empezó a plantearse seriamente la cuestión de los fundamentos «morales»: ya sean «principios morales prácticos o de existencia real», es decir, si están objetivamente en el mundo y es posible descubrirlos mediante la razón, o más bien, si de alguna forma se basan en las respuestas emocionales de los seres humanos. Variantes modernas de la última, conocidas como subjetivismo moral, se deben en buena parte al filósofo escocés David Hume, cuyo influyente argumento, en parte citado arriba, aparece en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en 1739-1740.

Subjetivismo ingenuo Para muchos filósofos recientes, como Hume, el movimiento a una visión subjetivista de la moralidad fue promovido inicialmente por la extraña suposición de que los valores están de algún modo «ahí fuera» en el mundo, es decir, como entidades cuya existencia es independiente de los humanos que las consideran valiosas. Al mismo tiempo, una amplia evidencia empírica de desacuerdo ético, tanto dentro de las culturas como entre estas, parecía estar totalmente en contra de la idea de que los valores morales tenían algún tipo de estatus objetivo y universal.

Cronología

1739-1740

La obra de David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, argumenta que la moralidad es subjetiva y dependiente de los seres humanos.

c. 1885

Friedrich Nietzsche argumenta que no hay hechos morales, solo interpretaciones hechas a partir de perspectivas particulares.

1936

A. J. Ayer desarrolla la noción de ética emotivista en su *Lenguaje, verdad y lógica*.

1952

R. M. Hare da una visión prescriptivista de la moralidad en *El lenguaje de la moral*.

«No hay nada bueno o malo, solo el pensamiento lo convierte en una cosa u otra. »

Shakespeare, *Hamlet*, c. 1602

Una reacción extrema a semejante objetivismo a gran escala, es un subjetivismo igualmente a gran escala, según el cual las afirmaciones morales son simplemente descripciones o informes de nuestros sentimientos sobre acciones y agentes. Así, cuando digo «Asesinar está mal», me limito a afirmar mi desaprobación al respecto. Los fallos de esta visión resultan obvios. Diga lo que diga, siempre y cuando sea una precisa descripción de mis sentimientos, será verdad (para mí); la sinceridad por sí sola es aparentemente suficiente como justificación moral. Así que si sinceramente creo que el asesinato está bien, entonces eso es cierto (para mí). Claramente, aquí no hay lugar para desacuerdo o debate moral alguno.

La teoría del ¡buuuuh!/¡hurra! Una forma más sofisticada del subjetivismo es el emotivismo, una teoría desarrollada por el filósofo inglés A. J. Ayer y otros a principios y mediados del siglo XX. Según esta visión (llamada en tono de humor la teoría del ¡buuuuh!/¡hurra!), los juicios morales no son descripciones o afirmaciones de nuestros sentimientos sobre las cosas del mundo, sino expresiones de esos sentimientos. Así, cuando hacemos un juicio moral, expresamos una respuesta moral (nuestra aprobación —¡hurra!— o desaprobación —¡buuuuh!—) a algo del mundo. «Matar está mal» es una expresión de nuestra desaprobación («¡buuuuh al asesinato!»); «es bueno decir la verdad» es una expresión de nuestra aprobación («¡hurra por decir la verdad!»).

La razón, esclava de las pasiones

La concepción de Hume de la acción moral es que todos los humanos se mueven por un «sentido moral» o «simpatía», que, en esencia, es una capacidad de compartir los sentimientos de felicidad o miseria de otros; y, en su opinión, este sentimiento, más que la razón, es lo que en última instancia proporciona el motivo para nuestras acciones morales. La razón es esencial para comprender las

consecuencias de nuestras acciones y para planear racionalmente cómo conseguir nuestros objetivos morales, pero, en sí misma, es inerte e incapaz de proporcionar algún ímpetu a la acción: tal y como dice la famosa frase de Hume, «la razón es, y solo debería ser, la esclava de las pasiones». El papel preciso de la razón para alcanzar juicios éticos ha seguido ocupando un lugar central y disputado en la ética.

Posmodernismo y Nietzsche

A partir de la década de 1960, una serie de pensadores posmodernos atacaron la idea de objetividad en muchas áreas, incluida la ética.

La sospecha de lo objetivo y lo universal, vista como una construcción de científicos y filósofos extremadamente optimistas en el mundo posterior a la Ilustración, se puede remontar a la obra de Friedrich Nietzsche, que consideraba que todas las creencias humanas, lejos de reflejar la realidad, estaban arraigadas en una u otra perspectiva. Un código moral particular, según esta visión, es solo una entre muchas interpretaciones, y de ahí que nunca pueda considerarse cierta o falsa, correcta o errónea. Tal código puede comprenderse solo a través del prisma de su historia y de la psicología de sus defensores. Así, por ejemplo, la «moralidad esclava» de la tradición judeocristiana debe verse bajo la luz de sus débiles y temerosos defensores.

El tipo de personalidad fuerte que reverenciaba Nietzsche rechazaría semejante moralidad y crearía una propia.

No obstante, podemos seguir preguntándonos si el emotivismo funciona mucho mejor que el subjetivismo ingenuo. ¿Realmente el emotivismo puede llegar a ajustar la visión del sentido común que presupone un mundo externo de valores objetivos? Los emotivistas pueden evitar tener que afirmar que «el asesinato está bien» es cierto (para mí) siempre y cuando ese sea mi sincero sentimiento al respecto, pero lo hace, contra la visión común, solo insistiendo en que las afirmaciones morales, como expresiones de aprobación y desaprobación, no son ni ciertas ni falsas. Esta teoría tampoco encaja con el tipo de debate y deliberación que caracteriza nuestras vidas morales reales. El razonamiento moral, según parece, es poco más que un ejercicio de retórica: la moral como anuncio, tal y como se ha dicho con sarcasmo. Por supuesto, los emotivistas pueden replicar que las suposiciones de nuestro sentido común son erróneas, no su teoría, pero el precio que hay que pagar por eso es alto.

«No veo cómo refutar los argumentos de la subjetividad de los valores éticos, pero me considero incapaz de creer que lo único malo que hay en la crueldad

gratuita es que a mí no me gusta. »

Bertrand Russell, filósofo inglés, 1960

La lógica de la prescripción Triunfar allá donde el emotivismo fracasa, al capturar los patrones de la lógica que subyace al discurso ético, se considera uno de los principales méritos de su influyente rival subjetivista, el prescriptivismo. Muy asociada con el filósofo inglés R. M. Hare, la perspectiva epónima del prescriptivismo defiende que los juicios éticos tienen un elemento prescriptivo, es decir, guían nuestras acciones y nos dicen qué hacer o cómo comportarnos. Decir que matar está mal implica un imperativo moral, equivalente a dar y a aceptar una orden: «No mates».

El segundo componente principal del argumento de Hare es que los juicios éticos, al contrario que otros tipos de mandatos, son «universalizables». Si planteo una orden moral, estoy obligado a mantener que ese mandato debería ser obedecido por cualquiera (incluido yo mismo) en circunstancias de relevancia similares. El prescriptivista propone que el desacuerdo moral es una especie de punto muerto, una situación semejante a cuando se dan órdenes que se contradicen; la inconsistencia y la indecisión se explican porque hay diversos mandatos, ninguno de los cuales puede obedecerse simultáneamente. De este modo, el prescriptivismo aparentemente permite más espacio para el desacuerdo y el debate que el emotivismo. Muchos todavía cuestionan si refleja adecuadamente la completa profundidad y complejidad del diálogo moral real.

La idea en síntesis:
¿está la moral dentro de nosotros?

06 Relativismo

¿Está la belleza en el ojo del que mira? Sin duda la pregunta más familiar en el campo de la estética es si los valores estéticos como la belleza son propiedades «reales» (inherentes, objetivas) de las cosas a las que se adscriben. O si bien, tales valores, están inextricablemente ligados, o dependen de los juicios y actitudes de los humanos que hacen la valoración. En pocas palabras, la hipótesis del relativismo moral es que la segunda respuesta es la correcta y que lo que funciona para la estética lo hace también para la ética.

Hasta cierto punto, la propuesta relativista consiste en que tratemos los juicios morales como si fueran estéticos. Si uno dice que le gustan las ostras y a mí no, estamos de acuerdo en discrepar. En tal caso, no tiene sentido decir que uno de nosotros está equivocado o bien que tiene razón; y me resultaría absurdo intentar convencer a la otra persona de que no deberían gustarle las ostras, o bien al revés.

Del mismo modo, argumenta el relativista, si un grupo social o comunidad particular aprueba, por ejemplo, el infanticidio, no se puede decir que se equivoquen, porque para ellos está moralmente bien. Y no sería adecuado que los demás los criticaran o intentaran convencerles de cambiar de opinión, porque no hay una postura neutral desde la que se pueda hacer. Según esta perspectiva, no hay verdad moral —o principio o creencia moral— que sea «realmente» correcta o errónea: solo se puede considerar así desde la perspectiva de una cultura particular, sociedad o periodo histórico.

La costumbre reina Una de las atracciones obvias del relativismo es que encaja bien con la gran diversidad de creencias morales que existen hoy en día y han existido en diferentes tiempos y lugares en el pasado. Este asunto ha aparecido en la historia desde muy temprano. El historiador griego Herodoto, que escribió en el siglo V a.C., cuenta la historia de un grupo de griegos en la corte de Darío, rey de Persia, que se horrorizaron por la sugerencia de que deberían comer los cuerpos muertos de sus padres; entonces, se encuentran con los miembros de la tribu de los calatianos, que seguían esa práctica y a quienes les disgustaba de igual modo la costumbre de los griegos de incinerar a sus muertos. Consciente de que la moral es básicamente una cuestión de convención, el historiador, entonces, cita con aprobación las palabras del poeta Píndaro: «La costumbre reina sobre todo».

Cronología

Siglo VI a.C.

Según Herodoto, Darío el Grande de Persia explora la idea del relativismo cultural.

Siglo V a.C.

Protágoras y otros sofistas griegos defienden el relativismo moral.

1960-

Las ideas relativistas dan alas al auge del libertarismo del «todo vale».

2005

El cardenal Joseph Ratzinger condena la «dictadura del relativismo».

«¿Qué es la moral en algún tiempo o lugar indeterminado? Es lo que acepta la mayoría entonces y allí. Y lo inmoral es lo que no les gusta. »

Alfred North Whitehead, filósofo inglés, 1941

Disentir en estar de acuerdo en disentir Uno de los problemas del trato relativista de los juicios morales como si fueran estéticos es que parece descartar cualquier desacuerdo en cuanto a valores morales: no parece tener sentido discutir sobre las ventajas y desventajas de comer ostras o cometer infanticidio. No obstante, en realidad, nuestras vidas rebosan de ese tipo de discusiones y debates: a menudo tomamos posiciones fuertes respecto a asuntos éticos, como el aborto y la pena capital, individualmente o como sociedad, y a menudo cambiamos de ideas con el tiempo.

Un relativista empedernido replicaría no solo que diferentes cosas pueden parecer correctas a diferentes personas, sino que las mismas cosas pueden ser correctas o erróneas para las mismas personas dependiendo del momento. ¿De verdad puede un relativista vivir con la conclusión de que prácticas como la esclavitud o la quema de herejes están mal ahora pero estaban bien en el pasado porque las culturas anteriores así lo afirmaban? Los defensores del relativismo a veces intentan dar la vuelta a esos fallos para llevarse a su terreno aspectos de nuestras vidas morales. Tal vez, argumentan, no deberíamos juzgar tan duramente a otras culturas; deberíamos ser más tolerantes, abiertos de mente y sensibles a otras costumbres y prácticas. En resumen, deberíamos vivir y dejar vivir. Solo que esto no funciona, puesto que únicamente la persona no relativista y supuestamente no tolerante puede aceptar la tolerancia y la sensibilidad cultural como virtudes que todos deberíamos abrazar. Desde la perspectiva relativista, por supuesto, la tolerancia es solo otro valor con el que las diferentes culturas o

sociedades pueden estar de acuerdo o no.

La dictadura, del relativismo

La ideología opuesta al relativismo es el absolutismo, que defiende que hay ciertos principios morales que nunca deberían violarse, y que ciertas acciones siempre están mal.

Los absolutistas abundan entre las moralidades religiosas, que a su vez se sienten amenazadas por las ideas relativistas.

En 2005, poco antes de convertirse en el papa Benedicto XVI, el cardenal Joseph Ratzinger dio un sermón en el que expresaba su miedo a que la certeza de la fe, que «nos abre las puertas a todo lo que es bueno y nos da el conocimiento necesario para distinguir lo cierto de lo falso», estaba intentando ser sustituida por el relativismo, una creencia corrosiva en que cualquier punto de vista es tan bueno como otro, y que por tanto hace imposible llegar a alcanzar la auténtica verdad en ningún tema. Él creía que todo esto daba como resultado una «dictadura del relativismo»: una tiranía que alentaba una falsa y anárquica sensación de libertad y precipitaba una caída en el libertinaje moral y especialmente sexual.

Si todo vale... A partir de la habitual y extendida opinión de que «todo es relativo», a veces se llega a inferir que «todo vale», y en décadas recientes esas palabras se han convertido en el eslogan de cierto tipo de libertarismo que se sitúa contra todo tipo de fuerzas tradicionales o reacciones de la sociedad, la cultura y la religión. Sin embargo, el tipo de incoherencia que aflige al relativista tolerante rápidamente sobrepasa a estas versiones más extremas del relativismo.

El relativismo radical, por su parte, defiende que cualquier postura, moral y de cualquier otro tipo, es relativa. Entonces, ¿no deberíamos llegar a concluir que la afirmación de que todo es relativo es relativa también en sí misma? Bien, tiene que serlo para evitar autocontradicciones; pero si es así, ello implica que mi declaración de que todas las afirmaciones son absolutas es cierta para mí. Así, por ejemplo, los relativistas no pueden decir que siempre está mal criticar las disposiciones culturales de otras sociedades, puesto que para mí puede ser correcto hacerlo. En general, los relativistas no pueden mantener consistentemente la validez de su propia posición.

Aceptable con moderación Los primeros nombres que se asocian al relativismo moral son los sofistas de la Grecia clásica, los filósofos viajeros y profesores, como Trasímaco o Protágoras, que afirmaban (según Platón) que las cosas eran buenas o malas, correctas o incorrectas, justas o injustas según la convención humana, y no por los hechos naturales. Las inconsistencias del relativismo de Protágoras se exponen con destreza en los diálogos platónicos protagonizados por Sócrates, pero, de hecho, Protágoras parece

que adoptó una posición moderada, y que llegó a argumentar que debía haber unas reglas inamovibles (es decir, basadas en la convención) que aseguraran que la sociedad pudiera funcionar tolerablemente.

La postura de Protágoras implica el reconocimiento de que tenemos que estar de acuerdo en algo, tener una base común, para vivir juntos como seres sociales. Precisamente, el relativismo radical socava esa base común. Sin embargo, en realidad, como ha demostrado la antropología, aunque puede haber diferencias innumerables en los detalles, todas las culturas, pasadas y presentes, comparten virtualmente muchos de los valores básicos: por ejemplo, hay normas aceptadas contra el asesinato fuera de la ley, sin las que la vida en sociedad sería imposible; y reglas contra la ruptura de promesas, sin las que la cooperación sería imposible. Una dosis comedida de relativismo, por tanto, podría ser un sano correctivo al aislamiento cultural o al fanatismo. En dosis grandes, no obstante, es tóxico, puesto que conduce a algo muy cercano al nihilismo moral.

La idea en síntesis:

¿la moral como resultado del voto de la mayoría?

07 El anillo de Giges

Giges, un pastor al servicio del rey Candaules de Lidia, estaba atendiendo a sus ovejas cuando un repentino terremoto dejó a la vista una tumba subterránea. Al bajar, encontró un caballo de bronce vacío que contenía un cadáver gigante, el cuerpo estaba desnudo, solo llevaba un anillo de oro, que el pastor cogió y se guardó. Al cabo de poco tiempo, descubrió que el anillo tenía el poder de hacerlo invisible. Elegido como mensajero para informar al rey sobre el estado de sus rebaños, Giges entró en el palacio, donde usó el poder del anillo para seducir a la reina y asesinar al rey para hacerse con el trono.

¿Actúa mal Giges? ¿Y lo convierte eso en una mala persona? La mayoría de nosotros probablemente respondería que «sí» a la primera pregunta, pero podríamos ser un poco más recelosos sobre la segunda pregunta. Y esa es precisamente la discusión que Glauco, el personaje de la *República* de Platón que cuenta esta historia, pretende plantear. Argumenta que la gente se comporta moralmente por necesidad, porque favorece sus intereses hacerlo, no porque realmente quiera. Que nos vean comportarnos moralmente nos proporciona buena reputación entre nuestros conciudadanos, y ese es el camino para conseguir las cosas buenas de la vida: poder, riqueza y todo lo demás. Si se nos presentara la misma oportunidad que Giges (actuar como queramos sin miedo a que nos pillen y nos castiguen), lo haríamos todo como él lo hace. Sin pensar durante un momento si eso está bien o mal, mentiríamos, robaríamos y asesinaríamos para conseguir nuestros propios intereses.

El anillo de Giges, por tanto, plantea una de las cuestiones más fundamentales de la ética: se trata de la cuestión de la motivación moral. ¿Por qué ser buenos? ¿Son los humanos buenos por naturaleza? ¿Somos buenos por la propia ventaja de ser buenos? ¿O somos buenos esencialmente por razones egoístas? Buena parte de la historia de la filosofía desde Platón puede verse como un intento de responder a las preguntas más básicas.

Cronología

Siglo VII a.C.

Giges se hace con el trono de Lidia.

c. 375 a.C.

Platón rechaza la idea de que la moral es una construcción social.

1651

Thomas Hobbes en su *Leviatán*, argumenta que la moral es una cuestión de convención social.

1762

Jean-Jacques Rousseau, en *El contrato social*, sugiere que la civilización es la causa de la corrupción humana.

1840-

Karl Marx, junto a Friedrich Engels, argumenta que la moral va en función de las condiciones económicas.

1871

Charles Darwin mantiene, en *El origen del hombre*, que la moral del hombre puede explicarse en términos evolutivos.

De Glauco a Hobbes El argumento de Glauco es que la moralidad es esencialmente una cuestión de convención. Es como si todo el mundo hubiera (tácitamente) aceptado jugar siguiendo ciertas reglas —rechazar el delito, aceptar las leyes establecidas por la sociedad—, porque esa es la única manera en la que la gente, colectivamente, puede sobrevivir.

La principal motivación es el egoísmo: la gente actúa de forma egoísta, pero también ocurre que la mejor manera de servir a su objetivo principal, la supervivencia, es renunciar a sus propios intereses más personales.

La moral es una especie de tregua, a la que se llega con resistencias e incluso de mala gana, que se respeta por miedo a las consecuencias de romperla.

Unos dos mil años después de Platón, el filósofo inglés Thomas Hobbes, que escribió en el sombrío periodo de la guerra civil inglesa, llega a una conclusión notablemente similar. Él, también, supone que los humanos actúan esencialmente en interés propio, preocupados solo por su seguridad y por aumentar su propio placer. Naturalmente en un estado de conflicto y competición, a todo el mundo le beneficia la cooperación, porque es la única forma de evitar la guerra y escapar de una vida que es «solitaria, pobre, desagradable, salvaje y corta». Todo esto se consigue aceptando un contrato social tácito por el que se cede autoridad a «un poder común para mantener a todo el mundo intimidado», una referencia al poder absoluto del Estado, simbólicamente llamado Leviatán.

Cuando Charles Darwin formuló su teoría de la evolución, dos siglos después, supuso un paso adelante para esta visión de que la ética es, en su sentido más básico, una

construcción social, es decir, el producto de presiones ejercidas sobre individuos que interactúan socialmente. Darwin llega muy lejos para demostrar que el contenido de las mentes humanas (incluido el sentido de la moral), igual que la forma de los cuerpos humanos, es completamente explicable en términos de nuestra descendencia de otros animales. Reúne una gran cantidad de pruebas que indican que el comportamiento cooperativo ha evolucionado naturalmente entre animales no humanos inteligentes que viven en grupos sociales estables. El desarrollo del comportamiento humano moral, argumenta, puede verse como una analogía de tales procesos.

Moral y lucha de clases

En la *República*, antes del desafío de Glauco a Sócrates, el foco de atención se centra en un sofista llamado Trasímaco. Dado que comparte la visión de Glauco de que la moralidad es un asunto de convención social, afirma que la justicia, el tema central de la gran obra de Platón, no es más que la obediencia a las leyes de la sociedad; y como invariablemente el grupo político más poderoso las enmarca siempre en su propio interés, la justicia no es «nada más que el interés de los más fuertes».

El relato de Trasímaco augura de manera interesante las ideas del teórico político más influyente del siglo XIX, Karl Marx. Según la concepción materialista de la historia, todas las ideas, incluida la moral, son producto del estadio económico que la sociedad ha alcanzado; y, en particular, «las ideas de la clase dominante, en toda época, son las ideas de referencia». Así, en las sociedades capitalistas, donde son esenciales la libre circulación de mano de obra y la expansión de los mercados, la libertad es el valor predominante.

Como, por supuesto, es conocido, Marx también hace referencia a Rousseau al condenar la propiedad privada como causa principal de los problemas de la sociedad. Con la crisis de la lucha de clases, cuando los obreros oprimidos se levantan y venzan a la clase burguesa gobernante, se conseguirá una auténtica transformación, cuando el proletariado se haga con los medios de producción y se suprima la propiedad privada.

De Platón a Rousseau El propio Platón, que habla en la *República* a través del personaje de Sócrates, su mentor intelectual, se opone a la visión de la moral de Glauco. Como suele ocurrir a menudo con los griegos, Platón no contesta a la teoría de Glauco de que los intereses de una persona son críticos para determinar qué debería o no hacer. Lo que rechaza es la idea de que la moral es algún tipo de construcción social. La virtud, o la excelencia moral, en opinión de Platón, depende de tener una balanza adecuada entre las tres partes del alma: razón, emociones y apetitos. El hombre virtuoso, aquel cuya alma está en armonía, posee el control racional sobre las ambiciones y pasiones terrenales, y, por tanto, vive en paz consigo mismo, haciendo el bien para sí mismo y los demás. Aquellos como Gíges, por otro lado, que actúan mal, se dañan a sí mismos y a los demás, y por tanto acaban esclavizados por sus apetitos y viven desavenidos con su

alma.

De todos los pensadores siguientes, ninguno podría estar más lejos de la visión desoladora de Glauco o Hobbes que el pensador ginebrino Jean-Jacques Rousseau. Mientras que Hobbes imagina que los humanos anteriores a la sociedad, es decir en un «estado natural», vivían en una guerra sin fin «de todos contra todos», Rousseau imagina el estado natural como un idilio rural de «nobles salvajes» que viven juntos en paz, y que demuestran una compasión instintiva hacia sus iguales. Satisfechos con «el sueño de la razón», acuden a la generosidad de la naturaleza para satisfacer sus necesidades más simples. Solo cuando los individuos reclaman la tierra y establecen el concepto de la propiedad, nace la corrupción, lo que conduce a la aparición de costumbres restrictivas y leyes. La civilización en sí misma y todas sus influencias corruptas son las que provocan la pérdida de la inocencia.

A pesar de su visión edificante, el propio Rousseau no albergaba ninguna ilusión de que se pudiera volver a esa idílica condición primigenia: una vez que se había perdido la inocencia, comprendía que estábamos obligados a seguir el tipo de constricciones definidas por Hobbes.

La idea en síntesis: ¿por qué ser bueno?

08 Intuiciones morales

Las intuiciones comunes o compartidas desempeñan un papel prominente en la filosofía moral. Nuestras respuestas intuitivas a las cuestiones y dilemas éticos normalmente se consideran instintivas e inmediatas, y no tienen ni necesitan el apoyo del razonamiento consciente. Como tales, a menudo se considera que ofrecen una perspectiva especial y directa respecto a lo que está bien y mal, una comprensión prefilosófica que se debe considerar con seriedad en el ámbito de la teorización moral.

Una razón por la que los filósofos morales suelen ser tan respetuosos con nuestras intuiciones es la preocupación de que, si las descartamos, tendremos poco con lo que trabajar.

Es tentador ver estas respuestas no instruidas como el material en bruto de la ética, como el diamante en bruto a partir del que se puede construir una teoría sólida.

En última instancia, cualquier teoría se basa en intuiciones muy básicas sobre lo que está bien y lo que está mal, o lo que es el bien. Así que, si tiramos por la borda nuestras intuiciones, ¿qué nos queda más allá de un escepticismo moral general?

A menudo, damos por supuesto que nuestras intuiciones morales son innatas o están genéticamente determinadas, y que están, de algún modo, «construidas» en nuestra naturaleza como seres humanos. O tal vez las veamos culturalmente formadas: los productos, podemos suponer, de las fuerzas evolucionarias que actúan sobre las fuerzas evolutivas que influyen sobre los animales sociales que, a su vez, interactúan unos con otros a lo largo de incontables generaciones. Dado el significado único que se concede a las intuiciones morales, es importante comprenderlas mejor: para ser críticos por la forma en la que se usan, y para plantear la base de su seguridad y fiabilidad.

Cronología

1967, 1976

Philippa Foot plantea el problema del tranvía y Judith Thomson lo elabora más adelante.

2000

Jonathan Haidt y su equipo llevan a cabo una investigación sobre cómo la gente se forma juicios morales.

2001

Joshua Greene y sus colegas presentan los resultados de su investigación sobre el compromiso emocional en el juicio moral.

2005

Peter Singer propone que reconsideremos el papel que las intuiciones desempeñan en la ética.

Las intuiciones como causa de la teoría Los filósofos morales tienden a usar las intuiciones comunes tanto para apoyar sus propios puntos de vista como para socavar los de los demás. Consideran que la cercanía entre un principio o teoría propuesto y alguna intuición ampliamente compartida es una valiosa corroboración de ese principio o teoría; mientras que una estrategia estándar que se usa para argumentar contra una teoría ética dada es demostrar que, en ciertas circunstancias, puede conducir a conclusiones que contradigan las intuiciones comunes.

Por ejemplo, un análisis utilitarista puede sugerir que a veces está moralmente justificado sacrificar una o unas cuantas vidas inocentes para salvar a muchos. El hecho de que nuestra respuesta inmediata en tales ocasiones, nuestra reacción visceral instintiva, pueda sugerir otras cosas puede utilizarse como argumento para rechazar la teoría.

Las intuiciones que tenemos sobre cuestiones morales a menudo entran en conflicto, y esto también es motivo de preocupación para los teóricos. Por ejemplo, en la serie de problemas agrupados que conocemos con el nombre de el «problema del tranvía» (véase la página 67), la misma «cuenta de víctimas» (cinco vidas salvadas al precio de una pérdida) se consigue ya sea desviando al tranvía a otro carril o empujando a un hombre gordo del puente peatonal. Sin embargo, nuestras intuiciones difieren al sugerir que la primera se puede permitir, pero no la última. En ese momento, los teóricos se ponen manos a la obra para encontrar diferencias relevantes, y llegan a sugerir, por ejemplo, que en un caso (desviar el tranvía) el daño hecho simplemente se presagia, pero no se hace adrede, y defienden que esta diferencia explica y justifica nuestras diferentes respuestas intuitivas. Se considera, no obstante, que las respuestas en sí mismas son correctas y no se cuestionan.

Intuiciones emocionales y racionales Investigaciones recientes llevadas a cabo en Estados Unidos han sugerido que la confianza sin límites en nuestras respuestas intuitivas a situaciones éticas puede estar fuera de lugar.

El tabú del incesto

Para averiguar cómo llegaba la gente a juicios morales, el psicólogo Jonathan Haidt pidió a unas personas su respuesta a la siguiente historia:

Julie y Mark son hermanos. Viajan juntos a Francia durante las vacaciones de verano de la universidad. Una noche se quedan solos en una cabaña cerca de la playa. Deciden que sería interesante y divertido intentar hacer el amor. Al menos, sería una nueva experiencia para ambos. Julie ya tomaba píldoras anticonceptivas, pero Mark se pone también un condón, para estar completamente seguros. Ambos disfrutaban haciendo el amor, pero deciden no volver a hacerlo. Mantienen en secreto esa noche, como algo especial entre ellos, y eso les hace sentirse más unidos.

¿Qué les pareció a esas personas? ¿Estuvo bien que hicieran el amor? Casi todo el mundo se apresuró a decir que lo que habían hecho los hermanos estaba mal.

Cuando se pidió que dieran razones, surgieron las habituales (el peligro de la endogamia, el posible daño psicológico) aunque no se aplicaban en este caso en particular. De ahí que resulte obvio que el veredicto moral al que llegaron los consultados fue un juicio automático, basado en su respuesta intuitiva, no en ninguna de las razones dadas. De hecho, esos motivos parecen más bien la racionalización de su intuición, en lugar de la base de esta. Resulta completamente revelador que, en su mayoría, no estuvieran dispuestos a modificar su opinión ni siquiera después de verse obligados a retirar las razones en las que se suponía que se basaba.

Joshua Greene, investigador de la Universidad de Princeton, realizó una serie de experimentos que, con ayuda de un equipo para hacer resonancias cerebrales, investigaban los cambios fisiológicos que tienen lugar en el cerebro cuando se enfrentaba a los distintos voluntarios a dilemas éticos, como el problema del tranvía, con sus variantes. Greene descubrió que, en casos como en la variante del hombre gordo, en el que la acción imaginada (empujar a un hombre gordo del puente) es relativamente personal y «práctica», en las áreas del cerebro asociadas con las emociones se detecta un aumento de la actividad. Por el contrario, en dilemas como el del caso del tranvía, donde la acción planteada es relativamente impersonal y sin acción directa (solo pulsar un botón para desviar el tranvía), se activaban las partes del cerebro que tienen que ver con la actividad racional (cognitiva).

Greene concluyó que respondemos de forma diferente, a un nivel emocional, a la idea de empujar a alguien a su muerte con nuestras propias manos y llegar al mismo resultado con medios no tan directos y separados. La primera provoca una respuesta emocional negativa inmediata y emocional («¡Eso está mal!»), y la última una más visceral, razonada («Debería hacer lo necesario para minimizar el daño»).

«Las convicciones morales de personas consideradas y bien educadas son los datos de la ética, igual que las percepciones sensoriales son los datos de la ciencia natural. »

Sir David Ross, *The Right and the Good*, 1930

Esta interpretación se basa en la observación posterior de que a la minoría de voluntarios que acababa pareciéndoles bien empujar al hombre gordo les costaba más llegar a esa conclusión, como si tuvieran que racionalizar y superar una aversión inicial a hacer algo semejante.

¿Guías de las que debemos desconfiar? En parte, basándose en la obra de Greene, el filósofo australiano Peter Singer, un destacado utilitarista, arguye que necesitamos reconsiderar el papel de las intuiciones morales en la ética. Según parece, algunas de nuestras intuiciones son esencialmente emocionales, respuestas no racionales: un hecho que se puede explicar en términos de nuestra historia evolutiva y cultural, pero que significa que no tienen ninguna autoridad particular para guiarnos en asuntos éticos. Aunque reconoce la dificultad de la tarea, Singer recomienda que deberíamos intentar discriminar entre nuestros diferentes respuestas intuitivas, y, así, confiar solo en las que tengan base racional. En cualquier caso, sería una buena idea tener una mayor conciencia de los límites de nuestras intuiciones y una mayor inclinación a cuestionar su fiabilidad.

La idea en síntesis: intuiciones, la materia bruta de la ética

09 La regla de oro

El principio ético conocido como «la regla de oro» podría expresarse en lenguaje familiar de esta manera: «Trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti». Aunque el nombre en sí mismo no parece haberse usado nunca antes del siglo XVIII, la idea subyacente, o más bien el conjunto de ideas que subyacen, es mucho más antiguo. Parece que, de un modo u otro, está prácticamente presente en casi todos los códigos o los sistemas éticos, tanto religiosos como seculares, y, por tanto, se considera que apela a uno de nuestros instintos o intuiciones más fundamentales.

La regla de oro a menudo se asocia con el cristianismo en particular. A veces se cita como el resumen de la ética de Jesús, aparece en el Sermón en la Montaña y está unida a numerosos aspectos centrales de las enseñanzas cristianas, como el mandato a querer a tus enemigos y a tu vecino como a ti mismo. No obstante, esta regla también es muy importante en las escrituras judías e islámicas, mientras que sus variantes aparecen en algunos textos antiguos griegos y romanos, y también en las enseñanzas de sabios orientales, como Confucio.

Buena parte del atractivo de la regla de oro reside en sus términos generales, lo que explica por qué se ha interpretado y aplicado de forma tan amplia y variada.

Según el gusto y necesidad particular, entre sus facetas dominantes se incluyen la reciprocidad, la imparcialidad y la universalidad. Al mismo tiempo, la simplicidad de la regla se expone a la crítica de qué ventajas prácticas y substanciales nos puede aportar adoptar esta orientación.

Cronología

c. 1550-1200 a.C.

La civilización micénica se adhiere a la ética de la reciprocidad.

c. 500 a.C.

El pensamiento ético de Confucio está basado en la idea de la reciprocidad y la regla de oro.

c. 30 d.C.

Jesús dedica un lugar especial en su Sermón de la Montaña a la regla de oro.

1706

Samuel Clarke elabora la regla de oro en su principio de igualdad.

1782

La regla de oro aparece en el *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, del marqués de Sade entre un Sacerdote y un hombre moribundo.

1785

Immanuel Kant define el imperativo categórico en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

1863

John Stuart Mill defiende la regla de oro del utilitarismo.

1952

El lenguaje de la moral, de R. M. Hare, desarrolla la noción de prescriptivismo universal.

«Mientras intentes alzarle, ayuda a los demás a hacerlo también; cuando desees el éxito, ayuda a los demás a conseguirlo.»

Confucio, c. 500 a.C.

Tú me rascas la espalda... Una razón para que la regla de oro se haya asentado tan profundamente es que se apoya en la ética de la reciprocidad. La gran importancia de devolver un favor o un beneficio recibido, que se encuentra virtualmente en todas las sociedades humanas, a menudo ha conducido a que la obligación se ritualice.

Entre los griegos micénicos del mundo homérico, por ejemplo, la entrega y la recepción de regalos fue un elemento esencial en los rituales de hospitalidad que establecían vínculos de amistad y lealtad, y así también fomentaban la cohesión social.

Cuando al sabio chino Confucio se le pidió que diera una sola palabra que sirviera como guía a lo largo de toda una vida, se supone que replicó:

Seguramente la reciprocidad es la palabra que buscaba. Lo que no desees que te hagan a ti mismo, no se lo hagas a los demás.

Las razones para que la reciprocidad se convirtiera en una norma casi universal son

fáciles de adivinar. Rascarte tú mismo la espalda es más incómodo y menos efectivo que conseguir que otro lo haga por ti, así que establecer una relación recíproca favorece a ambas partes.

El peligro, por supuesto, es que al principio se mienta para buscar una ventaja a corto plazo y después se deshaga del trato.

Construir una ética de reciprocidad, respaldada por sanciones sociales contra quienes se opongan a ella, pretende desalentar a quienes sigan un comportamiento egoísta. Una ética de este tipo está determinada por la regla de oro.

Los filósofos y la regla, de oro

El atractivo de la regla de oro es tan general que es fácil encontrar signos de ella, más o menos explícitos, en las obras de los filósofos morales.

Un claro ejemplo es el intuicionista inglés Samuel Clarke, que elaboró la regla de su «principio de equidad»: «Si me parece razonable o no que otro haga algo por mí, en un caso similar, también me parece razonable hacer lo mismo por él».

Kant declaró que la regla de oro era demasiado trivial como para calificarla como una ley universal, y aun así se puede reconocer en el principio fundamental llamado «imperativo categórico», en el que se basa su sistema ético: «Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal».

El filósofo utilitarista victoriano John Stuart Mill incorporó la regla de oro al utilitarismo, afirmando que: «En la regla de oro de Jesús de Nazaret, se lee el espíritu completo de la ética de la utilidad». Un ejemplo reciente lo encontramos en el prescriptivista R. M. Hare, cuya noción de prescriptivismo universal, que requiere que cualquier juicio moral debe aplicarse imparcialmente a todos los casos de relevancia similar, es una elaboración de la regla de oro.

Imparcialidad y consistencia La idea de que deberías tratar a los demás como te gustaría que te trataran a ti podría sugerir que hay que conceder un peso similar a los deseos o los intereses de los demás, y de ahí que uno deba comportarse con imparcialidad con ellos. No obstante, esto es, de hecho, más de lo que la regla de oro requiere formalmente.

«Actúa siempre con los demás como te gustaría que actuaran contigo, porque esto resume la ley y los profetas. »

Jesucristo, Sermón de la Montaña, c. 30 d.C.

La regla no exige que les hagas a los demás lo que quieran, simplemente que trates a los demás como les gustaría si llegaran a compartir tus deseos. Como mucho, se exige que uno demuestre coherencia con su comportamiento, no imparcialidad.

Un egoísta que desee perseguir su propio interés sigue la regla y actúa consistentemente recomendando a los demás que lo hagan; el ma-soquista que desea que los otros le inflijan dolor y sigue la regla, actúa de forma consistente causando dolor en los demás, tanto si les gusta como si no. La regla de oro, por si sola, no necesariamente lleva a conclusiones morales importantes.

«Toda la moral humana está contenida en estas palabras: haz tan feliz a los demás como tú mismo deberías ser, y nunca les sirvas peor de lo que tú te mereces. »

Marqués de Sade, libertino francés, 1782

Precisamente este aspecto de la regla de oro es un recordatorio para que seamos coherentes: eso explica por qué no soportamos la hipocresía. La discordancia entre lo que la gente hace y lo que recomienda a los demás que hagan (es decir, la gente que no practica lo que predica, como el político adúltero que pontifica sobre los «valores familiares») es censurable porque (entre otras cosas) no es coherente.

El oro deslucido Por tanto, la regla de oro no es ninguna panacea moral. Su propia imprecisión ha permitido que la gente la interprete como desee, y descubra o haga afirmaciones de peso que apenas se pueden justificar.

Así pues, aunque es más una regla general que una regla de oro, tiene un lugar en la base de nuestro pensamiento ético: es un antídoto útil, al menos, para el tipo de miopía moral que a menudo afecta a la gente incluso cuando sus propios intereses están en juego.

La idea en síntesis:
actúa como te gustaría que actuaran contigo

10 El principio del daño

En 1776 la Declaración de Independencia de Estados Unidos consagró la libertad, junto con la vida y la búsqueda de la felicidad como una trinidad de derechos naturales e inalienables de la que gozaban todos los seres humanos por igual. «¡Dadme la libertad o la muerte!», había declarado el revolucionario norteamericano Patrick Henry un año antes. Desde ese momento, la libertad se ha defendido en amplios territorios como el más básico de los derechos humanos: un ideal por el que merece la pena luchar y, si es necesario, morir; su inestimable valor sirve para medir las muchas luchas amargas que han debido librarse para conseguirla.

Podría parecer, por el aura sagrada que rodea la libertad, que no debería calificarse ni limitarse de ningún modo. Sin embargo, si nos paramos a pensar durante un momento veremos que la libertad nunca puede ser ilimitada o absoluta. Como el historiador R. H. Tawney observó: «La libertad para el lucio es la muerte para los peces más pequeños». Si ejerzo mi libertad cantando muy alto en el baño, te niego la libertad de disfrutar de una tarde relajada. Nadie puede disfrutar de una libertad sin trabas —o licencia— sin violar la libertad de los demás. La pregunta, por tanto, es cómo y dónde deberíamos dibujar la línea.

Desde una perspectiva liberal, la respuesta estándar a esta pregunta la encontramos en el llamado «principio del daño» (o de la libertad), que estipula que cada individuo debería tener libertad en la sociedad para actuar de cualquier forma siempre y cuando no cause daño alguno a los intereses de los demás. La idea aparece en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el documento que audazmente establecía «los derechos naturales y que no prescriben del hombre» al inicio de la Revolución Francesa en 1789:

Cronología

Julio de 1776

La Declaración de Independencia de Estados Unidos proclama: «Vida, libertad y la búsqueda de la felicidad».

Agosto de 1789

El principio del daño (aunque no denominado así) aparece en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de Francia.

1795

Thomas Paine advierte que la libertad depende de que exista justicia para todos.

1859

John Stuart Mill, en *Sobre la libertad*, da la definición clásica del principio del daño.

1958

La obra de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, define la libertad negativa y positiva.

2001

George W. Bush declara una guerra contra el terror.

La libertad consiste en la posibilidad de hacer cualquier cosa que no haga daño a nadie; de ahí que el ejercicio de los derechos naturales de todo hombre no tenga límites excepto aquellos que aseguren a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos.

Sin embargo, este mismo principio es más conocido según la formulación en la obra *Sobre la libertad* (1859) del filósofo victoriano John Stuart Mill:

El único objetivo por el que el poder puede ejercerse con pleno derecho sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es impedir que haga daño a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es una garantía suficiente.

«La libertad significa poder cantar en mi baño tan alto como quiera sin impedir a mi vecino que entone una melodía diferente en el suyo. »

Tom Stoppard, dramaturgo británico, 2002

Berlin y la libertad negativa La forma de libertad creada al aplicar el principio del daño es el tipo que el filósofo Isaiah Berlin más tarde caracterizó, en su famoso ensayo *Dos conceptos de libertad* (1958), como «libertad negativa». Tal libertad es negativa en el sentido de que se define por lo que está ausente, esto es, cualquier forma de obligación externa o coacción; en este sentido, eres libre siempre y cuando no exista ningún obstáculo que te impida hacer lo que desees.

La perspectiva de Berlin es que debería haber un área de libertad privada que sea sacrosanta e inmune a las interferencias exteriores y a la autoridad, un espacio en el que una persona «pueda ser o hacer lo que sea capaz de ser o hacer». Dentro de este espacio, los individuos deberían seguir sus propios gustos e inclinaciones sin trabas, siempre y cuando con eso no dañen a otros o les impidan disfrutar de una libertad

similar. Así, el principio del daño aparece íntimamente ligado a otro gran pilar del liberalismo: la tolerancia.

Del paternalismo a la tiranía Los críticos del principio del daño pueden centrarse en la insuficiencia práctica de la libertad que protege. Tal vez es cierto que todo ciudadano estadounidense es libre (en el sentido negativo) de convertirse en presidente: no hay ningún impedimento legal o constitucional que se lo impida; pero ¿son verdaderamente libres si carecen de los recursos necesarios, en términos de dinero, estatus social, educación o carácter, que hacen que semejante hazaña sea imposible en la práctica? En tales casos, la gente parece carecer de la libertad sustantiva para ejercer los derechos que en teoría tienen. Lo que aquí falta es lo que Berlin llama «libertad positiva», no simplemente la libertad de la interferencia exterior, sino una libertad activa para conseguir ciertos fines: una forma de poder que permite a los individuos completar su potencial, llevar a cabo sus sueños, actuar de forma autónoma y controlar su destino.

«Quienes alguna vez han valorado la libertad por sí misma creían que ser libre de escoger, y no ser escogido, es un elemento inalienable en lo que hace a un humano un ser humano. »

Isaiah Berlin, *Cinco ensayos sobre la libertad*, 1969

Aquellos, incluido Berlin, que apoyan el principio del daño, creen que está construido en parte sobre la observación que aparece cuando no se aplica: una especie de paternalismo en el que la gente asume la responsabilidad de promover (lo que ellos suponen que es) la libertad positiva en las vidas de los demás. Aunque tengan unas intenciones perfectamente buenas, la gente no tarda en llegar a la conclusión de que hay un camino correcto que los demás seguirían de buena gana si supieran hacer las cosas mejor (tan solo si su «lado óptimo» prevaleciera, o tal vez si su peor lado se viera suprimido). Desde este punto hay un paso muy pequeño, tal y como Berlin observa con pesar, para que quienes poseen la autoridad se crean con el derecho de «ignorar los verdaderos deseos de los hombres o las sociedades, amedrentar, oprimir, torturar en el nombre, y en nombre (de las verdaderas) personalidades de la gente».

En casos extremos, lo que empieza como una reforma social puede transformarse en fanatismo, que justifique, según parece, el tipo de tiranía que insiste en la conformidad por sistema que persigue los objetivos de una sociedad y deshumaniza a sus ciudadanos en el proceso.

Es evidente que la profunda desconfianza de Berlin en la libertad positiva estaba impulsada en buena parte por los grandes sucesos del siglo XX, especialmente por los horrores totalitarios de la Unión Soviética de Stalin.

La libertad sacrificada en el altar de la seguridad

Entonces, ¿qué tipo de daño puede ser suficiente como para justificar un recorte de la libertad? Uno de los más controvertidos es la amenaza para la seguridad nacional.

El radical Thomas Paine escribió en 1795: «Quien quiera asegurar su propia libertad debe defender incluso a su enemigo de la opresión», pero han sido muy pocas las personas que han tomado nota de sus palabras.

La excusa de los revolucionarios franceses para eliminar las libertades civiles fue la amenaza de una contrarrevolución en casa y de los ejércitos enemigos en el extranjero.

Por desgracia, los siguientes gobiernos, a pesar de sus arengas a favor de la libertad, han imitado el modelo francés, olvidando el aviso del cuarto presidente de Estados Unidos, James Madison:

Los medios para defenderse de un peligro extranjero históricamente se han convertido en los instrumentos para instaurar una tiranía en casa.

En septiembre de 2001, en los días posteriores a los ataques islamistas del 11 de septiembre, un presidente posterior, George W. Bush, declaró una guerra contra el terror:

La lucha de la civilización, la lucha de todos aquellos que creen en el progreso y el pluralismo, la tolerancia y la libertad.

No obstante, en los años posteriores, entre sus bajas se contaban muchas libertades civiles y derechos humanos.

To das las formas de manipulación de los seres humanos —concluye Berlin—, de controlarlos, de moldearlos contra su voluntad según un patrón de comportamiento determinado, en definitiva, todo control de pensamiento y condicionamiento es una negación de lo que hace que los hombres sean hombres y de sus valores.

La idea en síntesis: poner límites a la libertad

11 Los fines y el medio

Un oficial de la Gestapo tiene cautivos a cinco niños y amenaza con matarlos a menos que delates y dispires a un espía fugitivo. Resulta que desconocías la existencia de un espía, y mucho menos conoces su identidad, pero estás bastante seguro de que el oficial no te creerá aunque le confieses tu ignorancia y que cumplirá con su amenaza. Así: ¿le cuentas la verdad y dejas que cinco niños inocentes mueran?, ¿o le cuentas una mentira, y delatas y asesinas a una persona inocente para salvar la vida de cinco?

La gente adopta diferentes visiones en dilemas como este. Unos pocos (quizás principalmente teóricos morales) creen que mentir siempre está mal, así que deberías decir la verdad en tales circunstancias, aunque el oficial no vaya a creerte y cinco niños mueran. Otros sienten que lo más importante es que tú vas a disparar: y es una obligación absoluta no asesinar a nadie, así que deberías negarte, pase lo que pase. Otros todavía piensan que simplemente está mal hacer algo (activamente, quieren decir) que sepas que va a causar la muerte de una persona inocente: simplemente es un precio demasiado alto que pagar.

Lo que estos diferentes enfoques tienen en común es que todos dan prioridad a la noción de obligación: la idea de que hay varios tipos de cosas, como decir la verdad, que se deberían hacer simplemente porque es lo correcto; y cierto tipo de cosas, como mentir, que deberíamos evitar porque están mal, ni más ni menos.

Por el contrario, hay otros teóricos de la moral (así como gente corriente) que piensan que nuestras acciones y decisiones están bien o mal en sí mismas.

Cronología

c. 350 a.C.

La *Ética* de Aristóteles se centra en el carácter del agente moral.

1785

Immanuel Kant analiza la obligación en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

finales del siglo XVIII

Jeremy Bentham establece los fundamentos del utilitarismo clásico.

1861

El ensayo de John Stuart Mill, *Utilitarismo*, defiende y elabora la teoría de Bentham.

1985

Elizabeth Anscombe, entre otros, desarrolla la ética de la virtud moderna.

El mirón

Tom se pone a tono espiando a una mujer por la ventana de su dormitorio; en secreto, le hace fotos mientras ella se desviste. A él nunca lo pillan, y ella nunca se entera; además, solo usa las fotos para su propio placer.

Si simplemente consideramos las consecuencias de lo que Tom hace, parece que sus acciones conducen a un beneficio neto de un bienestar general (él consigue lo necesario para satisfacerse y nadie más se ve afectado), de ahí que, para el consecuencialista, sus acciones deberían considerarse moralmente aceptables. El instinto visceral de la gente apunta en otra dirección, sin embargo. Al satisfacer sus ansias de mirón, Tom infringe los derechos de la mujer, en particular, su derecho a la privacidad.

En definitiva, todo el tema de los derechos se limita a restringir la forma en la que la gente puede ser (mal)tratada, y cualquiera de las consecuencias deseables que resulten de desobedecerlos están más allá de la línea que no debe cruzarse. Por tanto, en lo que respecta a los derechos, una comprensión de la moral basada en la obligación parece encajar más cómodamente con nuestras intuiciones comunes que un enfoque consecuencialista.

Lo que realmente importa son los diferentes resultados de lo que decidimos hacer. Así que, para evaluar si una acción es correcta o errónea, no necesitamos considerar qué tipo de acción se está llevando a cabo, sino más bien, deberíamos evaluar sus consecuencias.

En el caso de la Gestapo, una actuación lleva a la muerte de cinco niños inocentes; la otra, a la muerte de una persona inocente. Mientras que otras cosas son iguales, una muerte es mejor que cinco, así que lo más correcto es sacrificar a uno para salvar a la mayoría.

¿Los fines justifican los medios? Una forma de resaltar el contraste entre estos diferentes enfoques es en términos de fines y medios. Para quien se fija en la consecuencia de una acción para determinar si está bien o mal (un consecuencialista), una acción solo tiene valor instrumental, como medio para un fin deseable; para saber si es correcta o errónea debemos medir su efectividad para conseguir ese fin. Lo que

realmente importa es el fin en sí mismo, el estado de las cosas, una condición de bienestar general o de la felicidad, por ejemplo. Así, al elegir entre diversas formas de actuar, el consecuencialista valorará las consecuencias buenas y malas en cada caso, y llegará a una conclusión basándose en ellas.

Experimentos mentales

Muchos filósofos usan a menudo experimentos mentales, como el caso de la Gestapo o del mirón, porque un escenario imaginado (o eso se espera) excluye detalles irrelevantes, y de ahí que aísle respuestas o intuiciones particulares obtenidas por principios u otras ideas bajo revisión. No obstante, las implicaciones de tales experimentos pueden aplicarse fácilmente a situaciones del mundo real, incluidos asuntos de vida y muerte.

En la vida real, la gente a veces se encuentra en situaciones en las que es necesario priorizar algunas vidas sobre otras. Los políticos, por ejemplo, se ven obligados a tomar decisiones que causan (o contribuyen a, o no consiguen impedir) las muertes de personas inocentes, decisiones sobre el uso de dinero público y prioridades en el servicio de salud, sobre el uso de fuerzas militares, sobre la distribución de los recursos de las prestaciones sociales... Diferentes enfoques a tales cuestiones se ven determinados por todo tipo de influencias (culturales, religiosas, y filosóficas entre otras) y es probable que las decisiones resultantes sean muy diferentes, y de ahí los resultados, en algunos de los cuales, la gente, en efecto, puede vivir, y en otros, está condenada a vivir.

**«El fin puede justificar los medios mientras haya algo que justifique ese fin.
»**

Leon Trotsky, revolucionario y teórico marxista, 1936

Por el contrario, en un sistema basado en la obligación, las acciones no se ven simplemente como medios para alcanzar un fin, sino como correctas o incorrectas en sí mismas; tienen un valor intrínseco, no solo instrumental porque contribuyen a un fin deseable. Alguien que observa una cuestión moral desde tal perspectiva puede considerar que asesinar, por ejemplo, está intrínsecamente mal y no puede justificarse mediante ninguna consecuencia positiva que pueda derivarse de tal acción.

La obligación frente a las consecuencias La separación de los sistemas éticos en los basados en la obligación (deontológica) y en aquellos basados en las consecuencias (consecuencialista) es demasiado simple. Incluso dentro de los límites de la tradición filosófica occidental, hay otros enfoques que no ven la moralidad en términos de acciones correctas o erróneas, sino que se centran en el carácter de los agentes morales, preguntando no qué tipo de cosas deberíamos hacer, sino qué tipo de personas

deberíamos ser. Tal enfoque se remonta a Aristóteles y se ha reivindicado a lo largo del siglo pasado bajo la forma de la ética de la virtud contemporánea (véase el [capítulo 20](#)).

Sea como sea, durante la mayor parte de los últimos cuatrocientos años los filósofos morales han considerado que su tarea principal es descubrir y explicar los principios y las reglas que informan y guían (o deberían informar y guiar) nuestro comportamiento. Y en esta tarea, las dos posiciones principales enfrentadas del debate han sido, en primer lugar, la obligación y las consecuencias, con el sistema deontológico de Immanuel Kant, que marcó el camino hacia un fin, y, en segundo lugar el utilitarismo consecuencialista de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. (Véanse los [capítulos 12](#) y [13](#).)

La idea en síntesis: la ética de la obligación y las consecuencias

12 Utilitarismo

Un cirujano especializado en trasplantes se encuentra en la estresante situación de tener cuatro pacientes que están a punto de morir y que necesitan órganos compatibles (un hígado, un corazón y dos riñones). Por casualidad, un estudiante con buena salud, que trabaja con el cirujano, resulta ser un donante perfecto para todos los pacientes. El cirujano seda al estudiante, le extrae los órganos y realiza los trasplantes, salvando, así, a los cuatro pacientes.

Muchos de los filósofos de la actualidad argumentan que la moralidad debería tener fundamentos consecuencialistas: es decir, debemos decidir si nuestras acciones son correctas o erróneas valorando las consecuencias de estas acciones. El utilitarismo, la más influyente de las teorías consecuencialistas, defiende que las acciones deberían considerarse correctas o erróneas dependiendo de si aumentan o disminuyen el bienestar o la «utilidad» general.

Desde esta perspectiva, el escenario del trasplante parece tener como consecuencia un beneficio neto para el interés general. Suponiendo que todas las partes implicadas estén igual de satisfechas con la vida, tengan expectativas de felicidad similares, y demás, cuatro vidas valiosas se han preservado a cambio de una. Por tanto, según la teoría utilitaria, parece que el cirujano ha hecho lo correcto. Sin embargo, casi todo el mundo estaría de acuerdo en que su comportamiento es indefendible. Frente a esto, una teoría ética que conduce virtualmente a conclusiones que contradicen las intuiciones de todo el mundo parece una mala teoría. Por tanto, ¿qué es exactamente el utilitarismo y cómo trata con escenarios como este?

Utilitarismo clásico Las raíces del utilitarismo se remontan al filósofo radical Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII. Para él, la utilidad se encontraba solamente en el placer o la felicidad humanos, y su teoría a menudo se resume como la promoción de la «mayor felicidad del mayor número de personas». Uno de sus principales atractivos, según su opinión, era que prometía proporcionar una base racional y científica sobre la que podían fundamentarse las políticas de estructura legal y organización de la sociedad. Con este fin, propuso un *felicific calculus*, «cálculo de la felicidad», según el cual las diferentes cantidades de placer y dolor producidas por las diferentes acciones pueden medirse y compararse; la acción correcta en una determinada ocasión podría, entonces, determinarse por un (supuesto) proceso simple de suma y resta.

Cronología

Siglo XVIII

Jeremy Bentham establece los fundamentos del utilitarismo clásico.

1861

El ensayo *Utilitarismo* de John Stuart Mill defiende y elabora la teoría de Bentham.

1970

Peter Singer y otros proponen que la satisfacción de los deseos o preferencias es la forma adecuada de medir la utilidad.

1974

La máquina de la experiencia de Robert Nozick amenaza la afirmación de que el placer es intrínsecamente bueno.

«La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, el dolor y el placer. Solo de ellos depende señalar lo que deberíamos hacer. »

Jeremy Bentham, Introducción a los principios de la moral y la legislación, 1789

«Es mejor ser un Sócrates insatisfecho...» Los críticos no tardaron en señalar la estrechez de la concepción de la moral que

Bentham había dado. Al suponer que la vida no tenía ningún fin más importante que el placer, parecía dejar fuera del cálculo todas las demás cosas que cualquiera de nosotros habitualmente tendría en cuenta como el conocimiento, el amor, el honor, los logros y la vida en sí misma. Tal y como su contemporáneo más joven John Stuart Mill dijo, Bentham había elaborado «una doctrina propia solo de un canalla».

Mill no estaba contento con sus críticas y se propuso modificar el utilitarismo de acuerdo con ellas. Mientras Bentham había concebido dos variables para medir el placer (duración e intensidad), Mill introdujo una tercera, la calidad, de modo que creaba una jerarquía de «placeres más altos y más bajos». Según esta distinción, algunos placeres, como los relacionados con el intelecto y las artes, son por su naturaleza más valiosos que los físicos, y al darles más peso en el cálculo del placer, Mill pudo llegar a la conclusión que era «mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho».

El coste de la complejidad Cuando Mill introdujo un concepto complejo de placer también llegó a la conclusión de que conlleva un coste. Su distinción entre diferentes tipos de placer parece requerir algún criterio concreto para clasificarlos. Si algo diferente al placer es un elemento de la idea de Mill de utilidad, nos podemos cuestionar si su teoría sigue siendo estrictamente utilitaria.

La máquina de experiencias

Imaginemos una «máquina de experiencias» que simule una vida en la que todos nuestros sueños y ambiciones que más anhelamos se hacen realidad. Una vez enchufado, no sabrá que lo está y pensará que todo es real. «Estaría dispuesto a hacerlo?», pregunta el filósofo estadounidense Robert Nozick: ¿cambiaría una vida real de inevitable frustración y decepción por una existencia virtual de puro placer y éxito? A pesar de su obvio atractivo, Nozick supone que la mayoría de la gente rechazaría la oferta. La realidad de la vida, su autenticidad, es importante para nosotros: queremos hacer ciertas cosas, no solo experimentar el placer de hacerlas. Si el placer fuera la única cosa que importara, seguramente todos estaríamos dispuestos a enchufarnos sin problemas. Así que debe haber cosas aparte del placer que consideramos intrínsecamente valiosas. Sin embargo, si eso es así, entonces debe haber algún problema con el utilitarismo, al menos en su formulación clásica hedonista (basada en el placer).

Conseguir una respuesta intuitiva para el caso del trasplante de cirugía también exige un requisito especial. Un utilitarista clásico podría argumentar, por ejemplo, que sacrificar a un estudiante para salvar a cuatro pacientes realmente representa una pérdida clara de la utilidad; el desgaste de la confianza en realidad representa una clara pérdida de utilidad: la erosión de la confianza entre pacientes y doctores causaría más daño que bien a largo plazo. No obstante, al final, los utilitaristas tienen que apearse del caballo y admitir que, como está claro que ninguna de estas cosas malas ocurrirá y que, en conjunto habrá, desde luego, unos beneficios netos en utilidad, el cirujano debería seguir adelante y cortar en pedacitos al estudiante para salvar a sus pacientes.

Utilitarismo del acto y de la regla Estas dificultades se reflejan en una división significativa en la teoría de Bentham y Mill respecto a la manera precisa en la que el utilitario estándar debe aplicarse a las acciones. Los llamados «utilitarios de acto» requieren que toda acción debe evaluarse directamente en términos de su contribución individual a la utilidad; los utilitarios de la «regla», por otro lado, determinan el curso de la acción según diversos conjuntos de reglas que, si se siguen en general, fomentarán la utilidad. Por ejemplo, matar a una persona inocente como regla disminuye la utilidad, aunque pueda parecer tener consecuencias a largo plazo beneficiosas, así que cortar en pedazos al estudiante resulta estar mal después de todo.

Aplicar las reglas de este modo también ayuda a vencer la objeción de que el utilitarismo

simplemente no se puede llevar a la práctica. Si tenemos que hacer una evaluación precisa de la utilidad que resulta de cada posible acción antes de hacer nada, normalmente acabaremos sin hacer nada, y generalmente no será la mejor opción. No obstante si aplicamos principios que conocemos, como reglas, para fomentar el bienestar general, normalmente haremos lo correcto. Tal vez sepamos de la experiencia pasada que la utilidad de conjunto se ve disminuida por las mentiras y el robo, por ejemplo, y, por tanto, no deberíamos ni mentir ni robar.

Las reglas pueden parecer útiles en casos así, pero ¿y si es obvio que romper una regla mejorará nuestro bienestar general? ¿Y si contar una mentira piadosa, por ejemplo, puede servir para salvar vidas inocentes? Ninguna de las opciones disponibles para el utilitario de reglas es muy atractiva. Puede seguir la regla sobre mentir y, a sabiendas, provocar malas consecuencias; o puede romper la regla y socavar su estatus como utilitario de regla. La otra opción, según parece, es modificar la regla en este caso, pero las reglas adaptadas para encajar con una situación concreta, no son reglas en absoluto. Están destinadas a ser cada vez más complejas y concretas, hasta el punto de que un sistema basado en reglas acaba siendo uno basado en actos.

El utilitarismo sigue siendo una teoría ética altamente influyente. Muchos filósofos, atraídos por sus méritos firmes, siguen intentando esculpirlos, con la esperanza de limar sus aristas. No obstante, es justo decir que esas aristas se niegan tercamente a desaparecer, y sus muchos críticos siguen sugiriendo que toda la empresa está mal planteada desde su base.

La idea en síntesis: el principio de la mayor felicidad

13 Ética kantiana

Está dando refugio a un disidente político, a quien el régimen represivo en el gobierno ha mandado dar caza y ejecutar. La policía secreta aporrea su puerta y le pregunta si conoce dónde se encuentra el disidente. No tiene duda de que si se lo dice, la persona a su cargo será arrestada y fusilada. ¿Qué debería hacer? ¿Decir la verdad o mentir?

Apenas parece que valga la pena plantear la pregunta. Por supuesto, debería mentir, es una mentira muy piadosa, teniendo en cuenta las terribles consecuencias de decir la verdad. Sin embargo, no es una respuesta que haya parecido tan simple a todos los teóricos morales, al menos no al teórico alemán del siglo XVIII, Immanuel Kant, uno de los filósofos más influyentes de los últimos trescientos años. En su opinión, decir la verdad es una obligación absoluta e incondicional: mentir contraviene un principio fundamental de la moral, o como él lo llama, «un imperativo categórico».

Imperativos hipotéticos y categóricos Kant explica qué es un imperativo categórico, en primer lugar, comparándolo con un imperativo hipotético, esto es, una instigación no moral a la que debería responder si desea conseguir un fin superior. Supongamos que le digo qué hacer con una orden (un imperativo): «¡No fume!». Implícitamente, hay una serie de condiciones que se pueden unir a esta orden, por ejemplo, «si no quiere arriesgar su salud» o «si no quiere malgastar su dinero». Por supuesto, si no le importan ni su salud ni su dinero, la orden no tiene peso para usted y no necesita cumplirla.

En el caso de un imperativo categórico, por el contrario, no hay ningún «si» añadido: ni implícito ni de ningún otro tipo. «¡No mienta!» y «¡No mate a nadie!» son mandatos que no están sujetos a hipótesis, objetivo o deseo que puede o no tener; tienen que cumplirse sin más, sin condiciones y sin excepción. De hecho, según Kant, son acciones que se llevan a cabo puramente por un sentido de la obligación y que tienen valor moral. Las acciones motivadas por alguna motivación externa (el deseo de ayudar a un amigo, por ejemplo, o de conseguir un objetivo particular) no son acciones distintivamente morales en absoluto. Al contrario que los imperativos hipotéticos, los imperativos categóricos constituyen leyes morales.

Cronología

Siglos XIV-XIII a.C.

Dios entrega los Diez Mandamientos a Moisés en el Monte Sinaí.

1775-1783

La revolución americana establece el sistema de derechos y obligaciones en Estados Unidos.

1785

Immanuel Kant analiza la obligación en su obra *Fundamentación de la metafísica de las morales*.

1847

Se publica la novela *Tancredo o La nueva cruzada*, de Benjamin Disraeli.

Dilemas morales

La cuestión de si mentir es moralmente inaceptable, sean cuales sean las consecuencias, ya se le planteó a Kant durante su vida, y él permaneció firme a sus pistolas categóricas e insistía en que, de hecho, es una obligación moral ser honesto en toda ocasión, incluso con un asesino. Sin embargo, de hecho, la situación no es tan simple como parece. ¿No es inevitable que los imperativos categóricos acaben chocando? «Ayudar a personas inocentes evita la ejecución arbitraria» parece un buen candidato como un imperativo categórico: con toda seguridad podemos decir que esta será una máxima universal. Y si es una ley moral, choca, en el caso de nuestro disidente político ficticio, con la obligación absoluta de no mentir. Nos encontramos en un dilema moral en el que no tenemos otra elección que la de violar uno u otro de lo que parecen ser imperativos categóricos. Este desasosiego con un sistema ético que aparentemente resulta en obligaciones que son a la vez absolutas y contradictorias ha animado a algunos a entender con más flexibilidad y de forma menos absolutista la noción de obligación (véase el capítulo 14).

Máximas universales Kant cree que debajo de cada acción hay una regla de conducta subyacente, o máxima. Tales máximas pueden tener la forma de imperativos categóricos, pero no pueden llegar a ser leyes morales a menos que pasen la prueba de la universalidad, que es en sí misma una forma suprema de imperativo categórico:

Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal.

Esta prueba asegura que una acción es moralmente permisible solo si está de acuerdo con una regla que puedas aplicarte consistente y universalmente a ti mismo y a los demás. Por ejemplo, para probar si mentir puede ser una ley universal podemos plantear alguna máxima como «Miente siempre que te apetezca». ¿Qué pasa cuando este principio se universaliza? Bien, mentir es posible solo en un contexto en el que la expectativa general es que la gente esté diciendo la verdad. Sin embargo, si todo el mundo mintiera todo el tiempo, nadie confiaría en nadie nunca más, y mentir sería imposible. La idea de que

mentir sea una ley universal es, por tanto, incoherente y contraproducente. Del mismo modo, robar presupone una cultura de la propiedad, pero el concepto en conjunto de la propiedad se vendría abajo si todo el mundo robara; romper promesas presupone que esté instituida la cultura de cumplirlas; y así podríamos continuar.

La obligación determinada por Dios

El sistema de Kant de obligaciones absolutas puede ser la más influyente de este tipo de teorías, pero para encontrar la influencia más importante en este ámbito debemos buscar en otra parte. «La obligación no puede existir sin fe», escribió Benjamin Disraeli en 1847. Para la mayoría de la humanidad, durante buena parte de su historia, la autoridad definitiva que establecía las responsabilidades o las obligaciones que llamamos deberes ha sido de naturaleza divina y, por tanto, absoluta. Transmitida normalmente mediante la escritura y a través de los sacerdotes, los deseos y órdenes de un dios o dioses imponen obligaciones a los humanos, cuyo deber es aceptar estas obligaciones siguiendo ciertos códigos de conducta, por ejemplo, y realizando varios servicios y sacrificios en honor de la deidad o deidades. En la tradición judeocristiana, el ejemplo más familiar es el de los Diez Mandamientos, una especie de prescripciones divinas que imponen un cierto número de obligaciones absolutas a la humanidad: entre otras, no matar o no yacer con la mujer de tu vecino.

Mientras que los requisitos de universalidad descartan ciertos tipos de conductas por una base lógica, parece que hay muchas otras que podríamos universalizar, sin embargo, no sería deseable que las contáramos como morales. «Actúa siempre por tu propio interés», «Rompe promesas cuando puedas hacerlo sin socavar la institución de la honestidad»: en esos casos, no parece haber nada inconsistente o irracional en pretender que debieran convertirse en leyes universales. Así pues, ¿cómo se enfrenta Kant a este peligro?

Razón pura y autonomía La genialidad del sistema ético de Kant es cómo se mueve de la estructura puramente racional impuesta por el imperativo categórico al contenido moral real, esto es, explicar cómo la «razón pura», liberada de toda tendencia o deseo, puede informar y dirigir la voluntad de un agente moral. La respuesta se encuentra en el valor inherente de la entidad moral en sí misma, el valor se basa en el «simple principio supremo de la moralidad», la libertad o autonomía de una voluntad que obedece a las leyes que impone en sí mismas. La importancia suprema que va unida a los agentes autónomos y que disponen de libre albedrío se refleja en la segunda gran formulación del imperativo categórico:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio.

«Dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que pienso y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral

dentro de mí. »

Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, 1787

Una vez que el valor incomparable de la propia entidad moral se reconoce, es necesario extender ese respeto a la entidad de los demás. Tratar a los demás simplemente como un medio para promocionar los propios intereses implica la destrucción de su agencia, así que las máximas interesadas o que dañan a los demás contravienen esta formulación del imperativo categórico y, por tanto, no pueden considerarse leyes morales. En esencia, nos encontramos con un reconocimiento de que hay unos derechos básicos que pertenecen a las personas en virtud de su humanidad, y que no pueden ser ignorados, y de ahí que haya obligaciones que deban obedecerse pase lo que pase.

**La idea en síntesis:
nunca debes... ¿pase lo que pase?**

14 Deberes *prima facie*

El sentido común sugiere a muchas personas que hay más elementos que tener en cuenta para saber lo que está bien que máximas sobre la felicidad (o el bien) de lo que suponen los utilitarios. Por supuesto, debería haber lugar para la obligación, esto es, para la idea de que hay que hacer algunas cosas porque son las correctas. No obstante, la noción de total austeridad de Kant respecto a que hay obligaciones absolutas, con las que hay que cumplir, parece llevar las cosas demasiado lejos. Nuestras vidas están llenas de compromiso moral y dilemas, donde numerosas afirmaciones compiten y entran en conflicto, arrastrándonos al mismo tiempo en direcciones diferentes.

Si realmente llegara a ocurrir que la policía secreta llamara a mi puerta, con la intención de disparar a mi protegido (véase la página 58), por supuesto debería mentir sobre su paradero. El absolutismo de Kant parece una locura en este caso. Y sin embargo, la justificación para decir la verdad no es, como sugieren los utilitaristas, que así conseguiría un beneficio neto para la felicidad (o bien) humano. Tal vez fuera así, o tal vez no. En estas circunstancias, el hecho es muy simple: mi obligación de proteger a un ser humano es más apremiante que la de decir la verdad.

El concepto de Ross sobre el deber Uno de los principales atractivos de la visión moral que el filósofo escocés sir David Ross planteó en la primera mitad del siglo XX es que se ajusta cómodamente al sentido común, lo que refleja la perenne lucha humana por determinar lo que es correcto en una situación concreta y, después, hacerlo. Reconoce que tenemos muchas obligaciones morales y que a menudo unas entran en conflicto con otras.

Cronología

1785

Immanuel Kant da una explicación absolutista de la verdad en *Fundamentación de la metafísica de la moral*.

finales del siglo XVIII

Jeremy Bentham establece las bases del utilitarismo clásico.

Lo correcto y lo bueno, de sir David Ross, explica la moral usando el enfoque de las obligaciones *prima facie*.

Según la perspectiva de Ross, reconocemos numerosas obligaciones de este tipo, aunque no son absolutamente vinculantes. Al considerar cómo deberíamos actuar, nuestra tarea como agentes morales consiste en sopesar las diversas afirmaciones en conflicto y llegar a una decisión que sea correcta dadas las circunstancias. Denomina a este tipo de obligaciones *prima facie*, del latín, que significa «a primera vista», no porque no sean obligaciones genuinas, sino porque pueden pasarse por alto, y tal vez tengan que ceder ante otras obligaciones que prevalezcan en una situación particular.

«Cualquier acto posible tiene muchos aspectos relevantes para determinar si es correcto o no. »

Sir David Ross, *Lo correcto y lo bueno*, 1930

Sin dejar de señalar que su lista no está necesariamente completa, Ross enumera siete tipos de obligaciones *prima facie*:

1. **Fidelidad**: la obligación de ser honesto (decir la verdad, mantener las promesas).
2. **Reparación**: la obligación de compensar por un acto erróneo previo.
3. **Gratitud**: la obligación de reconocer los servicios prestados por otros.
4. **Justicia**: la obligación de ser justos (de resistirse a la distribución injusta de bienes).
5. **Beneficencia**: la obligación de ayudar a otros menos afortunados.
6. **Autosuperación**: la obligación de mejorar la propia virtud, inteligencia, etc.
7. **La no maleficencia**: la obligación de no dañar a otros.

Equilibrar obligaciones Ross da un número de ejemplos que demuestran cómo, en la práctica, las obligaciones *prima facie* que compiten pueden sopesarse y evaluarse, mediante la reflexión moral, para determinar una obligación real, es decir, qué hay que hacer en una serie determinada de circunstancias. Al considerar un conflicto entre fidelidad (mantener una promesa) y beneficencia (ayudar a alguien en problemas), escribe:

Además de la obligación de cumplir promesas, tengo y reconozco la obligación de aliviar la aflicción, y ... cuando creo que lo correcto es hacer lo último, aunque sea al coste de no hacer nada respecto a lo primero, no es porque piense que conseguiré un bien mayor, sino porque creo que es la obligación más importante dadas las circunstancias.

Aquí, Ross deja claro que tales juicios no deberían hacerse solo por motivos utilitarios, es decir, adoptando la postura que conlleve una felicidad o un bien mayor. Admite que inclinarse por la opción que acarree las mejores consecuencias posibles puede ser una obligación *prima facie*, pero, por supuesto, solo es una entre muchas y no necesariamente la más importante.

Sin lugar a dudas, en otros pasajes, Ross es explícitamente antiutilitario. Imagina una situación en la que mantener una promesa a la persona A produce un bien mucho menor para ella de lo que llevar a cabo otro acto produciría para la persona B, a quien no se le había hecho promesa alguna. Él considera que (mientras que el resto de cosas son igual) nuestra obligación es mantener la promesa, y por tanto, rechaza la respuesta utilitaria. Es una cuestión de grado, no obstante, y cada caso debe considerarse según sus propios méritos. Así, si romper la promesa produjera «una disparidad de valor mucho mayor entre las consecuencias totales» para A y B, cree que (si todo lo demás fuera igual) estaríamos justificados para no mantener nuestra palabra. Claramente, Ross no es utilitario ni absolutista.

¿De dónde provienen las obligaciones? La imagen que da Ross de las obligaciones en conflicto que compiten por la prioridad parecen reflejar la visión común de cómo tomamos decisiones morales. Sin embargo, ¿cómo y de dónde cree él que provienen las obligaciones *prima facie* en torno a las que se construye su teoría?

Ayudar y dañar a los demás

Supongamos que es hora punta y que se encuentra en el metro, de pie junto al borde del andén, mientras el tren se acerca. De repente, la muchedumbre detrás de usted se dispara y amenaza con empujar a la persona que está junto a usted a la vías delante del tren. En el último momento, empuja a otra persona del andén a la vías para hacer sitio a la persona que está a su lado, salvándole así la vida. La clásica respuesta utilitaria aquí es que no hay diferencia alguna, moralmente, entre ambas opciones. Sin embargo, Ross, como siempre, permanece más cerca de nuestras intuiciones comunes, e insiste en que en tales casos la obligación de la beneficencia (ayudar a otro) choca con la obligación de no actuar mal (no lastimar a otros): «En general, no veríamos justificable asesinar a una persona para salvar la vida a otra».

Ross cree que «las convicciones de las personas consideradas y bien educadas» proporcionan los «datos para la ética». Las obligaciones *prima facie* son evidentes por sí mismas, al menos para las personas que reflexionan con claridad y calma, con mentes no deformadas por el propio interés o por una mala educación moral. En otras palabras, tenemos un conocimiento intuitivo de estas verdaderas morales, que no requieren ni admiten pruebas más allá de sí mismas.

El problema con las cosas que están más allá de toda prueba es que no se puede demostrar si son correctas o erróneas. Nunca podemos estar seguros de que lo que parece evidente a Ross, se lo parecerá también a los demás; en realidad, el hecho de que otros teóricos consideren que algunas cosas son evidentes por sí mismas, y que esas cosas no sean siempre las mismas que las que Ross plantea, sugiere que nuestro escepticismo respecto a tales afirmaciones está justificado. Preocupaciones similares sobre la falibilidad de la intuición rodean los intentos de Ross de explicar cómo y cuándo, en determinadas situaciones, una obligación resulta menos apremiante que otra, y que por tanto debería ceder su lugar.

Persiste la sospecha de que Ross ha dado un relato plausible de cómo funciona la deliberación moral aun sin conseguir mucha confianza en que los frutos de esa deliberación tengan una bases seguras.

La idea en síntesis: hacer lógico un conflicto moral

15 Doble efecto

«Que se haga justicia aunque caigan los cielos»: las morales absolutistas sostienen que hay ciertos tipos de acciones que siempre están mal, sean cuales sean las consecuencias. Matar deliberadamente a una persona inocente, por ejemplo, está intrínsecamente mal, mal en sí mismo, y no puede justificarse bajo ninguna circunstancia. La ética kantiana adopta esta visión, como muchos tipos de morales religiosas, según las cuales las prescripciones morales se basan en la palabra infalible de Dios.

Un gran problema del absolutismo es que hay demasiadas circunstancias en las que el sentido común sugiere que deberíamos dejar de lado sus rígidos requerimientos. Si la única manera de evitar que los «cielos se vengan abajo», o de forma menos figurada, la pérdida, digamos, de millones de vidas inocentes, fuera el sacrificio deliberado de una vida inocente, ¿acaso no sería perverso no hacer tal sacrificio? ¿De verdad puede estar mal matar a un feto si con ello se salva la vida de una mujer, y si la única alternativa es que ambos mueran? ¿O que un soldado se mate a sí mismo deliberadamente activando una granada para salvar a sus camaradas?

Los absolutistas o bien deben aceptar que tales acciones están mal o encontrar una manera de interpretarlas que sea consistente con su visión moral. Históricamente, el enfoque más importante de este tipo, concretamente dentro de la tradición católica, ha sido la doctrina del doble efecto. Esta doctrina o principio intenta establecer una distinción moralmente significativa entre las consecuencias buenas y malas (de ahí el nombre de «doble efecto») de una acción. Es moralmente permisible, según se afirma, que un agente lleve a cabo una acción si persigue las consecuencias positivas y simplemente prevé las malas. En otras palabras, podría ser aceptable llevar a cabo una buena acción a sabiendas de que tendrá malas consecuencias, pero siempre está mal realizar una mala acción como medio de conseguir un resultado positivo.

Cronología

Siglo XIII

Se atribuye a Tomás de Aquino la introducción del principio del doble efecto.

1967

La filósofa británica Philippa Foot presenta en un artículo el problema original del tranvía.

1976

Judith Thomson, filósofa estadounidense, plantea la versión del hombre gordo.

1985

Thomson introduce la variante del giro en el problema del tranvía.

El problema del tranvía Para ver cómo funciona la doctrina, consideremos el siguiente caso:

Hay un tranvía desbocado que avanza directamente por las vías hacia cinco personas que están un poco más abajo. A su lado tiene un interruptor, si lo pulsa, desviará el tranvía a una vía paralela. Se da cuenta de que, por desgracia, hay una persona en ese tramo paralelo. Si no hace nada, las cinco personas que están en la vía principal morirán; si pulsa el interruptor, desviará el tranvía, salvará a cinco personas pero matará a una que está en la vía paralela. ¿Qué debería hacer?

La mayoría de las personas creen que deberían pulsar el interruptor. Un análisis utilitario clásico estaría de acuerdo con esta intuición. En estas condiciones, sacrificar una vida para salvar cinco produce un beneficio neto (felicidad). La ética moderada de Ross de las obligaciones *prima facie* (véase el [capítulo 14](#)) podría también adecuarse a la visión popular. Reconoce una fuerte obligación de no dañar a los demás y una menos urgente de ayudar a otros, pero no son suficientes. ¿Acaso el beneficio es bastante grande en este caso como para justificar que se ignore la obligación más fuerte? Es una cuestión de cuidadosa reflexión moral, pero al menos es una cuestión abierta. Solo el absolutista parece no estar de acuerdo con la intuición común. Si siempre está mal matar, también está mal matar a la persona de la vía de al lado. Punto.

Aquí entra en juego la doctrina del doble efecto. Tu intención, defiende un absolutista, es salvar a las cinco personas de la vía principal. Mientras llevas a cabo este objetivo tan admirable, prevés, con pesar, que la desdichada persona de la vía lateral morirá. Esta muerte no forma parte de tus planes, sin embargo, como es un efecto colateral previsible pero inintencionado, la acción en cuestión es moralmente aceptable.

El gordo del puente Para ver el tipo de distinción que la doctrina dibuja, consideremos un escenario ligeramente modificado:

Como antes, el tranvía está fuera de control, y se dirige hacia cinco personas que se encuentran más adelante en la vía, pero en esta ocasión está usted de pie en un puente que hay sobre la vía, observando los acontecimientos de más abajo. Hay un hombre de complexión muy grande junto a usted. Cae en la cuenta de que si lo empuja del puente hacia la vía de abajo su enorme cuerpo se interpondrá delante del tranvía y lo detendrá antes de que pueda alcanzar a las cinco personas que están en peligro. Si no hace nada, el tranvía golpeará a las víctimas y morirán; si empuja al hombre gordo del puente, este morirá, pero las otras cinco personas se salvarán. ¿Qué se debería hacer?

El tranvía con giro

Una modificación muy sencilla del problema original del tranvía siembra la duda en la distinción entre intención y previsión de la que depende la doctrina del doble efecto. Supongamos que la vía lateral (con una persona) que se ramifica de la vía principal (con cinco personas) vuelve a la vía y desvía el tranvía, volverá a girar y matará a las cinco personas. De modo que solo la presencia en la vía lateral de la persona bloquea el tranvía y evita que vuelva a girar impidiendo el asesinato de las otras cinco en la vía principal. En este caso, la muerte de la persona en la vía lateral debe considerarse el medio por el que se salvan las otras cinco. La mayoría de la gente piensa, no obstante, que sigue estando bien pulsar el interruptor. Esta intuición común, aunque sensata, sugiere que la distinción entre la intención y la previsión no es la cuestión crucial en estos casos.

Desde un punto de vista estrictamente utilitario, la respuesta sigue siendo la misma: la balanza del beneficio (una vida perdida a cambio de salvar a cinco) no cambia, así que debería seguir adelante y empujar al hombre. No obstante, aquí la intuición común se pone en entredicho: en nuestro interior, visceralmente, sentimos que está mal matar deliberadamente a alguien en estas circunstancias, y la doctrina del doble efecto da una posible explicación. En este caso, la muerte del hombre gordo realmente se necesita: el daño que se le ha hecho no se prevé simplemente, sino que se hace voluntariamente como medio de salvar la vida de los demás, y por tanto la acción no es (según la doctrina) moralmente permisible.

El doble efecto en la medicina En el mundo real, la doctrina del doble efecto ha calado muy hondo en el área de la ética médica. El tratamiento usual del cáncer de útero es la extirpación del órgano afectado (histerectomía), un procedimiento que, en el caso de una mujer embarazada, causará la muerte certera del feto. La doctrina lo permite porque considera que la muerte fetal se ve (o se prevé) como un efecto colateral indeseado de la loable intención de salvar la vida de la mujer. Por otro lado, la craneotomía, un procedimiento que requiere aplastar el cráneo del feto, está prohibida, porque en este caso, el efecto es el medio directo usado para salvar la vida de la mujer.

Otro ejemplo citado a menudo sería la situación en la que un doctor prescribe fuertes analgésicos para el tratamiento de un enfermo terminal. Se prevé que tales drogas pueden acortar la vida del paciente, pero su uso se consideraría moralmente aceptable siempre y cuando se den con la intención de aliviar el dolor. Sin embargo, administrar drogas para acortar la vida y, por tanto, reducir el sufrimiento no sería permisible.

Un problema doble Como muestran estos ejemplos de la vida real, el problema central al que se enfrenta la doctrina del doble efecto es conseguir hacer convincente la distinción entre lo que se pretende y lo que simplemente se prevé. En particular, existe la preocupación de que una cuestión ética puede tener siempre unas características que se ajusten a un prejuicio existente en el asunto. Así, por ejemplo, lo que los defensores del aborto describen como una histerectomía, sus oponentes lo describirán como un aborto;

cada lado acabará donde empezó, sin más debate. Cuando se reduce de este modo al nivel de la semántica, la doctrina del doble efecto no nos promete conocer demasiada sustancia moral real.

La idea en síntesis: pretender y prever el daño

16 Acciones omisiones

Es una visión comúnmente compartida que hay una diferencia significativa, moralmente, entre lo que hacemos y lo que permitimos que ocurra. Podría ser muy malo no avisar a alguien si ves que un árbol está a punto de caer sobre la cabeza de alguien, tanto ética como legalmente, se considera que es mucho peor que se dé el mismo resultado pero serrando deliberadamente el árbol. Esta distinción es la que subyace a la llamada «doctrina de actos y omisiones».

La idea de que hay una diferencia moral importante entre dejar hacer algo y permitir que algo ocurra sirve a un propósito similar, en una ética basada en unas obligaciones estrictas e incondicionales, a la doctrina del doble efecto (véase el [capítulo 15](#)).

El absolutista (religioso u otro), que abraza la idea del doble efecto, propone que asumir muertes inocentes (por ejemplo) como un efecto colateral involuntario no está prohibido del mismo modo que un asesinato intencional.

De forma similar, el defensor de la doctrina de actos y omisiones afirma que dejar que alguna persona muera no está sujeto a la misma prohibición moral absoluta que asesinarla deliberadamente.

Así, por ejemplo, la eutanasia activa (administrar medicinas para matar a un paciente) está prohibida, mientras que la eutanasia pasiva (un tratamiento paliativo para mantener con vida a un paciente), no. ¿Cómo aguanta esta distinción moral cierto escrutinio?

Obligaciones positivas y negativas Cuando se contrasta el hacer X y permitir que X ocurra, la acción que habría impedido que X ocurriera debe ser algo que podría haber hecho y podría razonablemente esperarse. El grado de censura moral involucrada, si es que lo hay, depende del tipo de obligación o deber, al que esta expectativa da lugar.

Cronología

1930

Sir David Ross explica la moral en términos de obligaciones *prima facie*.

1967

Philippa Foot analiza los actos y las omisiones en términos de obligaciones positivos y negativos.

1975

James Rachels argumenta que no hay distinción moral entre hacer algo y permitir que pase.

2009

Naciones Unidas informa de que 17.000 niños mueren de hambre todos los días.

Jugando a ser Dios

En cuestiones de vida y muerte, la doctrina de actuaciones y omisiones puede activar nuestro miedo de que al hacer algo estemos «jugando a ser Dios»: como decidir quién debería vivir y quién morir.

Si permitimos que una mujer y su hijo no nacido mueran, en lugar de salvarlas practicando un aborto, podemos tranquilizar nuestra conciencia pensando que dejamos que la naturaleza siga su curso, que estamos dejando el asunto en manos de Dios. No obstante, este podría ser un magro consuelo. Pues, ¿acaso en términos moralmente relevantes no es lo mismo que «sentarse y hacer nada»?

La decisión de no actuar puede ser una decisión tan importante como la de actuar, así que, en muchos casos, parece que no tenemos más opción que jugar a ser Dios, y aceptar las consecuencias morales de las decisiones que tomamos.

Siguiendo este hilo, la filósofa inglesa Philippa Foot analiza la distinción entre acto y omisión en términos de derechos y obligaciones que refleja los deberes *prima facie* establecidos por sir David Ross (véase el [capítulo 14](#)).

Como Ross, Foot cree que los deberes entran en conflicto cuando se sopesan unos con otros para alcanzar juicios morales. Todo el mundo, sugiere ella, tiene un derecho positivo (débil) a beneficiarse de un derecho negativo (fuerte) a no sufrir daño. De acuerdo con estos derechos, hay obligaciones: un derecho positivo (débil) a beneficiar a otros y un deber negativo (fuerte) a no dañar a otros. Hacer daño, en estos términos, consiste en violar el derecho negativo de otra persona a no ser dañado, mientras que permitir el daño consiste en violar el derecho positivo de alguien a beneficiarse (o librarse del daño).

Foot imagina dos situaciones médicas en las que los deberes negativos y positivos entran en conflicto, y que parecen explicar nuestras diferencias de intuición. Supongamos que hay una dosis escasa de un medicamento que un médico puede usar para salvar la vida de un hombre que requiere una gran dosis o de cinco hombres que requieren dosis más pequeñas. En este caso, se trata de sopesar la obligación positiva de ayudar a uno frente a la obligación similar de ayudar a cinco, y, si las demás circunstancias son similares, es

correcto decir (a esa conclusión llegaría la mayoría de personas) que hacer tanto bien como sea posible salvando tantas vidas como sea posible. Sin embargo, estaría mal si el único medio de conseguir el mismo resultado fuera asesinar a un hombre y recoger sus órganos para trasplantarlos a cinco pacientes. En este caso, la obligación positiva de ayudar a cinco personas se ve sobrepasada por el deber negativo de no dañar a una.

Primos asesinos ¿Se puede afirmar que hay situaciones en las que dejar que algo ocurra es moralmente tan reprobable como hacer algo?

El filósofo estadounidense James Rachels cree que las hay y apoya su contención invitándonos a considerar los dos casos siguientes:

(A) Smith espera ganar una gran herencia por la muerte de su joven primo. Una tarde, mientras el niño está tomando un baño, se cuelga en la habitación y lo ahoga.

(B) Jones también espera conseguir beneficios de la muerte de su primo. Se cuelga en el baño, con la intención de ahogar al niño, pero justo cuando lo hace, el niño se resbala, se golpea la cabeza y se cae boca abajo en la bañera. Jones se queda junto a la bañera, dispuesto a empujar al niño, pero no es necesario: el niño se ahoga mientras Jones se queda mirando sin hacer nada.

Smith daña activamente al niño, y no respeta su derecho negativo a no ser dañado, mientras que Jones «simplemente» deja que las cosas ocurran, violando el derecho positivo del niño a recibir ayuda. Según el análisis de Foot, deberíamos considerar que el comportamiento de Smith es moralmente peor que el de Jones, pero, según el punto de vista de Rachels, no es así: lo que hacen está igualmente mal.

Una guía que no es una guía Rachels cree que estos casos demuestran que no hay ninguna diferencia moral entre hacer daño y dejar que el daño ocurra. Es dudoso que haya llegado a probar tanto, sus ejemplos indican solo que permitir puede ser tan malo como hacer.

No obstante, si estamos de acuerdo en que casos como los expuestos por Rachels son excepciones de la doctrina de los actos y omisiones, ese mismo hecho le perjudica. Si un principio permite excepciones, implica que cada caso al que se aplica el principio debe examinarse para comprobar si puede ser una de las excepciones. Por tanto, se puede argumentar que tal principio no es un principio absoluto, y en cualquier caso, ciertamente no es de mucha ayuda para ofrecer una guía moral.

Una defensa con pies de barro

Miramos con reprobación a los padres que matan a sus hijos, ya sea envenenándolos o dejándolos morir de hambre. Hay un gran distancia, o eso es lo que generalmente se supone, entre tales actos atroces y permitir que millones de niños pobres en todo el mundo mueran de hambre cada año. Esta omisión corriente, que muchos de nosotros toleramos la mayor parte del tiempo, es mucho menos despreciable, en términos morales, que conseguir el mismo resultado enviando comida envenenada. ¿Es así? El esfuerzo que se necesita para evitar semejante resultado puede ser bastante más arduo; sin embargo, el resultado en sí mismo es mucho menos certero. ¿De verdad la distancia moral es tan grande? Nos gusta pensar así, pero si los factores atenuantes son el grado de esfuerzo y la ignorancia

terca, la defensa ética no es mucho mejor que la legal.

La idea en síntesis: hacer y dejar que pase

17 Suerte moral

Las hermanas Phoebe y Millie están bastante de acuerdo en librarse de sus inútiles maridos. Phoebe se cuela tarde en su casa, coge un cuchillo de la mesa de la cocina, va de puntillas al dormitorio y, tranquilamente, hunde la hoja en el pecho de su marido, mientras este ronca. Al mismo tiempo, Millie vuelve a hurtadillas a casa, coge un cuchillo de la mesa de la cocina, sube de puntillas al piso de arriba y, feliz, se lo clava a su marido dormido, solo para ver que la hoja del cuchillo de juguete de su hijo se dobla cuando golpea el pecho.

La ley adopta un punto de vista muy diferente respecto al comportamiento de cada hermana. Phoebe ha cometido asesinato y, si la pillan y la condenan, es muy probable que pase buena parte del resto de sus años de vida tras las rejas. Millie, por otro lado, se enfrentará a un cargo de tentativa de homicidio, como mucho, incluso suponiendo que su chapucero esfuerzo se trate con ese grado de seriedad. En cualquier caso, es un delito menos grave, y cualquier castigo que reciba será proporcionalmente menos severo.

La ley, por tanto, claramente considera que el resultado de una acción es relevante para evaluar la gravedad de su delito. Se cree que la asesina que tiene éxito ha hecho algo considerablemente peor que su hermana menos competente. En otras áreas de la ley, se reconoce una distinción similar. Consideremos, por ejemplo, el caso de dos conductores, ambos conducen imprudentemente; uno de ellos acaba atropellando y matando a un niño. De nuevo, la acción del asesino del niño se considera mucho más culpable y, con gran probabilidad, será castigado con mucha más severidad.

Esperamos, o al menos deseamos, que la ley sea un retrato justo y fiel de la moral. Por tanto, ¿hasta que punto se ajusta la visión legal con nuestras intuiciones comunes morales? El conductor que acaba matando al niño probablemente será juzgado con mucha más dureza que el otro, más afortunado, y la mayoría de nosotros probablemente estaríamos de acuerdo con eso. Del mismo modo, consideraríamos que la hermana que llevó a cabo el asesinato con éxito ha hecho algo significativamente peor que su hermana menos competente.

Cronología

Siglo V a.C.

El escritor de tragedia griego, Sófocles, entre otros, cuenta la leyenda de Edipo, rey de Tebas.

1947

Rudolf Höss, comandante en Auschwitz hasta 1943, es declarado culpable de crímenes de guerra y ahorcado.

1979

Thomas Nagel sugiere que la moral cotidiana no es inmune a la suerte.

1981

La *Suerte moral* de Bernard Williams cuestiona el vínculo entre moral y voluntad.

Un ejemplo usado por el filósofo estadounidense Thomas Nagel captura claramente nuestra ambivalencia en tales asuntos:

Si alguien negligentemente deja el agua de la bañera corriendo con un bebé dentro, mientras sube las escaleras hacia el cuarto de baño, es fácil darse cuenta de que el bebé se ha ahogado y de que ha hecho algo terrible, mientras que si no se da cuenta, lo que ha hecho es fruto de un descuido.

¿Está mal tener mala suerte? De hecho, nuestras intuiciones normales, y la ley también, parecen bastante confusas en estos casos. Normalmente suponemos que dos personas no deberían juzgarse de forma diferente a menos que las diferencias se deban a factores que puedan controlar: culpar y alabar debería reservarse para las cosas que se hacen voluntariamente. Veré con recelo que usted me tire una taza de café deliberadamente sobre mí, pero no me apresuraré a culparle si se le resbala o alguien le empuja el codo. Sin embargo, en los casos considerados más arriba, es una cuestión de pura suerte que un conductor cometa un asesinato y el otro no, o que una hermana consiga su propósito de matar y la otra no. La única cosa que parece marcar la diferencia es la suerte, y la suerte está, por definición, fuera de nuestro control.

«El escepticismo sobre la libertad y la moral de la suerte inevitablemente afecta al concepto de moral.»

Bernard Williams, *Suerte moral*, 1981

Parece, por tanto, que el vínculo entre culpa y voluntad, o control, es menos firme de lo que generalmente suponemos. Parece que culpamos a la gente no solo por lo que hacen voluntariamente, sino también por lo que hacen como consecuencia de su suerte. Resulta que la moral no es inmune a la suerte al fin y al cabo, y que debemos contemplar que hay algo que podríamos llamar suerte moral: la mala suerte, según parece, te puede hacer mala persona.

Sin lugar para lamentaciones

Imaginemos que se ve involucrado en un accidente horroroso. Supongamos, por ejemplo, que conducía con toda la «precaución y atención», es decir, a una velocidad segura, en un coche bien preparado para la carretera, y aun así, tiene la mala suerte de atropellar a un niño que sale corriendo a la carretera delante de usted. Si suponemos que el accidente se debió puramente a la mala suerte, y que no hubo nada que pudiera hacer para evitarlo, la opinión normal, tanto desde el punto de vista legal como moral, sería que usted está exento de cualquier culpabilidad: su acción fue involuntaria y, por tanto, no se le puede censurar ni legal ni moralmente.

Para la mayoría de nosotros, no obstante, este sería un pobre consuelo: con toda seguridad, el remordimiento, tanto por lamentar profundamente la muerte del niño como por el hecho de haber participado en ella. ¿Tal pesar es irracional o injustificado? Intentemos explicárselo al conductor desafortunado.

La teoría ética mucho más moderna, que se centra principalmente en las acciones más que en los agentes, no consigue dar una explicación adecuada para el pesar del responsable de la acción. Los antiguos griegos, cuya investigación ética empezó en el carácter del agente, lo entendían mejor: se daban cuenta de que no había nada poco razonable, que era totalmente humana, la angustia abrumadora de Edipo al descubrir que, completamente en contra de su voluntad, se había casado con su madre y había asesinado a su padre.

¿Os es una cuestión de mala suerte ser malo? Podría parecer que pisamos un terreno más firme si juzgamos a la gente basándonos en sus intenciones, en lugar de en el resultado de tales intenciones. Esa visión obviamente cambiaría nuestros juicios de las hermanas asesinas y los conductores imprudentes. Sin embargo, incluso entonces, el problema de la suerte no desaparece, porque podemos preguntarnos hasta qué punto realmente tenemos control de nuestras intenciones.

Las intenciones que nos formamos se deben al tipo de personas que somos, y hay innumerables factores que nos moldean como personas, y que no podemos controlar. Nuestro carácter es el producto de una enorme y compleja combinación de factores genéticos y ambientales sobre los que tenemos poco o ningún control. Por tanto, ¿hasta qué punto deberíamos ser juzgados por acciones o intenciones que fluyen naturalmente de nuestro carácter? Si no puedo evitar ser cobarde o egoísta —digamos... como si formara parte de «mi naturaleza» ser así—, ¿es justo culparme o criticarme por huir del peligro o pensar demasiado en mis propios intereses?

Es posible seguir agrandando los límites de la suerte más y más. A menudo, una evaluación de la maldad moral parece depender puramente de estar en el lugar equivocado en el momento equivocado. Podemos exponer los puntos buenos y malos de nuestros caracteres solo si las circunstancias nos dan la oportunidad. Por ejemplo, uno no puede mostrar su gran generosidad natural si carece de los recursos para ser generosos

con los beneficiarios potenciales. Tal vez pensemos que nunca habríamos demostrado la depravación de un guardia nazi de Auschwitz, pero, por supuesto, nunca estaremos seguros. Lo único que podemos afirmar con certeza es que somos muy afortunados por no haber tenido que averiguarlo. Así pues, ¿el guardia nazi tuvo la mala suerte de encontrarse en una situación en la que sí pudo averiguarlo? ¿Fue malvado porque tuvo mala suerte?

La conclusión lógica del debate sobre si hay tal cosa como la suerte moral aparece con la cuestión del libre albedrío y plantea las mismas preguntas: en el análisis final, ¿si no existe la libertad, puede haber responsabilidad? Y sin responsabilidad, ¿cómo justificamos la culpa y el castigo?

La idea en síntesis: desvincular la moral y la voluntad

18 El libre albedrío

El concepto de libre albedrío, es decir, la idea de que tenemos libertad para actuar como nos plazca, es fundamental para todo el pensamiento ético. Si yo digo que usted *debería* hacer tal cosa y tal otra, implica que usted *puede* hacerlo o no. Porque puede (o piensa que puede) hacer otra cosa distinta de lo que hace y ser responsable de sus acciones: puede ser alabado, y tal vez recompensado, por hacer algo; y culpado, y quizás castigado, por hacer otra cosa. Sin embargo, si el libre albedrío es una ilusión, si realmente nunca somos libres de hacer las cosas de forma distinta a como las hacemos, la idea de elección moral y responsabilidad parece carecer de sentido.

No cabe duda de que todos nosotros pensamos habitualmente y nos comportamos como si tuviéramos libertad en este sentido. El problema es que hay poderosas razones para suponer que el universo es esencialmente determinista, lo que significa que todo lo que ocurre está fijado por una cadena necesaria de causalidad. Si esto es así, todas las acciones humanas, igual que los sucesos del universo, están también determinadas y no podrían ser otra cosa de lo que son.

Así, si vivimos en universo tal, ¿debemos pensar que carecemos de libre albedrío y que no hay ningún ser realmente moral y completamente responsable de nuestras acciones? ¿Tiene algún sentido, pues, deliberar sobre lo que hacemos, si el resultado de nuestra deliberación está fijado por adelantado? ¿Qué sitio hay, pues, para la gratitud y el resentimiento en tal mundo? ¿Por qué debemos estar agradecidos, o resentidos, por algo que no podría haber ocurrido de otra manera?

Tuercas en un universo preciso como un reloj Aunque sus orígenes se remontan a la antigua Grecia, la definición moderna del determinismo debe mucho a la visión mecánica del universo que empezó con el trabajo de Isaac Newton en el siglo XVII. En el universo newtoniano, o «semejante a un reloj», todo se comporta necesariamente según unas leyes físicas fijas. Igual que los movimientos de las manecillas de un reloj pueden predecirse una vez que se le ha dado cuerda y se ha puesto en movimiento, del mismo modo, cada uno de los diferentes estados del universo que se suceden siguen inevitablemente una vez que las condiciones iniciales se han establecido. Así la historia futura del universo estaba determinada para siempre desde el momento de su origen.

Cronología

Siglos IV-III a.C.

El griego Epicuro introduce el cambio de rumbo que permitió la introducción del libre albedrío en su visión atomística del mundo.

Siglo III a.C.

Los filósofos griegos estoicos aceptaron una forma fuerte de determinismo cósmico.

1687

El *Principia Mathematica* de Newton sienta los fundamentos para la comprensión mecánica del universo.

1814

Pierre-Simon Laplace da la primera explicación del determinismo científico o causal.

Si suponemos que nosotros (como habitantes físicos del universo) estamos sujetos a leyes deterministas, resulta que todo lo que hacemos, cada decisión que tomamos, aunque creamos que consideramos nuestros propios deseos, motivos e intenciones, está fijada por un estado precedente. Esta cadena causal puede remontarse, en principio, a algún estado del que claramente no éramos responsables (cosas que ocurrieron antes de que nacióéramos, por ejemplo). Todo estado futuro al que lleguemos está ya determinado por un estado inicial y por las leyes de la naturaleza. Pero, si eso es así, ¿cómo podemos ser responsables de ese estado?

Los filósofos y el libre albedrío La amenaza a la libertad que plantea el determinismo ha provocado un amplio abanico de respuestas filosóficas. Entre estas, se pueden ver varios enfoques distintos.

Si sale tu nombre

El determinismo a veces, desesperadamente, se confunde con el fatalismo, que es la visión de que «lo que tenga que ser será» y que la acción humana es inefectiva. Si todo se fija por adelantado, ¿por qué molestarse en hacer nada al respecto? Uno morirá antes o después, así que, ¿para qué molestarse en dejar de fumar? Sin embargo, en realidad, si mueres más o menos pronto dependerá de si dejas de fumar. Y el hecho de hacerlo o no está fijado por adelantado, como podría estarlo el final de su vida, y ambos hechos podrían estar conectados: ninguno de ellos acaba demostrando que la acción humana tiene influencia en nuestros acontecimientos.

Explicar el mal en el mundo

Para muchas personas, especialmente en momentos de problemas personales, el «problema del mal», la presencia del dolor y del sufrimiento en el mundo, es el desafío más serio a la idea de un Dios que sea todo amor. Históricamente, la respuesta teológica más importante a este desafío es la llamada «defensa del libre albedrío». El argumento consiste en que el don divino del libre albedrío nos permite tomar decisiones genuinas por nosotros mismos, y eso significa que debemos llevar vidas según una moral real, y así entablar una profunda relación de amor y confianza con Dios. Sin embargo, Dios no podría habernos hecho este regalo sin el riesgo de que abusáramos de él, y que hiciéramos un mal uso de la libertad al tomar las malas elecciones. Fue un riesgo que valió la pena correr y un precio que valía la pena pagar, pero Dios no podía eliminar la posibilidad de la bajeza moral sin privarnos de un regalo mayor, la capacidad de la bondad moral. Por supuesto, si no somos realmente libres de tomar decisiones reales en nuestras vidas, como sugiere el determinismo, la defensa del libre albedrío se desmonta rápidamente.

El núcleo duro determinista acepta que el determinismo es cierto y que es incompatible con el libre albedrío: nuestras acciones están causalmente determinadas y la idea de que somos libres, es decir, pensar que podríamos haber actuado de forma diferente, es ilusoria. Así, creen que la censura y el elogio moral, como se concibe normalmente, no tienen lugar.

Los deterministas más blandos, por otro lado (o compatibilistas), aunque dan como cierto el determinismo, niegan que sea incompatible con el libre albedrío. El hecho de que pudiéramos haber actuado de forma diferente si lo hubiéramos elegido así da una noción de libertad de acción satisfactoria y suficiente. Desde su punto de vista es irrelevante que una decisión esté causalmente determinada; lo importante es que no nos veamos coaccionados y que no sea contraria a nuestros deseos. Así, una acción que es libre en estos términos está abierta a un juicio moral normal.

Los libertarios están de acuerdo con los deterministas más duros en que el determinismo es incompatible con el libre albedrío, pero en lugar de negar la existencia de este, rechazan el determinismo. Mantienen que los deterministas menos duros dicen que afirmar que podríamos haber actuado de forma diferente si así lo hubiéramos decidido es una afirmación vacía, porque no tomar esa decisión es de por sí una acción causalmente determinada (o lo sería si el determinismo fuera cierto). El pensamiento libertario sostiene, pues, que nuestras decisiones y acciones no están determinadas, así que el libre albedrío sería real.

El problema con el que se encuentran los libertarios es explicar cómo una acción puede tener lugar de forma indeterminada, en particular, cómo un suceso no causal puede evitar ser aleatorio. Se ha sugerido que la noción de libre albedrío podría salvarse mediante la

teoría cuántica, según la cual, los sucesos a nivel subatómico no tienen causa o son indeterminados: son cuestiones de pura suerte que simplemente ocurren; pero la esencia de la indeterminación cuántica es la aleatoriedad, así que la idea de que nuestras acciones y elecciones son aleatorias a un nivel profundo parece no menos dañina para la idea de responsabilidad moral que el determinismo.

«[El determinismo] profesa que la totalidad de las partes presentes en el universo existentes en el presente establecen aquello que serán todas sus demás partes en el futuro.»

William James, *El dilema del determinismo*, 1884

El elefante metafísico en la habitación El espectro del determinismo se cierne sobre la ética, sin haber podido exorcizarlo después de siglos de debate. La cuestión básica, el hecho de que la percepción de nosotros mismos como seres morales vaya en contra de la comprensión científica del universo, sigue dividiendo a los filósofos, y no hay consenso a la vista. Las cuestiones metafísicas, como las que tratan de la naturaleza fundamental de las cosas, a veces se descartan por considerarse castillos en el aire, pero se ha demostrado que las implicaciones del determinismo son demasiado fuertes como para dejarlas de lado.

**La idea en síntesis:
¿somos libres de verdad?**

19 El contrato social

¿Por qué deberíamos obedecer al Estado y sus leyes? La respuesta es que estamos de acuerdo en hacerlo. Colectiva, hipotética y, quizás incluso históricamente, la naturaleza precisa del acuerdo es oscura, hemos dado nuestro consentimiento a la autoridad del Estado a cambio de los beneficios que nos aporta, entre ellos, podríamos mencionar protección ante las amenazas, libertad para hacer lo que queramos sin interferencia, y justicia, en el sentido amplio de una justa y adecuada distribución de la riqueza y los bienes dentro de la sociedad.

Esa es al menos la explicación básica de la teoría del contrato social. La idea de que las instituciones del Estado y las estructuras se establecen sobre la base de un acuerdo o «contrato social» entre sus miembros fue sugerida por el teórico político inglés Thomas Hobbes en su tratado *Leviatán* (1651). La teoría tiene dos características centrales: consentimiento y racionalidad. El consentimiento de los gobernados da legitimidad al Estado, reconoce su poder y la autoridad para legislar. Y lo que lleva a los ciudadanos del Estado a aceptar la autoridad de este es la consideración racional: la cooperación, que es posible gracias a que se acepta seguir las leyes que se aplican igualmente a todos, supone el medio más seguro para que cada miembro de la sociedad vele por sus propios intereses.

Si voluntariamente uno firma un contrato, debe de ser porque piensa que, al final, saldrá más beneficiado aceptando sus términos que no haciéndolo. Probablemente no le gusta pagar una gran suma de dinero cada mes a su banco, pero lo prefiere a la alternativa (no tener casa), así que firma una hipoteca. Su preferencia en este caso es, o debería ser, racional: la consideración de su posición e intereses, con y sin el contrato, lleva a adquirir un compromiso que de otro modo no aceptaríamos.

Cronología

1651

Thomas Hobbes hace la primera y más influyente exposición de la teoría del contrato social.

1690

En *Dos tratados sobre el gobierno civil*, John Locke defiende la monarquía constitucional.

1762

Jean-Jacques Rousseau, en *El contrato social*, propone que el Estado debe su autoridad a la voluntad general de los gobernados.

1971

John Rawls desarrolla la idea de justicia como legitimidad en *Una teoría de la justicia*.

Hobbes y Leviatán En esta misma línea, Hobbes inicia su análisis del contrato social considerando cómo serían las cosas sin el Estado al que da lugar. Habla de una hipotética condición presocial de la humanidad, que él llama «estado de naturaleza», una visión que es irremisiblemente desoladora. Supone que la gente se mueve solo por propio interés, y que cuando actúa de forma aislada, solo le preocupa su propio placer y salvación; su principal motivación era «un perpetuo e insaciable deseo de poder y más poder, que cesaba solo con la muerte». Si la población está en constante conflicto y competición, no hay posibilidad de confianza o cooperación; y si no hay una base de confianza, no hay esperanza de crear prosperidad o de disfrutar de los frutos de la civilización: «Sin artes, sin letras, sin vida en sociedad y, lo peor de todo, con miedo y peligro constantes de muerte violenta; y la vida del hombre, solitaria, pobre, ruda, embrutecida y breve».

To do el mundo estaba interesado en trabajar unido para escapar de la escena final pintada por Hobbes, así que ¿por qué no iba a aceptar cooperar la gente en estado natural? La respuesta es que nunca hay suficiente confianza para empezar. Siempre hay un precio que pagar en un acuerdo y siempre se gana algo si no se hace. Si el egoísmo es lo único que motiva a la gente, como sugiere Hobbes, siempre habrá alguien dispuesto a sacar partido de no cumplir el trato. En estas circunstancias, lo mejor que se puede hacer es romper el contrato primero, y como todo el mundo razona igual, por supuesto, no hay confianza y cualquier perspectiva de acuerdo se desbarata inmediatamente. El interés a largo plazo suele sucumbir de inmediato ante el beneficio a corto plazo, lo que aparentemente no deja salida a este ciclo de desconfianza y violencia.

Entonces, ¿cómo pueden los individuos encerrados en una situación de discordancia tan miserable llegar a alcanzar un acuerdo y, por tanto, liberarse a sí mismos? El punto crucial del problema, para Hobbes, es que los «pactos sin espada no son más que palabras». Lo que se necesita es un poder o sanción externo que fuerza a todo el mundo a aceptar los términos de un contrato que los beneficia a todos. La gente debe limitar voluntariamente sus libertades por el bien de la cooperación y la paz, siempre y cuando todo el mundo haga lo mismo; debe «entregar todo su poder y fuerza a un solo hombre o a un conjunto de hombres que sean capaces de aunar todas sus voluntades, su pluralidad de voces en una sola». La solución, por tanto, es una sumisión conjunta a la autoridad absoluta del Estado (al que Hobbes llama «Leviatán»), «un poder común que los mantenga a todos fascinados».

Detrás del velo de la ignorancia

El teórico sobre el contrato social más importante del siglo XX era el filósofo político estadounidense John Rawls. En *Una teoría de la justicia* (1971), Rawls plantea un experimento mental que está claramente en la tradición del estado de naturaleza de Hobbes. Rawls imagina una situación hipotética (la «posición original») en la que se coloca a diversos individuos tras «un velo de ignorancia», que oscurece todos los intereses y lealtades personales. «Nadie conoce su lugar en la sociedad, su clase o estatus social, ni tampoco su suerte en la distribución de los recursos y habilidades naturales, su inteligencia, o fuerza, ni nada parecido.» Tras este velo e ignorantes de lo que la sociedad nos aguarda, estamos obligados a jugar seguro y a cerciorarnos de que nadie tiene una ventaja a expensas de otros. Como decía Hobbes, detrás del velo las decisiones se toman según el interés propio racional. Cuando nos vemos en esta situación, Rawls cree que aceptamos ciertas estructuras sociales y económicas que son justas y, por tanto, socialmente estables y robustas.

Locke sobre el gobierno por consentimiento Casi medio siglo después que Hobbes, otro gran filósofo inglés, John Locke, recogió la idea del contrato social para explorar la base del gobierno. El concepto de Locke del estado de naturaleza es bastante menos sombrío que el de Hobbes, así que el contrato que imagina entre la gente y el soberano es mucho menos draconiano. Mientras que Hobbes exige que el poder del Estado sea ilimitado y absoluto para alejar los horrores de la «guerra de todos contra todos», Locke defiende lo que, en esencia, es una monarquía constitucional. Según su punto de vista, el pueblo acepta entregar su poder al soberano con la condición de que lo use para el bien común, y se reserva el derecho a retirar ese consentimiento si el soberano no cumple con sus obligaciones contractuales. El derrocamiento forzoso del gobierno por parte del pueblo, mediante una rebelión si es necesario, sigue siendo un remedio legítimo (aunque final).

Críticas al contrato La teoría del contrato social está abierta a las críticas en varios frentes. Si la elaboración del contrato original se considera un suceso histórico real (algo bastante improbable), podríamos preguntarnos por qué deberíamos sentir que el consentimiento dado por nuestros ancestros nos vincula a nosotros. Una respuesta es sugerir que damos nuestro consentimiento (tácito) simplemente porque participamos en la sociedad y disfrutamos de los beneficios que nos ofrece. Ahora bien, ¿qué otras opciones tenemos? Un contrato legal requiere que las partes participen voluntariamente, pero en el caso del contrato social, no solo no hay disponibles otras alternativas, sino que el Estado normalmente usa sus poderes para forzar su cumplimiento.

También hay que tener en cuenta la dificultad de que el contrato social aparentemente excluye muchas cosas que nos gustaría incluir. Incluso si aceptáramos que se ha dado el consentimiento o podría darse, ¿qué hay de quienes no son competentes para dar tal consentimiento? Tendríamos que excluir a las personas con deficiencias intelectuales

severas, por no hablar de las futuras generaciones de seres humanos. ¿Y qué hay de los pobres y los desposeídos? Si el Estado es una especie de convenio entre sus miembros, ¿por qué quienes disfrutan de pocos beneficios están obligados también a obedecer sus reglas? Quizás el aspecto más vulnerable de la versión de Hobbes de la teoría es su opinión de que los seres humanos son puramente egoístas, es decir, que siempre actúan solamente en su propio beneficio. Frente a esta visión, la historia evolutiva y otras pruebas científicas sugieren que las personas son fundamentalmente animales sociales, con impulsos naturales hacia el altruismo y la cooperación. Si esto es así, la necesidad de un contrato social que explica cómo y por qué vivimos juntos empieza a evaporarse.

La idea en síntesis: una sociedad por contrato

20 Ética de la virtud

Desde la Ilustración, es decir, durante tres siglos y medio, la mayoría de los filósofos de la moral han supuesto que su principal tarea es explicar el comportamiento ético, no analizar el carácter virtuoso. Se han inclinado a centrarse sobre todo en las acciones, no en quienes las hacían, esto es, en qué tipo de cosas deberíamos hacer y no tanto en qué tipo de personas deberíamos ser. Con este objetivo, han intentado descubrir los principios de los que depende la obligación moral y formular las reglas que nos guían de acuerdo con estos principios.

Sin embargo, eso no quiere decir que la idea de la virtud se haya excluido del debate de la filosofía moral, solo que a veces se ha visto como algo secundario o instrumental: como una disposición que nos ayuda a hacer lo que la obligación requiere, por ejemplo, o como medio para conseguir algún otro objetivo, como la utilidad o el bienestar. No obstante, no fue siempre así: la virtud no siempre ha sido la subordinada de la obligación o de algún otro bien.

Para los grandes pensadores de la Grecia clásica, sobre todo Platón y Aristóteles, la preocupación principal de la ética era la naturaleza de la virtud (excelencia moral) y el cultivo del buen carácter. La cuestión principal, según su punto de vista, no era «¿qué es lo correcto?», sino «¿cuál es la mejor forma de vivir?»

El interés de los griegos por la excelencia de carácter fue un elemento dominante hasta el principio del periodo moderno, cuando se dejó de lado (junto con la filosofía de Aristóteles) durante varios siglos. Desde mediados del siglo XX, sin embargo, algunos pensadores empezaron a expresar su insatisfacción con la tendencia dominante en filosofía moral y con el interés por revivir el estudio del carácter y las virtudes. Este movimiento reciente, junto con las visiones antiguas en las que se inspira, se conoce como «ética de la virtud».

Cronología

principios del siglo IV a.C.

Platón afirma que la virtud es idéntica al conocimiento.

mediados del siglo IV a.C.

La ética de Aristóteles prioriza el cultivo del buen carácter.

Siglo XVII

La Ilustración eclipsa el enfoque aristotélico de la ética.

1958

El ensayo de Anscombe *Filosofía moderna moral* revive el enfoque de la ética de la virtud.

Los griegos sobre la virtud Según Aristóteles, ser una buena persona no es realmente una cuestión de hacer lo correcto, ni de comprender algunas reglas y principios. Más bien es una cuestión de ser o llegar a ser la persona que, después de adquirir la sabiduría mediante la práctica y la educación adecuadas, se comporta habitualmente de la manera apropiada en las circunstancias apropiadas. En resumen, tener el tipo correcto de carácter y las disposiciones, naturales y adquiridas, conduce al tipo de comportamiento correcto. Y las disposiciones en cuestión son virtudes, que se definen como expresiones o manifestaciones de *eudaimonia*, que los griegos elevaron hasta considerarlas el mayor bien del hombre y el objetivo último de la actividad humana. Normalmente traducido como «felicidad», el concepto de *eudaimonia* es mucho más amplio y menos subjetivo, y su sentido se refleja mejor en la idea de «florecimiento» o «disfrutar de una buena (exitosa y afortunada) vida».

«La bondad de un hombre es el ejercicio activo de las facultades de su alma según la excelencia o la virtud... Además esta actividad debe ocupar una vida completa, puesto que una golondrina no hace una primavera, ni tampoco un buen día.»

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, siglo IV a.C.

Los griegos hablan a menudo de cuatro virtudes principales: valor, justicia, templanza (control de uno mismo) e inteligencia (sabiduría práctica); no obstante, tanto Platón como Aristóteles defienden una doctrina esencial llamada «unidad de las virtudes». A partir de la observación de que una buena persona debe reconocer cómo responder con sensibilidad a las, en ocasiones, exigentes demandas en conflicto de diferentes virtudes, llegan a la conclusión de que las virtudes son como diferentes caras de una sola joya, así que no es posible tener una virtud sin tenerlas todas. En Aristóteles, la posesión y el cultivo de todas las diversas virtudes significa que el hombre bueno es «el de un alma grande» (*megalopsychos*), un modelo de bondad y virtud.

Aristóteles y el dorado término medio

La virtud – escribió Aristóteles en su *Ética nicomáquea*– es un estado de carácter que se ve afectado por la elección, que reside en el medio, que, a su vez, se define en relación a la razón. Es el punto medio entre dos vicios, uno por exceso y el otro por deficiencia.

La concepción de la virtud de Aristóteles como punto medio a veces se une erróneamente con la famosa inscripción del templo de Apolo en Delfos: *Mēden agan*, «Nada en exceso». No obstante, la idea que Aristóteles tiene en mente no es que deberíamos ser «moderados en todas las cosas». Lejos de sugerir que siempre deberíamos, sin pensar, ir por el camino de en medio, hace hincapié en que el medio se define estrictamente por la razón, que debería gobernar nuestros instintos básicos, no racionales. Por ejemplo: la virtud que reside en el punto medio entre la cobardía y la temeridad es el valor. Ser valiente no es solo cuestión de evitar las acciones cobardes como escapar del enemigo, también es necesario evitar la temeridad y la bravuconería, emprender un ataque inútil será dañino para uno mismo y sus camaradas. El punto crucial es que hagamos lo que hagamos debe adaptarse a las circunstancias, y está siempre determinado por la sabiduría práctica que responde sensiblemente a los hechos particulares de la situación.

Platón finalmente va más allá de la unidad a la identidad, y concluye que las diferentes virtudes son de hecho una y la misma, y que están incluidas en una sola virtud: el conocimiento. La idea de que la virtud es (idéntica al) conocimiento condujo a Platón a negar la posibilidad de *akrasia*, o falta de voluntad: en su opinión, era imposible «saber lo mejor y, aun así, hacer lo peor»; comportarse sin templanza, por ejemplo, no era una cuestión de debilidad sino de ignorancia (Aristóteles, siempre receloso de desviarse demasiado de la creencia común, rechazó esta visión).

Para Platón y Aristóteles, comportarse con virtuosismo iba inextricablemente unido al ejercicio de la razón, o a la elección racional; y Aristóteles elaboró esta idea en la influyente doctrina de punto medio dorado (véase el recuadro).

La ética moderna de la virtud Un catalizador importante del resurgimiento moderno de la ética de la virtud fue el ensayo «La filosofía moral moderna» (en *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*), escrito en 1958 por la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe. En este ensayo, captura una insatisfacción creciente respecto a las formas predominantes de teoría ética, principalmente con el utilitarismo y el kantianismo. Su objeción principal a estas teorías es que mantienen la «concepción legal de la ética», se centran en conceptos como «deber moral» y «obligación moral», y obvian la fuente divina de la autoridad (Dios) que da sentido a estos conceptos.

Se puede argumentar que Anscombe, que era una devota católica, se oponía a la secularidad de las teorías dominantes, y que por ello recomendaba el regreso a algún tipo de teoría moral basada en la religión. Sea como sea, muchos filósofos inspirados por su trabajo han asumido que su objetivo era la «idea de la ley» en sí misma, es decir, la estructura legislativa de la obligación moral, y de ahí que abogara por el tipo de ética secular característica de los antiguos griegos. Deliberadamente o no, Anscombe alentó a

una nueva generación de éticos de la virtud, que, tomando el testigo de Aristóteles y otros, han desarrollado teorías en las que se priorizan ideas como el carácter moral, la sabiduría práctica y la virtud en sí misma.

La idea en síntesis: quien eres, no lo que haces

21 Humanismo

¿Cuál es el sentido de la vida? Para quienes tienen fe religiosa la respuesta es simple: el propósito de nuestra vida en la Tierra es servir a Dios (o a los dioses). Tal vez no sea siempre fácil adivinar la voluntad de Dios o interpretar las escrituras mediante las que Dios nos hizo llegar sus intenciones. De todos modos, el objetivo, satisfacer los deseos de Dios, está claro. Ahora bien, ¿y si carecemos de esa fe? Entonces no hay respuesta sencilla, no hay un camino recto. Los humanistas son personas que pretenden llevar una vida plena sin religión; lo hacen de muchos modos, aunque pueden compartir una visión del mundo ampliamente similar, sus creencias y valores no forman parte de una sola doctrina o ideología.

A menudo se afirma que las verdades de la religión se basan directamente en la palabra revelada de Dios, así que Dios proporciona una gran certeza de muchas de las cuestiones más profundas de la vida: el origen y la naturaleza del mundo, el lugar de los seres humanos en él y su relación con las demás criaturas, y la forma en la que las personas deberían vivir y comportarse. La principal motivación tras el humanismo es la creencia de que no hay Dios, así que para los humanistas todas estas son preguntas abiertas. Libres de las certezas de la religión, intentan buscar respuestas por sí mismos.

La dignidad del hombre Desde una perspectiva religiosa, una vida buena es aquella que se vive tal y como Dios desea que lo hagamos; hacer lo correcto es hacer lo que Dios ha ordenado. En última instancia, por tanto, la fuente de valor de nuestras vidas está fuera y más allá de este mundo. Dado que no creen en Dios, los humanistas no pueden echar mano de una fuerza externa semejante. Para ellos, este mundo es todo lo que hay, esta vida es todo lo que tenemos: para hacer algún bien o algo valioso con ella, debemos hacerlo aquí y ahora.

Cronología

Siglo IV a.C.

Aristóteles señala que lo mejor para el hombre es una vida virtuosa y racional en la Tierra.

Siglo III a.C.

Los estoicos antiguos hacen hincapié en la necesidad de vivir racionalmente y de acuerdo con la naturaleza.

Siglo XV

Los humanistas del Renacimiento centran la atención en la dignidad del hombre.

Siglo XVII

Los pensadores de la Ilustración desafían la autoridad de la Iglesia.

1859

La teoría de Darwin de la evolución da un giro total a la creencia de los orígenes divinos de la humanidad.

2002

La declaración revisada de Ámsterdam establece los principios del humanismo mundial.

El valor de la vida, entonces, por qué importa y por qué vale la pena vivirla debe buscarse en este mundo, y en particular en la propia naturaleza humana. La moralidad, que el religioso podría ver como arbitraria o relativa al carecer de la autoridad de Dios, está, según la visión humanista, enraizada en la naturaleza humana. El sentimiento moral es una parte intrínseca de esa naturaleza humana, basada en la preocupación de los demás y hacia los demás, y en la confianza en su valor esencial y en el de la sociedad y la amistad. La «fe» humanista, por tanto, está en la humanidad en sí misma, en lo que los humanistas renacentistas llamaban la «dignidad del hombre». No es una fe ciega, sin embargo. Los humanistas son conscientes de que las personas son débiles y falibles, pero suelen ser optimistas en su visión de que el mejor lado de su naturaleza generalmente prevalecerá.

La fe en la libertad, la autonomía y la ciencia La intención de vivir una vida plena sin religión no conlleva ninguna posición ideológica particular. La importancia que se otorga a la dignidad humana, sin embargo, sitúa al humanismo firmemente en una tradición liberal, y, en la práctica los humanistas tienden a compartir los valores liberales. Su preocupación principal es que las personas puedan dar lo mejor de sí mismas, y que lleven vidas felices y satisfactorias, y con este fin necesitan la oportunidad de desarrollarse completamente como individuos. Para esto son esenciales los valores de la libertad y la autonomía: tanta libertad para pensar y expresarse como sea compatible con la misma libertad para los demás, y el derecho de tomar decisiones por su propia cuenta y controlar el curso de sus propias vidas.

Iluminaciones humanistas

Aunque los griegos tenían dioses, su visión habitual, tipificada por Aristóteles en particular, era que el florecimiento humano dependía de que la gente se diera cuenta de su potencial en la Tierra llevando una vida de virtud guiada por la razón. Los filósofos estoicos también estaban a menudo cerca del espíritu del humanismo moderno: creían que podían alcanzar la alegría interior si vivían en armonía con la naturaleza y conforme a la razón, que, en su opinión, era el principio que organizaba el universo.

El proyecto de comprender la condición humana sin hacer referencia alguna a lo divino ganó impulso a partir del siglo XV, cuando los pensadores renacentistas, como Erasmo, empezaron a celebrar la dignidad esencial del ser humano, aunque intentaban hacerlo sin rechazar a Dios como su creador.

Las tensiones entre las visiones religiosas y humanistas se intensificaron aún más a partir del siglo XVII, puesto que la revolución científica ganó fuerza y los pensadores de la Ilustración desafiaron la autoridad de la Iglesia que controlaba las vidas de sus seguidores, y proclamaron que las personas tenían derecho a pensar y elegir por sí mismas.

Un espiritismo diferente

Las personas religiosas dan prioridad a su lado espiritual, y no puede sorprendernos que tiendan a retratar a aquellos que no creen en Dios como carentes de esta dimensión.

Sin duda, es cierto que algunas personas responden a lo que consideran un universo sin Dios entregándose por completo a las preocupaciones materiales, pero no tiene por qué ser así.

La Declaración de Ámsterdam de 2002, lo más cercano que el humanismo ha estado de hacer una declaración de principios, subraya la importancia que los humanistas dan a la «imaginación y creatividad artística». Reconoce «el poder transformador del arte» y afirma «la importancia de la literatura, la música y las artes visuales y teatrales para el desarrollo y realización personal».

De hecho, el humanismo es una manera de mirar al mundo que se remonta tan atrás como la propia humanidad y ha sido la inspiración no solo para los filósofos y científicos, sino para numerosos artistas y escritores.

«El comportamiento ético de un hombre debería basarse eficazmente en la simpatía, la educación y los lazos sociales; la base religiosa no es necesaria.»

Albert Einstein, *The New York Times Magazine*, 1930

Las religiones son dogmáticas en sus afirmaciones: la palabra de Dios no es negociable, ni está abierta al debate, y las verdades reveladas en las sagradas escrituras son absolutas e inamovibles. Especialmente en sus formas fundamentalistas, las religiones no dudan en

restringir las libertades que ofendan o vayan contra la voluntad de Dios. La visión humanista del mundo, por el contrario, dado que rechaza las certezas dogmáticas, es provisional y especulativa. Políticamente, los humanistas suelen enfrentarse a las posiciones autoritarias y paternalistas; en general, están comprometidos con las virtudes liberales de la libertad de expresión, la igualdad de derechos, el pluralismo, la tolerancia y la democracia.

Como los ateos, los humanistas no aceptan las explicaciones sobrenaturales del universo, ni el lugar que las religiones dan a los seres humanos en él. Según su visión, el mundo es un fenómeno natural, no una creación divina, y como tal está abierto a la explicación y a la investigación racional. En particular, siguen una visión posdarwinista del *Homo sapiens* como una de las muchas especies animales, una especie notablemente inteligente, pero que en esencia o clase no se distingue de ninguna otra. En general, los humanistas ven la ciencia como el medio más fiable de alcanzar el conocimiento; confían en el método científico característico, que consiste en plantear hipótesis que explican las pruebas disponibles y que, después, están sujetas a un proceso continuo de confirmación, revisión y refutación. Donde la mentalidad religiosa es dogmática y segura, la visión humanista es siempre escéptica y está abierta a la enmienda.

La idea en síntesis: encontrar un propósito sin Dios

22 Nihilismo

De la palabra latina que quiere decir «nada» (*nihil*), nihilismo significa que «no se cree en nada». En el ámbito de la ética, la visión más extrema es que nada tiene valor alguno, esto es, que nada está bien o mal, que la vida no tiene ni significado ni propósito. Esta perspectiva profundamente desoladora da a la palabra connotaciones negativas, y a menudo se usa de manera hostil contra aquellos que rechazan o no comparten un conjunto particular de valores.

La palabra «nihilismo» también se ha vinculado a numerosas posiciones menos extremas. Creer en nada puede implicar *no* creer en nada, pero no hay que forzar mucho el término para entenderlo como que se puede creer en *cualquier cosa*. Debido a esto, posturas tan diversas como el escepticismo moral (preguntas sobre si las verdades éticas pueden conocerse) y el relativismo moral (que plantea que todos los valores son relativos según una cultura, tiempo particular, etc.) se describen a menudo como nihilistas.

Nihilismo como antirrealismo Como postura filosófica, el nihilismo ético suele definirse como un rechazo del realismo moral: la idea, en su planteamiento más simple, es que los valores morales son hechos objetivos que existen de forma independiente a nosotros y que la afirmación de que hay verdades éticas (como las científicas) depende solo de que se correspondan con esta realidad externa (véase el [capítulo 4](#)). El nihilismo, por tanto, niega esta visión y propone que no existen ni lo correcto ni lo incorrecto, puesto que no hay valores morales que justifiquen las afirmaciones hechas en tales términos. Esas afirmaciones y juicios son simplemente erróneas, y la moral como se entiende normalmente es una ilusión.

El nihilismo, según esto, es básicamente el equivalente al antirrealismo, y puede que no sea nada más que una puesta en escena de una explicación subjetiva de la ética (véase el [capítulo 5](#)). Sin embargo, también hay ideas más ricas y sustanciales que se llaman nihilistas, creencias sobre la naturaleza esencial y los límites de la condición humana. Estas ideas se asocian en particular con el filósofo decimonónico alemán Friedrich Nietzsche y, en el siglo siguiente, con los existencialistas.

Cronología

1880-1890

Friedrich Nietzsche explora las ideas nihilistas en obras publicadas e inéditas.

1927

El ser y el tiempo de Martin Heidegger se convierte en un texto existencialista trascendental.

1942

El ensayo de Albert Camus *El mito de Sísifo* explora la doctrina de lo absurdo.

1943

Se publica la obra más importante de Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*.

«**Dios ha muerto**» Nietzsche es nihilista en el sentido mencionado más arriba, es decir, cree que el mundo no tiene ninguna estructura objetiva. Simplemente no hay un «mundo real», según dice, esto es, no hay ninguna realidad externa a la que se correspondan más o menos fielmente nuestras creencias. En este sentido no hay verdad; la razón es impotente; y nuestro supuesto conocimiento del mundo solo se basa en nuestra perspectiva. Según esto, la importancia del mundo es lo que decidimos darle. No hay valores absolutos, todos ellos carecen de fundamento y están contruidos o creados por los humanos.

«**La marca distintiva del nihilismo es la indiferencia hacia la vida.**»

Albert Camus, *El hombre rebelde*, 1951

Sin embargo, el nihilismo de Nietzsche es más que eso. Vivir la vida, para el filósofo Nietzsche, requiere un compromiso activo con los valores preeminentes: aquellos que dotan a la vida de significado y refuerzan la «voluntad de poder»: el instinto que mueve a una persona a prosperar y crecer. Estos valores, creados a lo largo del tiempo y compartidos dentro de una misma cultura, se preservan y refuerzan mediante sus instituciones sociales, hasta que llega el momento en que pierden su propósito y dejan de «reafirmar la vida». Entonces, llega una fase nihilista en la que estos valores, que ahora niegan la vida, se exponen como simple superstición. En ese momento se completa el ciclo y se construyen nuevos valores que ocuparán el lugar de los anteriores.

Nietzsche creía que el mundo de su propia época, las últimas décadas del siglo XIX, estaba pasando por su mayor crisis de nihilismo. La búsqueda de la verdad característica de la Ilustración y la revolución científica había revelado, al investigar en las implicaciones de su propia lógica interna, la falta de fundamentos de esa verdad; los mismos valores que respaldaban el esfuerzo de la modernidad por progresar amenazaban ahora con socavar sus propios fundamentos («los valores más elevados se devalúan a sí mismos», como dijo Nietzsche). Llamó a esta gran crisis de la humanidad, es decir, a la

desintegración de su base social, política y moral, a la falta de objetivo y significado y al triunfo del nihilismo, la «muerte de Dios». No carecía totalmente de esperanza de que se pudiera acabar con la crisis, de que la vida pudiera reafirmarse; solo que aún no había llegado el momento, puesto que la gente, inconsciente de la catástrofe que se producía a su alrededor, seguía aferrándose a convicciones desfasadas, incluidas las piedades de la religión, que negaban la propia vida.

El ataque a los nihilista

Las personas con firmes opiniones en asuntos morales, ya se basen en convicciones religiosas o filosóficas, suelen presentar a quienes rechazan sus opiniones como gentes que no creen en nada, y de ahí que se refieran a ellos como «nihilistas». Y como las personas con una visión de la vida inamovible normalmente tienen muy claro qué da sentido a su propia vida, pueden suponer que sus oponentes carecen de una visión similar, que sus vidas no tienen sentido y son un fracaso moral.

No obstante, aunque los nihilistas pueden intentar socavar las visiones convencionales o tradicionales y negar la existencia de estándares morales absolutos, lo más interesante de su corriente es que desarrollan ideas o estrategias para explicar cómo podemos liberarnos de (o al menos sobrevivir a) los escombros de nuestras antiguas opiniones.

Enfrentarse a la futilidad Las visiones nihilistas de Nietzsche tuvieron una gran influencia en el siglo XX, sobre todo en los existenciales (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Martin Heidegger, entre otros), cuyas ideas alcanzaron gran proyección en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial.

«¿Qué significa nihilismo? Que los valores más importantes se devalúan. No hay objetivo. La pregunta «¿por qué?» carece de sentido.»

Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder*, 1887

Los ateos como Nietzsche, parten de que no hay ninguna fuente externa, ni Dios ni ninguna otra, que dé a la vida significado o propósito. En lugar de eso, debemos enfrentarnos con el absurdo; con el tosco hecho de la existencia; con la gratuidad de la vida; con el hecho de vernos lanzados, queramos o no, a un universo extraño e indiferente.

Según Sartre, es esta misma indiferencia la que nos hace libres para forjarnos un significado nosotros mismos. Solo si tomamos decisiones significativas respecto a nuestras vidas, creando valores y reafirmando los ante la indiferencia, podemos vivir con

«autenticidad». De otro modo, si no conseguimos asumir la responsabilidad de nuestra libertad y comprometernos a crear significado, estamos condenados a vivir con «mala fe».

No obstante, junto con la libertad absoluta llega la angustia, la conciencia del esfuerzo por sobrellevar la falta de sentido. Camus dramatiza este dolor y futilidad en *El mito de Sísifo* (1942): el personaje mítico griego castigado por los dioses y condenado durante la eternidad a empujar una roca hasta la cima de una colina, desde donde volvía a caer justo al llegar.

La idea en síntesis: creer en nada

23 Justicia

«La soberana y reina de todas las virtudes», escribió el escritor y político romano Cicerón sobre la justicia, «la gloria suprema» de la excelencia moral. Por muy superior que sea, la justicia es una idea compleja. Claramente es algo diferente que una persona sea justa o que lo sea una sociedad, y buena parte del debate filosófico se ha centrado en cómo se relacionan estas diferentes formas de justicia.

En el centro de la mayoría de concepciones de la justicia se encuentra la idea de la distribución de las cosas buenas y malas, definidas en términos generales. Lo bueno en cuestión incluye todas las cosas (beneficios y recursos, necesariamente limitados) que la gente considera valiosas o que vale la pena tener, como la propiedad, la riqueza, la reputación y la posición en la sociedad; lo malo incluye aquellas cargas y obligaciones que a la gente normalmente le parecen indeseables e intentan evitar, como la pobreza y los impuestos.

Una persona justa se caracteriza por respetar los bienes de los demás, por no quitarles lo que les pertenece e insistir en devolverles lo que se les debe. Una sociedad justa, por otro lado, es aquella cuyos miembros reconocen que la distribución de bienes no debe ser arbitraria sino justa o legítima.

La pregunta crucial, por tanto, es en qué reside tal justicia: ¿debería la distribución de bienes en una sociedad ser igual entre sus miembros, o debería, tal vez, depender de lo que merece cada uno?

La justicia en la antigua Grecia El filósofo griego Platón da una explicación de la justicia muy distintiva, que representó completamente en la *República*. Establece un paralelismo entre formas sociales de justicia y formas individuales, es decir, la justicia en su estado ideal y la excelencia moral (virtud) en los individuos. Propone que la justicia del Estado reside en que las tres clases de ciudadanos (gobernantes, guardianes y productores) consigan un equilibrio adecuado, o la armonía social, y realicen adecuadamente sus deberes; del mismo modo, el bienestar moral de un individuo depende de un equilibrio correcto, o la armonía interior, entre las tres partes del alma (razón, emociones, deseos).

Cronología

c. 375 a.C.

Platón plantea la doctrina de la justicia como armonía.

c. 350 a.C.

Aristóteles argumenta que el aspecto clave de la justicia es tratar los casos iguales de igual manera.

44 a.C.

Cicerón expone su concepto de la justicia.

1971

John Rawls elabora su teoría de la justicia como ecuanimidad.

2009

Amartya Sen se muestra a favor de una comprensión pluralista de la justicia.

Así, el hombre virtuoso de Platón, por analogía con el Estado, se guía también por la razón, y eso atempera las ambiciones mundanas y las pasiones del cuerpo. La justicia así concebida es una disposición completamente interna, y no está relacionada con ningún factor externo, como la disposición de una persona a obedecer a las instituciones sociales y las leyes justas. También es muy abierta. Las acciones justas son simplemente aquellas motivadas o sancionadas por un alma que está equilibrada en armonía del modo que Platón describe.

La influencia más importante en las posteriores concepciones de la justicia fue la del contemporáneo más joven que Platón, Aristóteles, que identifica la esencia de la justicia con «que la gente haga lo que deba».

«La justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a los demás lo que les corresponde.»

Emperador Justiniano, siglo VI d.C.

En contraste con la concepción de Platón, para Aristóteles la justicia es externa, es decir, para cumplir con el deber propio se requiere algún tipo de criterio externo, y es distributiva, puesto que implica que todo el mundo debería compartir las cosas buenas y malas que merecen o tienen derecho a esperar. La idea de equilibrio o proporción sigue presente en Aristóteles, pero ahora el sentido se limita a un equilibrio entre lo que la gente consigue y lo que merece. Precisamente esta idea de equilibrio aparece simbolizada, en un contexto legal, por una balanza sostenida por la figura de la justicia personificada.

Sin miedo o favor Además de llevar una balanza, la personificación de la justicia lleva los ojos vendados: se le exige que sea imparcial e igualitaria en sus juicios. Sin embargo, la justicia no puede ser ciega a todas las diferencias: la imparcialidad requiere solo que se ignoren las diferencias irrelevantes. La gente debería recibir el mismo trato igualitario a menos que haya buenas razones para no hacerlo. El problema es decidir qué diferencias son relevantes.

La fábula de la flauta

Tres niños pelean por quedarse con una flauta. Anne reclama el instrumento porque ella es la única de los tres que sabe cómo tocarla. El segundo niño, Bob, dice que es él quien debería quedársela, porque es tan pobre que no tiene más juguetes. Finalmente, Carla dice que la flauta debería ser suya, porque ella fue quien la hizo. Así pues, ¿quién debería quedarse la flauta?

Parece que todos los niños tienen argumentos plausibles, así que ejercer de árbitro justamente entre ellos requerirá negociación y el escrutinio de todas las circunstancias relevantes. Al final, la decisión dependerá del peso relativo que se otorgue a las necesidades de los niños y a asuntos como la expresión artística y el alivio de la pobreza.

El economista hindú Amartya Sen cuenta esta historia en *La idea de la justicia* (2009). Una decisión justa y aceptable para todos, argumenta Sen, no puede alcanzarse solo siguiendo un principio, sin debates públicos o razonamientos. La justicia en sentido abstracto puede ser difícil de definir, pero las injusticias en el mundo real son palpables, urgentes y a menudo curables, siempre y cuando nos comprometamos en un debate público y hagamos «comparaciones de vidas reales». «Lo que nos mueve no es la comprensión de que el mundo no es completamente justo, cosa que pocos de nosotros esperamos, sino que hay injusticias claramente remediables a nuestro alrededor que queremos eliminar.»

Para determinar una distribución justa de los bienes y males de la sociedad, parece razonable descartar cualquier diferencia que la gente no pueda controlar. No puedo cambiar el color de mi piel, ni mi lugar de nacimiento, así que estos factores deberían ser irrelevantes; pero hay muchas cosas en mi vida que están fuera de mi control. ¿Es justo que mi talento mayor, o mi inteligencia superior, o mi capacidad de trabajar duro me aporte una mayor cantidad de recompensas en la vida? ¿O bien es deber de una sociedad justa nivelar las desigualdades que surgirían de otro modo? Podríamos estar también de acuerdo en que la igualdad es una parte esencial de la justicia, pero la igualdad de oportunidades y de resultados pueden significar cosas muy diferentes (véanse las páginas 103-104).

El concepto de justicia según Rawls La contribución más significativa al debate sobre la justicia en la segunda mitad del siglo XX la debemos al filósofo político estadounidense John Rawls. Al construir su teoría de justicia social, Rawls trata la cuestión de lo que

considera una razón moralmente suficiente para dejar de lado un trato igualitario. Argumenta que las personas situadas tras un «velo de ignorancia», que oculta todos los intereses y lealtades personales, respaldarían lo que él llama el «principio de diferencia» para salvaguardar sus propios intereses futuros (desconocidos).

Según este principio, las desigualdades en la distribución de los bienes sociales están justificadas solo si dan como resultado de que los miembros más desfavorecidos estén mejor de lo que lo estarían en circunstancias diferentes. Los recortes de impuestos para las personas más adineradas estarían justificados, por ejemplo, siempre y cuando acabaran produciendo una mejora en las fortunas de los menos acomodados.

Aunque el propio Rawls era esencialmente igualitario en su enfoque, su principio de la diferencia puede usarse claramente para justificar enormes disparidades entre los miembros más y menos aventajados de la sociedad. Su concepción de justicia social sigue siendo objeto de debate y crítica, tanto positivos como negativos.

La idea en síntesis: la gloria suprema de las virtudes

24 Igualdad

Las cuestiones morales son habitualmente controvertidas. En temas como el aborto y la homosexualidad, por ejemplo, las posturas pueden haber cambiado dramáticamente durante el siglo pasado, pero las opiniones siguen divididas y a menudo se producen debates acalorados. Con la igualdad, sin embargo, las cosas son bastante diferentes. Los políticos que defienden la desigualdad, explícitamente al menos, reciben pocos votos. Como ideal, la igualdad es absolutamente sacrosanta, e inmediatamente se acepta como un componente esencial de una sociedad justa.

En el clima actual, al menos en los países occidentales, las formas más obvias de desigualdad, incluida la discriminación por motivos de raza, sexo o discapacidad, ya no se consideran aceptables, social o políticamente. Por supuesto, los prejuicios de este tipo persisten en las mentes de las personas, pero normalmente no se pueden mostrar en público sin sufrir alguna censura. La igualdad ahora está tan asentada entre los principios morales normales que resulta fácil olvidar hasta qué punto resulta moderno su atractivo e imperfecta su realización. De hecho, la idea de que todos los seres humanos hayan sido creados iguales parecería carente de sentido y claramente falsa a casi cualquier persona a lo largo de la mayor parte de la historia humana.

La igualdad como ideal de la Ilustración Hace tan solo 350 años, concretamente desde la Ilustración, que la igualdad se ha elevado a su actual posición como piedra angular del pensamiento político y social.

La idealización de la igualdad que fomentó el filósofo inglés John Locke era en muchos aspectos una reacción de inspiración secular a la llamada «igualdad ante Dios» que había dominado los asuntos humanos en los milenios precedentes. La idea de que todos los hombres (y mujeres) eran iguales a los ojos de Dios no solo no excluía las grandes desigualdades entre las personas de la Tierra, sino que en realidad se usaba para justificarlas.

Cronología

1690

Se publica el libro de John Locke, *Dos tratados sobre el gobierno civil*.

1776

Se proclaman los derechos humanos inalienables en la Declaración de Independencia de Estados Unidos.

1789

Los revolucionarios franceses publican la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.

1989

Los regímenes comunistas de la Unión Soviética y el este de Europa se derrumban.

1789

El capitalismo del libre mercado se ve golpeado por una contracción del crédito global.

Un siglo después, en 1776, cuando estaba escribiendo el borrador de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, Thomas Jefferson santificó la idea de que existen ciertos derechos naturales e inalienables, entre los que se incluían «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad», que tenían todos los hombres y todos los hombres por igual. Trece años después, este mismo ideal se convirtió en la inspiración para la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* que elaboraron los revolucionarios franceses; y con ella llegó su grito común de «Libertad, igualdad, fraternidad».

«Una sociedad que ponga la igualdad, en el sentido de igualdad de resultados, por delante de la libertad acabará sin igualdad ni libertad. »

Milton Friedman, economista estadounidense, 1980

El conflicto de oportunidad y resultado Locke y Jefferson explican la igualdad en términos de igualdad de derecho, y lo que es más importante, el derecho del individuo a vivir su vida libre de opresión e interferencia de otros (incluido el Estado). Esa concepción, una visión clásicamente liberal, coincide en ciertos aspectos con lo que ahora llamamos normalmente «igualdad de oportunidades». Esto requiere que todo el mundo sea igual ante la ley de manera que ningún obstáculo artificial, como el nacimiento, la raza o el género, se convierta en motivo para que una persona no consiga sacar el mayor partido a sus dotes. El problema es que esta idea de igualdad, en realidad, entra en conflicto con otra concepción importante: igualdad de resultado (o condición), según la cual todo el mundo debe ocupar una posición similar en términos de riqueza, estatus y otros «bienes» sociales.

Obviamente, no hay dos personas iguales: todo el mundo tiene talentos y capacidades diferentes. Por tanto, inevitablemente, si se trata a todo el mundo por igual y todo el mundo tiene a su alcance las mismas oportunidades, algunos sacarán un mayor partido a esas oportunidades que otros, y acabarán en situaciones sociales y económicas

diferentes. Así, la única manera de asegurar que la gente tenga la misma posición en la vida es tratarla de forma diferente, lo que se traduce en dar ayuda extra a aquellos con menos talento, más vulnerables, etc.

Todos los animales son iguales...

Tanto en la literatura como en el pensamiento político, la igualdad se ha reconocido como un ideal básico, aunque se lamente que sea inalcanzable en realidad.

En la obra de Anthony Trollope, *The Prime Minister* (1876), el duque de Omnium (el primer ministro del título) lamenta el hecho de que «una buena palabra que entraña una gran idea se ha descartado del vocabulario de los buenos hombres. La igualdad sería un paraíso, si pudiéramos alcanzarla».

En *Rebelión en la granja* (1945), los cerdos tiranos de George Orwell proclaman que «Todos los animales son iguales, pero algunos lo son más que otros», mientras que en la obra del mismo autor, *1984* (1949), la misteriosa figura que se parece a Trotsky, y que se llama Emmanuel Goldstein, observa que «ningún aumento de la riqueza, ni unas maneras más suaves, ni reforma ni revolución alguna nos han acercado ni un milímetro más a la igualdad humana».

Entre los filósofos nunca ha habido consenso alguno sobre la posibilidad o la conveniencia de la igualdad. Platón refleja una visión común entre sus contemporáneos griegos cuando ridiculiza la democracia como una «forma encantadora de gobierno» que dispensa «igualdad del mismo modo a los iguales y a los que no lo son». Y para Friedrich Nietzsche, cuando alaba al heroico *Übermensch* («superhombre») que se sirve solo de la voluntad de poder para alzarse sobre las masas encadenadas, la idea misma de igualdad es aborrecible: «¡La doctrina de la igualdad!... No existe ningún veneno más virulento: puesto que la propia justicia la promulga cuando supone el fin de esa misma justicia».

Estados liberales y socialistas Estas dos ideas sobre el diferente significado de la igualdad lleva a dos ideas diferentes de cómo un Estado debería comportarse. Para los liberales, el papel del Estado es proporcionar un marco de igualdad de derechos y libertades que asegure a todo el mundo igualdad de oportunidad; pero no tiene ninguna razón para intervenir más allá, ni siquiera para intentar subsanar las desigualdades que nacerán de tal sistema. En efecto, es una aristocracia del mérito, cuyas élites se constituyen no por el nacimiento ni la riqueza, sino por el talento y los logros. Al Estado liberal, por tanto, se le requiere que proporcione un campo de juego igualado, pero no pretende que todos los jugadores posean las mismas dotes ni intenta asegurar que todos sean recompensados igualmente en el ejercicio de sus talentos.

La visión opuesta, que normalmente se asocia al socialismo, asume que el campo de juego nunca está nivelado, luego tiene que crearse y controlarse. Considera que la intervención mínima del Estado liberal no permite que la igualdad genuina pueda existir. Siempre hay numerosos factores que limitan la libertad efectiva que las personas tienen

para realizarse: por ejemplo, una crianza desfavorecida o una educación pobre y falta de bienestar social. Para que las personas lleguen realmente a ser iguales, el Estado debe proporcionar sistemas de educación y salud, se debe paliar la pobreza mediante una redistribución de los impuestos, y hay que tomar otras medidas en esta línea. El Estado justo es aquel en el que la igualdad verdadera (es decir, la igualdad de condición) se consigue distribuyendo los recursos más en función de la necesidad que del mérito.

Igualdad en la guerra No es exagerado decir que la segunda mitad del siglo XX fue una batalla ideológica entre esas dos visiones de la igualdad: entre los regímenes comunistas, supuestamente inspirados por la máxima de Karl Marx, «a cada uno según su necesidad», y los regímenes liberales, que presuntamente estaban respaldados por los valores del capitalismo del libre mercado. El fracaso generalizado del comunismo y su hundimiento tras 1989 sugirió, durante un tiempo, que la batalla había acabado. No obstante, toda sensación triunfalista duró poco, dados los problemas globales del capitalismo en las décadas siguientes. En un mundo económicamente escarmentado a principios del siglo XXI, las desigualdades grotescas persisten, tanto dentro de los propios países como entre ellos, pero no hay acuerdo sobre cuál es el mejor movimiento para seguir adelante.

La idea en síntesis: la piedra angular de la justicia

25 Tolerancia

¿Es bueno permitir que otras personas hagan y digan cosas con las que no está de acuerdo? ¿O incluso cosas a las que en realidad se opone? Si la tolerancia es una virtud, debe ser algo bueno por fuerza, pero sin duda, la respuesta depende de lo que las demás personas están haciendo y diciendo, y quizás de aquello en lo que está en desacuerdo o a lo que se opone. En ese caso, si se la considera una virtud, la tolerancia parece un tanto desconcertante.

De hecho, la idea de la tolerancia se encuentra directamente sobre una tremenda línea de falla ideológica. A un lado de la grieta se encuentra la tolerancia que es la virtud *par excellence* de la Ilustración, cuyo mejor ejemplo se encuentra en aquella famosa frase de Voltaire: «No estoy de acuerdo con lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo». Las sociedades multiculturales democráticas no podrían sobrevivir sin que la tolerancia fuera una de sus guías. Con ella se aseguran de que los ciudadanos de esa clase de sociedades son personas autónomas y de mente abierta, que disfrutan de unos derechos que les garantizan el derecho a tener sus propias opiniones y que les permiten a los demás hacer lo mismo.

Al menos, esta es la imagen que describen los seguidores de las políticas liberales de estas sociedades. Para los críticos del liberalismo, estos mismos elementos tienen un aspecto muy diferente. Ciertos puntos de vista contrarios a las ideas occidentales y que conceden una gran importancia a las creencias tradicionales y a los valores de ciertos textos, consideran que la tolerancia es una simple complacencia peligrosa, y que la permisividad es un simple libertinaje. Estos críticos proclaman que el respeto por otros valores morales no tarda en convertirse en un respeto por cualquier clase de valores, algo así como un relativismo moral pervertido y sin rumbo claro.

La paradoja de la tolerancia La ambivalencia que rodea al concepto de tolerancia se presenta a veces como una paradoja. Parte del significado de la tolerancia es la noción de que debes soportar cosas que rechazas en ciertas situaciones en las que podrías hacer algo al respecto pero donde decides no hacerlo. El grado de tolerancia necesario es proporcional al grado de rechazo: necesitarás mostrar un alto grado de tolerancia para no intervenir ante algo que rechazas de un modo intenso. Así pues, al parecer, es bueno dejar que pasen cosas malas, y cuanto peores sean, mejor es.

Cronología

1689

El ensayo de John Locke *Carta sobre la tolerancia* defiende la separación entre Iglesia y Estado.

1764

El punto de vista de la Ilustración sobre la tolerancia aparece en el *Diccionario filosófico* de Voltaire.

1859

John Stuart Mill defiende en *Sobre la libertad* la tolerancia bajo el aspecto de la autonomía del ser humano.

1995

La UNESCO promulga la *Declaración de los Principios de la Tolerancia*.

La conclusión paradójica se hace más extraña todavía si se considera que la tolerancia es una virtud (como ocurre a menudo) y lo que se permite que ocurra se considera algo malo o erróneo. Según esto, es virtuoso, es decir, moralmente bueno, permitir que suceda algo moralmente malo, y cuanto peor sea, mayor será el grado de virtud mostrado. Pero ¿cómo puede ser moralmente bueno permitir que ocurra algo malo? Si puedes impedirlo, algo que en un principio se supone que eres capaz de hacer, ¿no deberías hacerlo?

«Piense por usted mismo y otorgue el privilegio a los demás de hacer lo mismo.»

Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, 1763

La solución liberal La respuesta liberal a esta paradoja ha tomado dos caminos. El primero lo esboza Voltaire de un modo elegante al final de su artículo sobre la tolerancia en su *Diccionario filosófico* (1764):

Debemos tolerarnos mutuamente, porque todos somos débiles, incoherentes, sujetos a la mutabilidad y al error. ¿Acaso un junco tendido en el suelo por el viento debe decirle a otro junco caído en la dirección opuesta «Arrástrate como yo, indigno, o pediré que te arranquen de raíz y que te quemem»?

Si la tolerancia es una virtud, puede parecer que la falibilidad humana es un cimiento muy débil. En la tradición liberal es más influyente la defensa realizada por John Stuart Mill en su ensayo *Sobre la libertad*. En él argumenta que:

El propio modo de arreglar su existencia [de una persona] es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo. Los seres humanos no son como las ovejas; y ni siquiera las ovejas son tan semejantes como para que no se las pueda distinguir entre sí. Un hombre no puede conseguir un traje o un par de botas que le estén bien, a menos que se los haga a medida o que pueda escogerlos en un gran almacén; ¿y es más

fácil proveerle de una vida que de un traje?

La UNESCO sobre la tolerancia

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO son sus siglas en inglés) promulgó la *Declaración de los Principios de la Tolerancia*, en la que reconocía este ideal como el principio que serviría de guía para el establecimiento de la armonía y de la paz mundiales. Ensalza la tolerancia como «la armonía en la diferencia... La virtud que hace posible la paz [y] contribuye a la sustitución de la cultura de la guerra por la cultura de la paz... Es la responsabilidad que sustenta los derechos humanos, el pluralismo [incluido el pluralismo cultural], la democracia y el Estado de derecho».

Mill tiene una doble justificación para la tolerancia. En primer lugar está el factor de la diversidad humana, que él considera inherentemente valiosa. Luego está el respeto por la autonomía humana, la capacidad que permite a los individuos tomar sus propias decisiones en la vida.

El principio que comparten Mill y Voltaire es que las cosas que deberíamos tolerar nunca son erróneas en un sentido absoluto. Nadie puede sugerir que deberíamos tolerar, por ejemplo, el asesinato, ya que todo el mundo está de acuerdo en que es algo malo. Sin embargo, en lo referente a todo lo demás, nadie debería poder legislar en nombre de otros, tal y como argumenta Voltaire, y deberíamos poder tomar nuestras propias decisiones, como sugiere Mill. Por supuesto, debe haber límites para la tolerancia, pero en general, la gente debería poder hacer y pensar lo que quiera, siempre que sus actos y sus creencias no perjudiquen a nadie.

Choque de culturas Desde un punto de vista religioso, al menos, desde la perspectiva de los fundamentalistas, el problema de la tolerancia es que existen cosas, muchas cosas, que están mal (y bien) en un sentido absoluto. El aborto está absolutamente mal si eres católico; publicar una imagen irrespetuosa del profeta Mahoma está absolutamente mal si eres musulmán. En general, todas esas cosas son malas porque las sagradas escrituras, que albergan la palabra de Dios, dicen que son malas, o se interpretan de modo que indican que lo son. La verdad que representan esas escrituras no se pone en duda, no es algo en lo que la gente pueda escoger creer o no creer, por lo que no existe la posibilidad de mostrar tolerancia con aquellos que no las aceptan.

Quizás se trate de una perspectiva fundamentalista, pero es algo bastante coherente con la lógica que forma la base de la mayoría de las religiones. Por ejemplo, tanto el cristianismo como el islam proclaman ser la fe verdadera, y es evidente que las dos no pueden estar en lo cierto. Ambas religiones son básicamente antagónicas: el relato de las

cruzadas, las inquisiciones, las yihads y las *fatwas* que se intercalan a través de la historia son muy comunes, y no resulta sorprendente que se muestren intolerantes la una con la otra. La verdad es tan importante que no resulta irracional, bajo la lógica de su propia religión, que ciertos fieles consideren que es su deber imponer sus creencias a los demás.

Locke y el estado secular

Una contribución trascendental al debate sobre la tolerancia religiosa es la obra del filósofo inglés John Locke *Carta sobre la tolerancia* (1689). El objetivo principal de Locke era «distinguir exactamente la esfera del gobierno civil de la esfera de la religión». Insiste en que no es tarea del Estado interferir en el «cuidado de las almas», y que la aplicación de castigos en este aspecto es «absolutamente inapropiada». Bajo el punto de vista de Locke, el problema reside en la confusión que existe entre las funciones de la Iglesia y las del Estado, y su insistencia en separar ambas instituciones de un modo estricto constituye uno de los pilares centrales de la sociedad liberal moderna.

La idea liberal de la tolerancia defiende la libertad de las personas de tener cualquier clase de creencia, incluidas las religiosas, siempre que no perjudique o haga daño a los demás. Sin embargo, el antagonismo inherente que existe entre las religiones implica que los fieles de esas creencias, al disfrutar de esos derechos y libertades dentro de un Estado liberal, están destinados a entrar en conflicto. El antídoto liberal a esto es el secularismo, una clara separación entre la religión, a la que se considera un asunto privado, y el Estado, lo que proporciona un espacio público neutral donde los ciudadanos se pueden reunir como iguales y sin prejuicios. Sin embargo, desde el punto de vista del fundamentalismo, la idea de un Estado completamente secular no es menos intolerable que la propia tolerancia, y es muy improbable que lo permita sin más.

La idea en síntesis: una virtud paradójica

26 Derechos

¿Cómo deberían tratarnos? ¿Qué límites se nos deberían imponer en nuestro comportamiento? Al responder estas preguntas solemos recurrir a la idea de los derechos, el concepto de que existen ciertas cosas buenas que la gente tiene derecho y ciertas cosas malas que en teoría pueden evitar. A menudo se dice que estos derechos son algo natural, que pertenecen a todos por igual simplemente por la dignidad que supone ser humano, pero de hecho, las características y el estatus de estos derechos son objeto de discusión.

Los derechos están relacionados con otras ideas éticas, como los deberes y los principios. Si matar está mal, eso implica que nuestro deber es no matar: la gente tiene derecho a la vida. Si robar está mal, eso implica que nuestro deber es no robar: las personas tienen derecho a que se respete lo que poseen, sus propiedades. En otras palabras: los principios que establecen que matar y robar está mal implican los derechos a la vida y a la propiedad. Se puede considerar que un sistema moral, un sistema que explica lo que deberíamos y lo que no deberíamos hacer, es una estructura compleja de derechos que se solapan y se intercalan.

Hoy día existe una panoplia increíble de derechos reconocidos o reivindicados. Algunos son éticos, otros legales, mientras que otros son sociales o informales. Todos estos derechos se pueden explicar en términos de cuatro tipos básicos: privilegio, poder, inmunidad y reclamación.

La naturaleza de los derechos Tienes un derecho de **privilegio** (o la **libertad**) de hacer algo si no tienes la obligación de no hacerlo. Tienes el derecho de privilegio de la libertad de expresión siempre que no exista la prohibición, legal o no, de expresarte.

Tienes un derecho de **reclamación** si la otra parte tiene la obligación contigo de hacer (o de no hacer) algo. Un niño tiene derecho a que sus padres le proporcionen los cuidados adecuados y no le maltraten. Un derecho de reclamación implica un deber correspondiente, en este caso, el deber de los padres de proporcionarle el cuidado adecuado a su hijo.

Cronología

1690

John Locke afirma que los derechos son naturales, inalienables y universales.

1785

El imperativo categórico de Kant exige que las personas sean siempre tratadas como un fin en sí mismo.

1795

Jeremy Bentham ridiculiza la idea de que los derechos son naturales.

1948

Las Naciones Unidas proclaman la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

1977

Ronald Dworkin presenta la idea de los derechos como naipes triunfadores.

Vida, libertad y la búsqueda de la felicidad

El origen moderno de los derechos humanos (aunque no bajo ese nombre) se encuentra sobre todo en las obras del teórico político inglés John Locke. Tras producirse la Revolución Gloriosa de 1688, el autor escribió que los seres humanos poseen una serie de derechos naturales que tienen su origen en la naturaleza esencial del hombre y que pertenecen de forma patente a cada individuo por el simple hecho de su humanidad. Por esta razón son inalienables: no se puede renunciar a ellos, y son universales. Pertenecen por igual a todas las personas. Un eco famoso de los tres derechos principales enumerados por Locke, vida, libertad y propiedad, aparece en el borrador de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos escrita por Thomas Jefferson en 1776, donde afirma que una serie de verdades son evidentes por sí mismas, como que «todos los hombres han sido creados iguales; el Creador les ha concedido ciertos derechos inalienables; entre esos derechos se cuentan: la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

Tienes un derecho de **poder** cuando tienes la potestad o la autorización para cambiar la forma de otros derechos, ya sean los tuyos o los de otras personas. El derecho a la propiedad implica el poder de acabar con ese derecho, ya sea mediante la venta o la transferencia de esa propiedad a otra persona. El derecho a la privacidad y al anonimato implica el derecho de poder renunciar a esos mismos derechos.

Tienes un derecho a la **inmunidad** respecto a otra parte si esa parte carece del derecho de poder de cambiar tus derechos de algún modo. Según la Quinta Enmienda de la Constitución de Estados Unidos de América (1789), no se puede obligar a un testigo a proporcionar información que lo incrimine a él mismo. Este derecho es una inmunidad

frente a una autoincriminación.

Problema de triunfos Existen una serie de derechos a los que normalmente se les considera con la fuerza capaz como para estar por encima de cualquier otra consideración. Son derechos a los que se les llama «triunfos», como en las cartas, y que tienen prioridad sobre las razones que indican un modo de actuar diferente. Por ejemplo, el derecho a un juicio justo es razón más que suficiente para que la gente no vaya a prisión sin un juicio, incluso si existen motivos de seguridad nacional que indican lo contrario. Del mismo modo, el derecho a la vida exige que no se sacrifique a una sola persona aunque se puedan salvar muchas vidas inocentes con ello.

Derechos positivos y negativos

Los derechos, sobre todo en el contexto político, se distinguen a menudo entre positivos y negativos. Esta distinción es un reflejo de la que existe entre los conceptos positivos y negativos de la libertad (véanse las páginas 47-48). Tu derecho a hacer lo que tú quieras en tu casa es un derecho negativo, ya que solo es necesario que otros no interfieran en tu derecho a ser respetado. En contraste, el subsidio de desempleo y otros beneficios del Estado del bienestar son derechos positivos, ya que es necesario que otros proporcionen bienes o servicios a aquellos cuyos derechos se deben cumplir.

Sin embargo, en la práctica, las cosas no son tan sencillas. Para empezar, los distintos derechos entran en conflicto entre sí. Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión de la prensa puede infringir el derecho individual a la intimidad. El rey de diamantes siempre gana a la reina, pero un derecho puede estar por encima de otro en un contexto, pero no en otro. La vida real es complicada: a veces se defiende el «interés público» para justificar algunos casos, pero no otros, como el hecho de que la prensa se entrometa en la intimidad de una persona. Puede que los derechos tengan una buena razón para que se lleve a cabo un acto concreto, pero las razones no suelen ser, si lo son alguna vez, determinantes e infalibles. El atractivo de los derechos se debe en parte a que parecen ofrecer una guía clara de actuación. Si pierden esa aura de infalibilidad y de claridad, también pierden parte de su atractivo.

La base de los derechos La opinión generalizada es que se deben respetar los derechos por encima de cualquier otra consideración, porque son prerrogativas fundamentales que poseen los seres humanos de un modo natural. Todos estos derechos son naturales en el sentido de que están enraizados en los atributos esenciales de nuestra naturaleza humana, igual que la racionalidad y la autonomía. Tenemos una dignidad inherente como seres humanos, y los derechos son una expresión o un reflejo de nuestros valores esenciales, y violar esos derechos es devaluarnos a nosotros mismos.

Esta comprensión de los derechos, de considerarlos algo merecedor de respeto por su simple existencia, encaja muy bien en la tradición ética basada en el deber (la deontológica) que se remonta a Immanuel Kant. Su formulación del imperativo categórico, que dice que es necesario que el ser humano sea siempre tratado como un fin, y nunca como un medio, otorga una importancia similar a la dignidad humana (véanse las páginas 60-61). Este enfoque, que toma como su punto de partida la naturaleza del poseedor de los derechos, no es muy atractivo para los consecuencialistas, quienes, en el caso de los derechos, como en todo lo demás, insisten en que debemos empezar por buscar los resultados para luego ir retrocediendo hasta determinar la naturaleza de los derechos. Tan directo como siempre, el pionero del utilitarismo Jeremy Bentham describió los derechos naturales como «simples tonterías: derechos naturales e imprescriptibles, tonterías retóricas, tonterías glorificadas». Su punto de vista era que un derecho es «hijo de la ley», es decir, un asunto decidido por convención humana. Desde esta perspectiva, los derechos son necesariamente algo fundamental y justificado, como cualquier otra cosa, si tienden a producir un estado general de situación óptimo, y que según Bentham se deben medir en términos de utilidad, o de felicidad humana.

«Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.»

Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 1948

Lo bueno y lo malo de los derechos Entender la moralidad en términos de derechos pasa la atención de las acciones a los agentes que actúan, y que son los poseedores de los derechos. Concentrarse en las personas y en lo que se consigue gracias a ellos tiene sus ventajas. El movimiento por los derechos humanos (en su sentido más amplio) tiene su origen en la Ilustración, cuando la dignidad del ser humano se elevó como nunca gracias por igual a los filósofos y a los revolucionarios. Una crítica muy habitual es que el hecho de concentrarse en el individuo ha promovido el individualismo y ha descuidado las virtudes sociales como la caridad y la beneficencia, por ejemplo. Otra crítica, relacionada con la primera pero no del todo coherente con ella, es que al prestar atención a los derechos en vez de a los deberes, o en lo que la gente puede conseguir más que en lo que puede dar, se ha promovido una cultura de egoísmo y de dependencia.

La idea en síntesis: derechos naturales, ¿o tonterías

glorificadas?

27 Altruismo

La idea del altruismo, procurar de un modo desinteresado el bien de los demás, sin tener en cuenta los propios intereses de uno mismo, siempre ha constituido una parte esencial en la ética, tanto en la religiosa como en la filosófica. El comportamiento altruista no es exclusivo de los individuos que benefician a otros, por ejemplo, mediante actos de generosidad, de caridad o de filantropía, porque también las entidades abstractas, como el Estado, pueden llevar a cabo actos benéficos como becas, planes de prestaciones sociales, y ayuda al exterior y de socorro para desastres.

En la ética religiosa, el altruismo y su pariente cercano, la benevolencia (la disposición a comportarse de un modo altruista o amable con los demás), siempre se han considerado inequívocamente buenas. Son, por ejemplo, dos de los pilares de la moralidad cristiana. Filosóficamente, la noción del altruismo es un poco más polémica. Para empezar, se han planteado dudas sobre el valor moral de la filantropía y de la caridad, ya que implican una relación intrínsecamente desigual entre alguien que tiene más dinero (o más bienes) del que necesita y otra persona que no tiene suficiente. Por tanto, a veces, es posible que actúen como un parche para tapar un desequilibrio social más amplio.

«El objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún bien para sí mismo.»

Thomas Hobbes, 1651

¿Obligado por el deber? También se cuestiona hasta qué punto los actos de altruismo son un deber. Si la justicia consiste en darle a la gente lo que es suyo (como pensaba Aristóteles), en ese caso, parece ser que comportarse de un modo justo es un deber o una obligación. Si la benevolencia consiste en darle a la gente *más* de lo que le pertenece estrictamente, parecería que ser benevolente es ir más allá de lo que te exige el deber, y sería algo opcional desde una perspectiva moral. Quizás sería un ideal moral, pero no un deber. Muchos filósofos tienen un punto de vista diferente y argumentan que mostrar una preocupación benevolente hacia otros es una obligación moral. Pero si es así, ¿qué grado de obligación es necesario? ¿Qué límites se pueden o se deben establecer en la benevolencia?

Cronología

Siglo V a.C.

Los sofistas en Atenas defienden que la gente debería actuar siempre en su propio interés.

1651

Thomas Hobbes adopta el egoísmo psicológico como la base de su teoría política.

1740

David Hume argumenta que lo que impulsa a los humanos es un sentido moral o «simpatía».

1859

Charles Darwin explica la evolución mediante la selección natural en el *Origen de las especies*.

1887-1888

Friedrich Nietzsche ataca la función que cumple el altruismo en la eliminación del propio yo.

1964

Ayn Rand defiende el egoísmo ético, la «virtud de la egolatría».

Una tiranía contra la naturaleza

Uno de los ataques más feroces contra el altruismo (y la moralidad convencional en general) lo lanzó el filósofo alemán Friedrich Nietzsche a finales del siglo XIX.

Nietzsche consideraba a la benevolencia una «tiranía contra la naturaleza», una inversión, o perversión, del orden natural. Espoleados por la Iglesia cristiana e impulsados por el resentimiento y la envidia, los débiles y los feos han iniciado una «revuelta de esclavos» contra los fuertes y los hermosos.

Intimidados por las armas morales de la culpa y de la vergüenza, los mejores y los más nobles de la humanidad aceptan de un modo involuntario su propia opresión y esclavitud, ciegos ante su verdadera meta natural: la voluntad de gobernar.

Y lo que es más importante, los filósofos se han mostrado divididos desde hace mucho tiempo sobre si de verdad existe el altruismo. Muchos de los antiguos sofistas griegos, básicamente filósofos de alquiler, que se enfrentaron con el Sócrates de Platón, dieron

por supuesto de un modo engañoso que la benevolencia hacia otros era una farsa, y que el verdadero motivo, si se buscaba bajo la superficie, siempre era el interés propio. En los últimos tiempos, algunos filósofos han propuesto que las personas de hecho están motivadas solo por la preocupación respecto a sus propios intereses (egoísmo psicológico). Unos cuantos, incluidos Friedrich Nietzsche en el siglo XIX y Ayn Rand en el XX, han rechazado de forma explícita el altruismo y respaldan cierta clase de egoísmo ético, el punto de vista de que la gente debería hacer lo que fuera mejor para ellos mismos.

«Los hombres a menudo actúan a sabiendas contra su propio interés.»

David Hume, 1740

Altruismo biológico y selección de parientes

Desde que apareció la revolucionaria obra de Charles Darwin, las dudas filosóficas sobre el altruismo se han visto reforzadas por las dudas biológicas. La clave de la evolución darwiniana es la supervivencia de los más aptos; básicamente, aquellos ejemplares que poseen unas características (hereditarias) que les permiten sobrevivir durante más tiempo generalmente producen más descendencia y transmiten más características de esa clase a la siguiente generación. Ante semejante mecanismo, ¿cómo puede sobrevivir una actitud que consiste en darle más importancia a los intereses del otro? La teoría evolutiva tiene una respuesta: selección de parientes. Resulta que no es la supervivencia del *individuo* altruista lo que importa, sino la supervivencia del *material* genético que contribuyó a su actitud altruista, y esto se puede lograr mediante la descendencia y otros parientes que comparten los mismos genes. Por ejemplo, esto explica por qué algunas especies de ciervos y de monos avisan de la presencia cercana de depredadores aunque eso ponga en peligro a quien lanza la advertencia. También puede explicar en parte cómo evolucionó el comportamiento altruista en los humanos. Pero el problema es que el altruismo biológico de esta clase no es un «verdadero» altruismo, ya que, al fin y al cabo, implica su propio interés, o al menos, el interés genético.

¿Se puede ser bueno con otros de un modo completamente desinteresado? Existe un argumento informal que se utiliza habitualmente para demostrar que cualquier acto (aparentemente) altruista se hace siempre por propio interés. Si ayudas a alguien dándole dinero, es evidente que quieres ayudarlo. En cierto sentido, *quieres* ayudarlo, y al hacerlo, está claro que satisfaces ese sentimiento. Pero si actúas de un modo que satisfaces esa necesidad tuya de querer ayudar, sin duda actúas por tu propio interés, no por consideración hacia los demás. Si seguimos la línea de este argumento, lo que se sugiere es que todo acto es por propio interés, de ahí que el egoísmo psicológico sea cierto y el altruismo imposible... por definición.

Una de las deficiencias principales de este argumento es la comprensión inadecuada de la

motivación. Incluso si ambos agentes estuvieran motivados por el propio interés (en este sentido atenuado), es evidente que queremos distinguir entre alguien que entrega dinero sin esperar nada a cambio (excepto, quizás, ver satisfecho su deseo de ayudar), y otra persona que lo hace porque espera que le corten el césped (además, quizás, de ver satisfecho su deseo).

«La severa disciplina de la naturaleza impone al menos tantas veces la ayuda mutua como la guerra. Los más adaptados también pueden ser los más amables»

Theodosius Dobzhansky, 1962

A menudo se cita al teórico político Thomas Hobbes como un egoísta psicológico porque supone que las personas en el «estado de naturaleza» (es decir, antes de la aparición del Estado) básicamente buscaban solo su propio interés, se preocupaban solo de salvar su propio pellejo (véase la página 83). Su punto de vista era que los seres humanos son básicamente individualistas, que viven de un modo cooperativo en la sociedad porque es el modo más seguro de sobrevivir. Sin embargo, existen muchas pruebas empíricas que demuestran lo contrario, desde lo que muestra la ciencia hasta lo que vemos con nuestros propios ojos, y que sugieren que de hecho, somos esencialmente animales sociales. Es posible que la certeza absoluta no sea lo más apropiado en asuntos como este, pero lo más probable es que estemos de acuerdo con el filósofo escocés David Hume, quien utilizó el siguiente argumento contra Hobbes: «La voz de la naturaleza y de la experiencia parecen oponerse de un modo claro a la teoría del egoísmo».

**La idea en síntesis:
benevolencia, ¿desinteresada o egoísta?**

28 Amistad

«Nadie elegiría vivir sin amigos aunque tuviera todos los demás bienes, porque el hombre es un ser social y está en su naturaleza vivir con otros», dijo Aristóteles. «Por tanto, incluso el hombre feliz vive con otros, porque posee todo lo que es bueno por naturaleza. Y es evidente que es mejor pasar el tiempo con amigos y hombres buenos que con desconocidos o con conocidos por azar. Así pues, el hombre feliz necesita amigos.»

El filósofo griego Aristóteles argumenta en la *Ética nicomáquea* que la amistad es un componente fundamental de la vida feliz. Cita el popular proverbio «Cuando te sonrío la fortuna, ¿para qué necesitas amigos?», y niega el punto de vista según el cual los amigos son necesarios en la adversidad. Muy al contrario: los amigos se encuentran entre las posesiones más valiosas que pueden ayudar a un hombre en la senda del propio conocimiento y de la *eudaimonia*, el estado de «felicidad», floreciente y de bienestar, que es el objetivo apropiado de la vida humana.

Un antídoto al egoísmo Aristóteles defendía que un amigo es «otro yo», y eso ha influido mucho en los análisis posteriores sobre la amistad. Aunque algunas de las relaciones catalogadas como amistades se inician por placer o por conveniencia, la verdadera amistad se describe de distintas maneras como un vínculo entre individuos, una unión de mentes, incluso como una identidad compartida, en la que cada uno desea para el otro lo que desea para sí mismo. La coincidencia en intereses y valores puede ser la semilla de una amistad, pero esa compartición de ideas es algo dinámico, algo que enriquece de forma gradual el carácter de cada amigo a medida que la relación madura.

«¿Qué es un amigo? Una única alma que vive en dos cuerpos.»

Aristóteles, siglo IV a.C.

Cronología

Siglo IV a.C.

Aristóteles estudia la idea de la amistad en su obra *Ética nicomáquea*.

Siglo IV a.C.

Aristóteles compara en la *Magna moralia* (una obra que se le atribuye) la amistad con un espejo.

Se declara a Winnie the Pooh embajador mundial de la amistad.

El espejo del alma

En su *Magna moralia*, un tratado atribuido a Aristóteles que resume sus puntos de vista éticos, el filósofo griego compara en una cita famosa a la amistad con un espejo para explicar su función a la hora de modificar el desarrollo moral de una persona. El conocimiento que poseo sobre mi propio carácter es por fuerza limitado e imperfecto. Así pues, y ya que hasta cierto punto la amistad depende de la semejanza de caracteres, un amigo puede actuar como espejo de mi propia alma, lo que me proporciona una visión más completa y más realista de mí mismo. De este modo, la amistad promueve un conocimiento del propio yo que es esencial si un individuo quiere alcanzar la *eudaimonia*, la felicidad, o el florecimiento humano, que es el bien mayor y la culminación de la filosofía.

Para Aristóteles y para otros, el aspecto más crucial de la verdadera amistad es que implica necesariamente una preocupación por el bien de la otra parte que es equivalente al de la preocupación por uno mismo. Llegamos a querer a nuestros amigos tanto como a nosotros mismos, y deseamos lo mejor para ellos, solo por su propio bien. Esta preocupación altruista por el bienestar del otro, tan básico en la experiencia de la amistad, es un antídoto poderoso frente al punto de vista, compartido por igual por los filósofos y la gente corriente, que defiende que la motivación principal que impulsa la actividad humana es el egoísmo, que todo lo que hacemos lo hacemos, al fin y al cabo, en interés propio. Por el contrario, la amistad defiende la idea de que los humanos son seres sociales y altruistas por naturaleza (véase el [capítulo 27](#)).

Un contratiempo en la teoría ética Otro aspecto de la amistad es que los amigos pueden buscar apoyo los unos en los otros. En este sentido, son parecidos a los miembros de una familia. No se suele expresar en voz alta, pero existe la confianza, la expectativa, de que un amigo (o un miembro de la familia) estará a tu lado en un momento de necesidad, ya sea o no importante. Por ejemplo, puede ayudar a un amigo en un acto caritativo, aunque no esté del todo de acuerdo con esa clase de propósitos caritativos. Así pues, cuando le pregunten por qué ayudó a conseguir dinero para comprarles botas a los perros callejeros, responderá que lo hizo por amistad. La razón por la que hizo lo que hizo, y por la que sintió que debería hacerlo, no es que creyera que era una buena causa, o que los perros callejeros no deberían sufrir frío en las patas. El único motivo en este caso fue su relación con la persona que le pidió que la ayudara.

¿El mejor amigo del hombre

Por supuesto, queremos a nuestras mascotas, pero a menudo, el amor no es algo recíproco. ¿De verdad podemos ser amigos de los perros, de los gatos, de los hámsteres, de las serpientes, de los peces y de los demás animales que aceptamos en nuestras casas como compañeros? Muchas personas los tratan como si fueran miembros de sus propias familias y jamás se plantearían la obligación de alimentarlos y de satisfacer sus otras necesidades. Pero si la amistad implica una reciprocidad de sentimientos y una interconexión de mentes, ¿realmente pueden estos compañeros de piso ser nuestros amigos? Y si no son nuestros amigos, ¿podemos justificar las obligaciones que sentimos respecto a ellos? ¿Deberíamos gastar miles de millones en comida y medicinas para mascotas, por no mencionar las botas para el mal tiempo de algunos perros, cuando existen millones de seres de nuestra propia especie que necesitan desesperadamente lo mismo (bueno, excepto las botas para perros)? Los animales y los humanos, los amigos y los desconocidos: estos aspectos resaltan hasta qué punto nuestras prioridades morales son confusas e incoherentes respecto a nuestras criaturas semejantes.

«El hombre virtuoso se comporta con su amigo como consigo mismo, porque el amigo es otro yo mismo.»

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, siglo IV a.C.

En otras palabras, esperamos que las personas hagan favores a sus amigos (y a su familia) para mostrar su inclinación hacia ellos. El sentido común sugiere que existen una serie de obligaciones especiales que se les deben a los amigos, unos deberes basados en las consideraciones personales. Pero esto es un problema para la teoría ética, que tiende a dar prioridad a lo universal frente a lo particular o lo personal. Los consecuencialistas (ya sea de la rama utilitarista o de otra clase) dicen que deberíamos hacer todo aquello con lo que se logre el mejor estado de la situación (donde «mejor» significa el mayor beneficio neto en utilidad, en felicidad, etc.); un deontologista, que defiende una moralidad basada en el deber, insistirá en que hay ciertas cosas que debemos hacer porque son un derecho en sí mismas. Ninguno de los dos enfoques es coherente con la clase de preocupación, arbitraria y personal, que al parecer es un elemento esencial de la amistad.

Así pues, parece ser que o bien estas teorías tienen algunos defectos o que la opinión general que defiende que existe la obligación de hacer ciertas cosas por los amigos porque simplemente son nuestros amigos no tiene una base sólida. Como mínimo, si las teorías son sólidas, eso debe significar que los deberes impuestos por la amistad no son deberes morales, y que cuando las exigencias de la amistad y las de la moralidad choquen, como harán de un modo inevitable, eso significará que las primeras son inmorales en cierto sentido.

Existen sin duda situaciones en las que las personas harán favores a sus amigos cuando no deberían hacerlo. Incluso habrá padres que se pondrán del lado de sus hijos cuando no deberían hacerlo. A pesar de todo, es inquietante que la teoría ética no sea capaz de asimilar la clase de consideraciones personales que nos motivan para hacer buena parte de lo que hacemos. Hay ciertos aspectos de la amistad que sugieren que la tendencia de los teóricos a concentrarse en los actos más que en los agentes de esos actos, que se fijen más en lo que deberíamos hacer que en quién lo hace, puede llevar a una imagen sesgada de la moralidad.

La idea en síntesis: ¿la amistad hace que cometamos malos actos?

29 Héroes y santos

Una escuadra de soldados está realizando un ejercicio de entrenamiento con granadas de mano. De repente, a uno de los soldados se le escapa una granada, lo que pone en peligro la vida de todos. Uno de los miembros de la escuadra se lanza sobre la granada y absorbe la explosión con su propio cuerpo, con lo que sacrifica su vida para salvar a sus camaradas.

¿Qué debemos pensar del comportamiento del soldado? Si no se hubiera lanzado sobre la granada, no podríamos decir que ha incumplido su deber, que ha actuado de un modo incorrecto. Tampoco podríamos culpar a ninguno de los otros soldados por no intentar ser el que se sacrificara. En vez de eso, nos dedicaríamos a alabar de un modo especial a ese soldado. Si nuestro deber es lo que tendríamos que hacer y lo que se espera que hagamos, este acto de valor iría *más allá* de lo que exige el deber, y le admiramos por lo que hizo, pero no le hubiéramos culpado de nada si no lo hubiera hecho.

Actos de supererogación Parece muy normal considerar que la moralidad actúa en dos niveles distintos. En uno de los niveles están las cosas que a todos nos exigen moralmente hacer, las obligaciones básicas que son una cuestión de deber y que establecen el estándar mínimo de moralidad habitual. A menudo se definen de un modo negativo, como obligaciones que está mal no cumplir: no debemos robar y no debemos matar. Se supone que todos debemos cumplir estas obligaciones, y esperamos que los demás hagan lo mismo.

Además de estos deberes morales habituales, existen en un nivel más elevado, una serie de ideales morales. A menudo se expresan de un modo positivo y pueden no ser rigurosamente fijos.

Cronología

1785

Immanuel Kant argumenta el valor supremo de la capacidad moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Siglos XVIII al XIX

Jeremy Bentham y John Stuart Mill establecen las bases del utilitarismo clásico.

1958

El filósofo británico J. O. Urmson escribe el relato del soldado valiente y la granada de mano.

Consejos evangélicos

El cristianismo mantiene una compleja relación con los actos de supererogación, que son aquellos actos cuyo cumplimiento va más allá de lo que pide Dios.

En el Evangelio de San Mateo, un joven rico le pregunta a Jesús qué debe hacer para conseguir la vida eterna. Jesús le responde que debe cumplir los mandamientos de Dios. Cuando el joven le contesta que ya los cumple, Jesús le dice: «Si quieres ser perfecto, anda y vende todas tus posesiones y entrega el dinero a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos».

Según las enseñanzas cristianas, la pobreza voluntaria (junto a la castidad y a la obediencia es uno de los tres «consejos evangélicos», unas condiciones que no son obligatorias pero que ayudan a liberar el alma de las distracciones terrenales.

Entonces, ¿no sería obligación de todos los cristianos obedecer estos consejos si con ellos uno se acerca más a Dios? La respuesta es sorprendentemente pragmática: no todos los cristianos tienen la fuerza suficiente como para seguir unas sendas tan elevadas, y lo que se espera es que cada uno encuentre su modo de llegar a Dios. A nivel práctico, es fácil ver por qué los dirigentes de la Iglesia primitiva no quisieron hacer necesaria la castidad universal.

Por ejemplo, mientras que los deberes habituales de no matar y no robar son muy concretos, la generosidad es un ideal que en un principio no tiene límites. Este comportamiento va más allá de lo que exige la moralidad habitual y forma parte de lo que se llaman «actos de supererogación», actos que son dignos de alabanza si se realizan pero que no implican reproche alguno si no se hacen. Estos actos son los propios de los héroes y de los santos. Este tipo de personas pueden tener unos ideales que les exijan comportarse de un modo determinado, y serán ellos (y solo ellos) quienes se culpen si no los cumplen. Sin embargo, esos ideales suelen ser autoimpuestos, y determinan un sentido *personal* de deber que no se puede esperar de un modo razonable en los demás.

¿Hacer el bien puede ser algo opcional? Desde un punto de vista teórico, la idea de que los buenos actos no son obligatorios puede parecer problemática. Las teorías que tratan sobre cómo deberíamos entender la moralidad se suelen basar en alguna clase de concepto sobre lo que es bueno: lo qué está bien y lo qué está mal se definen tomando como referencia ese estándar. Pero si existe algo que cumpla de un modo evidente, que, de hecho, lo sobrepase, ¿cómo es posible que no se nos exija que lo hagamos?

«El hombre corriente se ve envuelto en actos, el héroe actúa».

Henry Miller, escritor estadounidense, 1952

Según el utilitarismo clásico, un acto es bueno si aumenta la utilidad general (la felicidad, según Bentham y Mill), y el mejor acto en cualquier situación es aquel que produce la mayor utilidad. Pero si hacer lo correcto es producir tanta utilidad como sea posible, entonces solo existe un modo de obrar correctamente, es decir, aquel que aumente al máximo la utilidad general. Esto es lo que deberías hacer, aunque eso signifique pasar cada minuto de la vida ayudando a otros, entregar todo el dinero que tienes para aliviar la pobreza y desatender las obligaciones más inmediatas (incluida tu familia), siempre que, en cada caso, logres aumentar la utilidad general. Por lo que parece, para los utilitaristas no existen los actos de supererogación.

Algo personal Hoy día existen utilitaristas fervientes que aceptan esta conclusión. Niegan que se pueda permitir en cualquier ocasión no actuar del mejor modo posible (es decir, aquel acto que aumente al máximo la utilidad) y nos urgen a que cambiemos nuestra forma de vida para ello. Por supuesto, siempre ha habido santos, tanto de un modo literal como metafórico, que lo han dejado todo para dedicar sus vidas a aquello que creen que es lo correcto, pero cualquier teoría ética que nos *exija* comportarnos de ese modo está condenada a señalarnos a la mayoría como fracasos morales. Eso no implica que la teoría sea errónea, pero la convierte en algo tremendamente idealista.

Los teóricos más pragmáticos intentan explicar o restar importancia al aparente conflicto con la moralidad habitual. Una de las estrategias es alguna clase de exención o atenuación que excuse a una persona de realizar un acto que de otro modo sería obligatorio. Por ejemplo, en el caso de la granada, excusaríamos a cualquier soldado de sacrificarse por el peligro personal que implicaría. Sería una inmoralidad no alargar un brazo para sacar a un niño que se está ahogando en un estanque, pero no pensaríamos lo mismo de alguien que tuviera que lanzarse al mar en mitad de una tormenta para hacer lo mismo. O yo podría excusarme de entregar toda mi fortuna para aliviar la pobreza aduciendo como razón que tengo compromisos personales, como unos hijos a los que tengo que alimentar.

El problema es que introducir esta clase de consideraciones *personales* es algo que está condenado a entrar en conflicto con las ideas de imparcialidad y universalidad que son claves en la mayoría de las teorías éticas. Por supuesto, esto puede verse a la inversa: si el conflicto es real y exige que reformemos la moralidad «corriente» (nuestras intuiciones con el sentido común y decisiones similares) o la teoría moral, la mayoría de las personas diría que la correcta sería la segunda opción. Es cierto que esto no hace que la mayoría de la gente tenga razón, pero también hay bastantes filósofos que creen que el fracaso del utilitarismo, en concreto, a la hora de tener en cuenta las consideraciones y las responsabilidades personales debilita su credibilidad (véase el [capítulo 30](#)).

La idea en síntesis: más allá de lo que exige el deber

30 Integridad

George es un químico cualificado que necesita desesperadamente un trabajo para sacar adelante a su joven familia. Se entera de un puesto bien pagado en un laboratorio dedicado a la investigación de armas químicas y biológicas, pero George es un pacifista convencido, completamente contrario a esa clase de investigaciones. Le ofrecen el puesto, y al mismo tiempo se entera de que, si rechaza el trabajo, se lo darán a otro candidato que investigará con mayor fervor que él. ¿Debería aceptar el trabajo?

Las distintas teorías morales llegarían a distintas conclusiones en este asunto. El veredicto de los utilitaristas probablemente sería que George debería aceptar el trabajo: su objeción de conciencia tiene que contrapesarse en la balanza de la utilidad general frente al bienestar de su familia, el posible daño que causaría el otro candidato y aspectos semejantes. Por otro lado, un seguidor de Kant argumentaría que lo que importa aquí es la prohibición absoluta de matar o de ayudar a matar, y que ninguna clase de buenas consecuencias puede servir de contrapeso a esa aceptación.

Al autor de este ejemplo, el filósofo inglés Bernard Williams, no le interesa demasiado el resultado de las deliberaciones de George, y no le importa si este o aquel sistema nos proporciona la respuesta «correcta» a su dilema. Lo que le interesa es la naturaleza de las propias teorías morales y su intención de sistematizar nuestras vidas morales, supuestamente para descubrir (de hecho, para inventar) una estructura clara y autónoma en la que se invoquen principios y se apliquen reglas. Esas teorías restan importancia, o hacen caso omiso por completo, a la importancia de la agencia moral, y no son capaces de captar la relación esencial entre un agente moral como George y sus actos. En el caso de George, son incapaces de ver hasta qué punto su identidad moral viene determinada por su compromiso personal o por los «proyectos de base», como su pacifismo. Estas son básicamente las cosas que hacen a George ser George y que le dan sentido a su vida: la incapacidad para tenerlas en cuenta de un modo adecuado en su toma de una decisión moral debilita de un modo grave su «integridad», literalmente, su «totalidad» como agente moral.

Cronología

1785

Immanuel Kant expone su teoría moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Siglos XVIII al XIX

Jeremy Bentham y John Stuart Mill establecen las bases del utilitarismo clásico.

1874

Henry Sidgwick desarrolla su teoría de la filosofía utilitaria en *Los métodos de la ética*.

1973

Bernard Williams relata los casos de George y de Jim en *Utilitarianism: For and Against*.

Una opinión sin punto de vista La objeción principal de William a la idea de la imparcialidad se encuentra en el núcleo de los sistemas éticos como el kantismo y el utilitarismo. No se trata de la imparcialidad conocida y corriente que exige que no permitamos que nuestros juicios morales se vean distorsionados o cegados por prejuicios o sesgos irrelevantes. El problema de los partidarios de cualquier teoría ética es que al buscar evitar de un modo sistemático la opinión sesgada de la perspectiva individual insisten en adoptar una perspectiva que en realidad no es una perspectiva en absoluto. Por ejemplo, el filósofo victoriano Henry Sidgwick propone que el utilitarismo debería asumir el «punto de vista del universo», pero cabe preguntarse qué querrá decir que se vea la situación desde semejante perspectiva.

«No es una meta razonable que... deba aceptar como opinión ideal sobre el mundo... una opinión sin punto de vista.»

Bernard Williams, *Making Sense of Humanity*, 1995

William argumenta que es simplemente absurdo en el proceso de toma de decisiones *prácticas*, a la hora de decidir qué debo *hacer*, que una de las condiciones para llevar a cabo cualquier clase de procedimiento sea que se deba desestimar el hecho de que la perspectiva involucrada sea la mía propia. El meollo de la moralidad es que se trata *esencialmente* de un asunto en primera persona: pedirle a un agente moral que «trascienda» la perspectiva personal, que, de hecho, haga caso omiso de que un acto determinado es su acto, una parte necesaria de su vida, es una falta de comprensión grave respecto a la naturaleza del agente. Williams postula que la idea de una «agencia imparcial» es una tontería, y al defender lo contrario, el utilitarismo no es capaz de reconocer la separación intrínseca de cada individuo.

Precisamente a esta noción errónea de la imparcialidad se debe que el utilitarismo dé una respuesta inadecuada (en el mejor de los casos) a circunstancias como las de George. Pongamos otro ejemplo: supongamos que se incendia una casa, y que en una habitación

están atrapados sus dos hijos, y en la otra tres niños a los que no conoce. Solo tiene tiempo para rescatar a los niños de una habitación. En el «punto de vista del universo» no hay cabida para las relaciones que tienen una importancia especial para usted, así que, aparentemente, en este caso debería rescatar a los tres niños desconocidos. Es posible que los utilitarios declaren que las relaciones personales también son una fuente de utilidad y que, por tanto, tienen su lugar correspondiente en el mundo, pero con eso no logran disipar las sospechas de que esas relaciones no solo se han subestimado, sino que básicamente se han malinterpretado por completo.

Jim y los indios

Otro caso famoso utilizado por Bernard Williams es el relato del botánico Jim, que se encuentra en la plaza central de un pequeño pueblo de Sudamérica. Allí hay un grupo de veinte indígenas escogidos al azar alineados contra una pared y a punto de ser fusilados para disuadir a los demás de que se rebelen. Al ser un visitante ilustre, a Jim le ofrecen el honor de disparar contra uno de los indígenas, y si acepta, se les perdonará la vida a los demás. Si se niega, la ejecución seguirá tal y como estaba prevista. ¿Qué debería hacer Jim? Al igual que en el caso de George, la clave no es si el utilitarismo da la respuesta equivocada. De hecho, Williams supone que, en este caso, Jim probablemente dispararía contra el indígena, como sugiere el utilitarismo. El verdadero problema radica en el modo en el que se llega a esa conclusión. «Es... una cuestión de qué clase de consideraciones se tienen en cuenta a la hora de encontrar la respuesta.» Sin duda, los remordimientos de conciencia que acosarían a cualquier persona en la terrible situación de Jim, la agonía del arrepentimiento y de las recriminaciones contra uno mismo que sufriría el resto de su vida, no aparecen en la hoja de cálculo del método del utilitarismo.

Pedir demasiado Otro problema típico (y relacionado) de las teorías éticas es la tendencia que tienen a simplificar mediante la generalización. Para racionalizar algo que es esencialmente complejo, estas teorías intentan sistematizarlo todo con un método cuasi legal, es decir, buscan apoyar una obligación moral concreta mediante la invocación de una obligación general superior, y se supone que el ejemplo que hemos puesto es una explicación.

En el caso del utilitarismo, la aplicación al por mayor del estándar de la utilidad conduce a una especie de responsabilidad generalizada en la que somos tan responsables de lo que hacemos como de lo que no hacemos. Si escojo jugar al fútbol un sábado por la tarde en vez de dedicarme a conseguir dinero para una obra benéfica, puede que descubra que tengo las manos manchadas de sangre, ya que el resultado de mi elección muy bien puede ser un cierto número de muertes por hambre de las que seré moralmente responsable.

«La integridad no necesita reglas.»

Albert Camus, *El mito de Sísifo*, 1942

El territorio de lo moralmente indiferente, de las muchas cosas que normalmente no se consideran moralmente importantes, se reduciría de un modo radical, y no tardaríamos en encontrarnos *no* haciendo nada que no estemos *obligados a hacer*. Nuestras conciencias sobrecargadas nos impulsarían a reformar nuestras vidas por completo.

Puede que los seguidores del utilitarismo le dieran la bienvenida a semejante cambio (nadie dijo que la moralidad fuera fácil), pero para la mayoría de nosotros, semejante grado de exigencia acabaría en un fracaso.

La idea en síntesis: moralidad centrada en el agente

31 Crimen y castigo

El delito es «una medida del fracaso del Estado, todo delito es en el fondo un delito de la comunidad». Es lo que escribió el autor inglés H. G. Wells en su faceta de comentarista social en la primera década del siglo xx. La cita es el reflejo del punto de vista habitual que considera que una de las misiones principales del Estado es mantener el orden social asegurándose de que se cumplen las leyes acordadas por todos los miembros de la sociedad. El delito, que incumple dichas leyes, afecta al orden social y es el desafío más evidente a la autoridad del Estado. Así pues, la legitimidad del Estado depende de su capacidad de impedir los delitos.

Castigar a alguien que incumple la ley es uno de los modos principales con los que el Estado intenta combatir los delitos. Sin embargo, visto desde otra perspectiva, la institución del castigo es desconcertante. La tarea habitual del Estado es defender los derechos de sus ciudadanos, protegerlos de todo daño, garantizar su libertad de movimiento, permitirles una absoluta libertad de expresión política. Solo en el contexto de sus actividades penales es donde el Estado considera apropiado infligir daño a sus miembros, en restringirles su derecho a moverse y a hablar con libertad, incluso su derecho a la vida. Ambas funciones del Estado, la de proteger y la de castigar, parecen necesarias, pero entran en conflicto la una con la otra.

Algunos consideran indefendible el uso institucionalizado del castigo en la que supuestamente es una sociedad civilizada. Les parece que el Estado se rebaja al nivel del criminal con el simple acto de castigarlo. Por ejemplo, Oscar Wilde escribió en 1891 que la sociedad «se embrutece infinitamente más por el uso habitual del castigo que por la ocurrencia ocasional del delito». Así pues, ¿cómo es moralmente justificable que el Estado inflija daño a sus ciudadanos mediante el castigo?

Cronología

Siglo VII a.C.

Dracón redacta el famoso código legal inflexible en la antigua Atenas.

1789

El utilitarista Jeremy Bentham argumenta que el castigo es un mal necesario.

1891

Oscar Wilde declara en su *El alma del hombre bajo el socialismo* que el castigo es peor que la enfermedad que se supone que debe curar.

1905

Una utopía moderna de H. G. Wells afirma que el delito es un reflejo del fracaso social.

¿Un mal necesario...? Un punto de vista importante, a menudo llamado «liberal», es práctico y propio del utilitarismo: el castigo es un mal necesario, que está justificado porque los beneficios sociales que conlleva superan el sufrimiento que provocan. El filósofo inglés Jeremy Bentham insistía en que «todo castigo es un error. Todo castigo es malo en sí mismo». Uno de los beneficios obvios es que la amenaza que representan para la población los asesinos y otros delincuentes peligrosos queda reducida cuando se les encierra en prisión. Otro beneficio que se le supone al castigo es su valor como disuasión, aunque esto último es más difícil de demostrar. Por lo que se refiere a la justicia, resulta cuestionable si es justo castigar a alguien, no por los delitos que ha cometido (o no solo por ellos), sino también para disuadir a los demás de cometerlos. A nivel práctico, también existen muchas dudas respecto a la efectividad como medida disuasoria, ya que se tienen pruebas de que lo que desanima a los posibles delincuentes es el miedo a la captura más que el propio castigo en sí.

Quizás el argumento más convincente a favor del castigo, al menos desde el punto de vista liberal, sea la esperanza de rehabilitar a los delincuentes, es decir, reformarlos y reeducarlos de manera que se conviertan en unos miembros de la sociedad plenos y útiles. Sin embargo, también existen muchas dudas prácticas respecto a la capacidad de los sistemas penales, al menos, los actuales, para conseguir esta especie de desenlace benigno.

¿...o un simple abandono? La otra corriente defiende que el castigo está justificado como represalia, y que como tal, es bueno por sí mismo, sin importar otros beneficios que se puedan conseguir con ello. Todo el mundo está obligado a acatar las reglas de la sociedad, así que aquellos que eligen no hacerlo se hacen merecedores de una sanción (una deuda u obligación) que deben pagar. Un individuo con un delito leve puede «pagar su deuda con la sociedad» de un modo literal a través de una multa, mientras que en los casos más graves se debe pagar un precio mayor con la pérdida de libertad o, en algunos países, con la pérdida de la vida. La idea básica en este caso es que la justicia exige que la gente reciba lo que se merece. En ambos casos, el castigo es merecido y se logra cierta clase de equilibrio cuando se impone.

El método draconiano para la seguridad en carretera

Cuando al legislador ateniense Dracón le preguntaron por qué ordenaba la pena de muerte incluso para los delitos más leves, se dice que contestó que esos delitos se lo merecían, y que no se le ocurría un castigo más severo para los más graves. Esta justicia draconiana parece estar en conflicto con el enfoque del castigo como compensación por el daño provocado, ya que no sería equivalente al delito. Pagar con la muerte un exceso de velocidad en la carretera parece injusto, porque se trata de un castigo completamente desproporcionado. Una justicia equitativa exige que sufras el castigo que te mereces. Deberías pagar la deuda con la sociedad, ni más ni menos.

Sin embargo, desde el punto de vista del utilitarismo, el enfoque es bastante distinto. Si el castigo es un mal necesario, el objetivo principal debería ser conseguir el mayor beneficio posible (en términos de disuasión, de protección pública, etc.) con el menor coste en sufrimiento (por parte de aquellos que son castigados).

Así pues, ¿cuánta gente se arriesgaría a incumplir el límite de velocidad en la Grecia de Dracón? Si las leyes son tan severas como para que nadie se atreva a incumplirlas, el pueblo estará perfectamente protegido y cualquier posible criminal se vería completamente disuadido. Una utopía libre de delitos, y con carreteras seguras, al coste de una injusticia evidente.

Existe otro punto de vista más radical que defiende que «el castigo debería ser equivalente al delito». Esto a veces se interpreta de un modo que implica que el crimen y el castigo deberían ser no solo igual de graves, sino del mismo tipo. Por ejemplo, los defensores de la pena de muerte a menudo argumentan que la única manera de compensar una muerte es otra muerte (véase el [capítulo 32](#)). El argumento es menos convincente en el caso de otros delitos, ya que pocos sugerirían que los chantajistas, por ejemplo, sufrieran un chantaje.

La dificultad principal de este enfoque es la de mantener una distancia saludable entre el castigo (supuestamente moral) y la venganza (moralmente indefendible). Se puede objetar que el castigo expresa el disgusto o la indignación de la sociedad frente a un acto concreto, pero cuando el castigo queda reducido a poco más que un ansia de venganza, no parece apenas una justificación adecuada para ese castigo.

«La idea de la justicia debe ser sagrada en cualquier sociedad buena... el delito es una medida del fracaso del Estado, todo delito es en el fondo un crimen de la comunidad.»

H. G. Wells, *Una Utopía moderna*, 1905

Un acuerdo A menudo es fácil encontrar defectos en cualquier análisis de castigo

concreto. Se puede demostrar su falta de adecuación citando ejemplos contrarios donde el delincuente no es un peligro para los demás y no necesita ser reformado, o cuyo castigo no tendría ningún valor disuasorio. Por esta razón, las justificaciones para la política penal y de castigo suelen tener un enfoque muy amplio para dar el mayor número posible de respuestas y se basan no solo en cuestiones de principios, sino también en consideraciones prácticas más corrientes: lo que se suele decir que funciona de hecho se utiliza para defender lo que se dice que es correcto por principio. Muchos teóricos recientes han adoptado este enfoque y presentan explicaciones híbridas sobre los castigos en las que combinan elementos del utilitarismo y del enfoque del castigo merecido. Este tipo de análisis probablemente *describe* de un modo bastante acertado lo que la mayoría de las personas piensan sobre el castigo, aunque quede menos claro si lo explica o lo justifica por completo.

La idea en síntesis: ¿ira justa o mal necesario?

32 La pena de muerte

La vida de miles de personas se apaga cada año como resultado de las decisiones que se toman en los tribunales, y mueren mediante una amplia gama de métodos, tanto antiguos como modernos, entre los que se incluye la electrocución, la horca, el gas venenoso, la decapitación, el apedreamiento, el fusilamiento y la inyección letal. El número de ejecuciones ha disminuido en todo el mundo, pero la pena de muerte todavía está vigente de un modo activo en más de cincuenta países. El país donde más ejecuciones se realizan es China, donde se calcula que mueren varios miles de personas cada año por sentencias judiciales, más que en todo el resto del mundo.

La pena de muerte es un asunto tremendamente polémico, y las explicaciones que se dan para justificarla son increíblemente sencillas. Los defensores argumentan, por ejemplo, que matar a los asesinos es lo que moralmente se debe hacer, y casi siempre defienden este argumento aduciendo que este castigo tiene consecuencias sociales positivas. Con el mismo estilo de argumento, aquellos que se oponen a la pena de muerte replican que es inhumano y que además, en realidad no tiene los beneficios, y que incluso tiene efectos negativos en la sociedad.

Pagar el precio definitivo La idea de que la pena de muerte es buena en sí misma refleja un concepto vengativo de la justicia. La ley y la moralidad dependen de un ideal: que la gente es responsable de sus actos, y que deben pagar por lo que han hecho. Por tanto, en lo que se refiere a los delitos más graves, normalmente el asesinato, aunque se incluyen otras infracciones de la ley, lo justo es que el delincuente pague el precio definitivo que supone perder la vida. A veces se utiliza la doctrina religiosa para apoyar el castigo vengativo. Por ejemplo, la llamada *lex talionis* («la ley del talión») de la Biblia hebrea exige que el castigo sea equivalente al delito. «Ojo por ojo, diente por diente», o, en este caso, muerte por muerte.

Cronología

1964

Tiene lugar la última ejecución en el Reino Unido.

1965

Se arresta al asesino Ian Brady y en el juicio se lo condena a cadena perpetua.

1969

Ernest van den Haag defiende que la pena de muerte es la «mejor opción», dada la incertidumbre de su efecto disuasorio.

2011

La pena de muerte sigue vigente en cincuenta y ocho países. Los más activos en ese sentido son China, Irán, Arabia Saudí, Irak y Estados Unidos.

2012

Se calcula que en el mundo hay unas veinte mil personas bajo la amenaza de la pena de muerte.

Aquellos que se oponen señalan que la lógica de la *lex talionis* conduce a conclusiones inaceptables, como que los violadores deberían ser violados, los sádicos torturados y así sucesivamente. Por supuesto, los opositores a la pena de muerte también utilizan el argumento religioso. La mayoría de las religiones enseñan que matar está mal. En la misma Biblia hebrea se enumeran muchas prohibiciones contra matar a tus semejantes, incluido el mandamiento divino de «no matarás». Para contrarrestar este argumento, los defensores de la pena de muerte replican que el derecho a la vida es condicional. No se considera equivocado matar en defensa propia, y del mismo modo, aquellos que le quitan a otro la vida de un modo deliberado renuncian a su propio derecho a la vida y no pueden quejarse cuando el Estado les exige su vida a cambio.

«¿Acaso la pena de muerte ayuda a la seguridad de la gente? En absoluto. Endurece los corazones de los hombres, y hace que la pérdida de la vida les parezca algo leve.»

Elizabeth Fry, 1818

Al final, es poco probable que cualquier intento de argumentar que la pena de muerte es justa o injusta tenga éxito frente a una opinión ya enraizada. Uno de los bandos considera a la pena de muerte la expresión de la ira justa de la sociedad ante el incumplimiento más grave de sus leyes. El otro lo ve como un acto de barbarie, una especie de venganza asesina que envilece a la sociedad y la degrada al nivel del criminal. Ante semejante callejón sin salida, lo más probable es que el debate acabe centrándose en las consecuencias del uso judicial de la pena de muerte.

Mejor muerto Un giro interesante en el debate sobre la pena de muerte se da en casos como el de Ian Brady, el «asesino de los páramos», que sigue en prisión desde 1965. Brady ha expresado repetidamente su deseo de morir, así que, ¿no sería más humano concedérselo? Los que están a favor de la pena de muerte como el castigo más severo

posible probablemente le darían la vuelta por completo a sus argumentos en este caso, y puesto que creen que los culpables del delito más repugnante deben sufrir la pena más rigurosa, argumentarían que Brady y los que son como él deberían seguir con vida para prolongar su sufrimiento.

¿Protege o denigra a la sociedad? Otro argumento utilizado por los defensores de la pena de muerte para justificarla es que protege a la sociedad al disuadir a otros posibles asesinos. Los que se oponen afirman que el efecto disuasorio ni siquiera se ha demostrado, aunque el sentido común sugiere que la posibilidad de una pena de muerte debe tener *alguna* influencia. Imaginemos un mundo donde todos los asesinos murieran a causa de un rayo de forma inmediata, en cuanto hubieran cometido el crimen. Sin duda, es imposible pensar que las personas, al menos, las personas racionales, que tuvieran la intención de asesinar seguirían con sus planes si supieran que se enfrentan a una muerte instantánea. El problema es que, en la vida real, la pena de muerte no suele ser veloz ni indudable. Es muy discutible si su efecto disuasorio se mantiene tras años de revisiones judiciales y apelaciones.

La muerte de inocentes

Ningún asesino ejecutado ha matado de nuevo. Muchos asesinos liberados o huidos han matado otra vez. Por tanto, la pena de muerte ha salvado vidas inocentes. Esta afirmación, que es incuestionablemente cierta, tiene su mejor réplica en otra afirmación no menos cierta: el uso de la pena de muerte ha costado la vida de inocentes. En todas las épocas y jurisdicciones se han producido errores y fallos que han provocado la ejecución de inocentes. Lo cierto es que nunca se ha conseguido la perfección ni en los tribunales ni en los planes de liberación de presos. A menos que decidamos darle prioridad a una clase de víctima sobre la otra, estos argumentos suelen anularse los unos a los otros.

Este mismo hecho proporciona otro argumento, económico en este caso, a favor de la pena de muerte. Una queja muy habitual es que desperdiciamos muchos millones en mantener a los asesinos en prisión, a menudo durante décadas. La realidad es que los años que pasan en el corredor de la muerte, salpicados por las vistas para las apelaciones, no son más que una alternativa barata. Otro argumento contra la pena de muerte es que se puede demostrar que discrimina a los miembros más empobrecidos y vulnerables de la sociedad. A menos que el Estado esté dispuesto a financiar planes sociales para sus miembros más desfavorecidos (incluida una representación legal mejorada, aunque no debería ser la única medida), siempre existirá una injusticia básica a la hora de aplicar la pena de muerte.

Los que se oponen a la pena de muerte argumentan que en vez de reducir la proporción

de delitos, en realidad la incrementa. Para empezar, que el Estado autorice la pena de muerte le resta importancia a la salvaguarda de la vida, a un debilitamiento del tabú del asesinato. Si a la sociedad le parece apropiado quitar la vida, ¿no es probable que el respeto por esa misma vida disminuya por doquier? Además, en aquellos lugares donde la pena de muerte es aplicable a otros delitos graves aparte del asesinato, se produce un fenómeno de escalada en los crímenes. Por ejemplo, si un violador sabe que es probable que el testimonio de su víctima le llevará a la pena de muerte, tiene una cierta lógica perversa que la mate.

¿La mejor apuesta?

El argumento de «la mejor apuesta», popularizado por el sociólogo estadounidense de origen holandés Ernest van den Haag, parte de la premisa que el valor disuasorio de la pena de muerte no se puede demostrar de un modo u otro. Si la pena de muerte consigue realmente disuadir, servirá para salvar vidas inocentes. Si no lo hace, ejecutaremos para nada a los asesinos. Entre la opción de salvar inocentes o ejecutar a asesinos, Van den Haag no tuvo duda alguna por qué apostar. El problema de este argumento es que quizás es posible que la pena de muerte disuada a posibles asesinos, y a pesar de ello, pero puede costar la vida de inocentes como resultado de los errores de la justicia, por ejemplo, y por el debilitamiento del tabú social contra el asesinato. ¿Es el posible ahorro neto de vidas inocentes una medida con la que deberíamos juzgar la pena de muerte?

Un problema espinoso El debate sobre la pena de muerte está rodeado de contradicciones. El efecto disuasorio, del que podría decirse que es su principal justificación, exige una clase de justicia sumaria y rápida que conduciría de forma casi inevitable a un aumento en el número de errores judiciales, y, por tanto, de ejecuciones equivocadas. Una mayor efectividad de un sistema semejante también se conseguiría, casi sin duda alguna, a costa de una mayor discriminación entre los pobres y los desfavorecidos. Con tanta incertidumbre que rodea a sus supuestos beneficios, el argumento tiende a volver a la cuestión básica de si es justo, en términos absolutos, que el Estado les quite la vida a ciertos individuos de su sociedad. Y por lo que hemos visto, los problemas no son menos espinosos.

La idea en síntesis:
**¿ira justa de la sociedad o asesinato por
venganza?**

33 Tortura

Un grupo terrorista ha colocado una bomba en Londres programada para estallar dentro de dos horas. No hay tiempo para poner en marcha la evacuación de la zona, por tanto es inevitable que si la bomba estalla, mueran miles de personas inocentes. La policía, que conoce la existencia del dispositivo pero no su ubicación, ha capturado al líder del grupo terrorista, que sabe dónde está la bomba pero se niega a hablar. ¿Sería ético que la policía empleara la tortura en un intento por obligar al terrorista a colaborar?

La primera reacción ante la tortura, al menos entre aquellos que han crecido en democracias libres, es que es completamente inaceptable y no tiene cabida en una sociedad civilizada sujeta a un Estado de derecho. Pero casos como el escenario anterior, con la bomba literalmente a punto de estallar, llevan tales nociones a un punto límite. Si la amenaza es inminente y no se dispone de ninguna otra línea de actuación, ¿no sería moralmente aceptable, de hecho, moralmente obligatorio, hacer todo lo posible para evitar la catástrofe? El terrorista capturado es el único responsable de la crisis, por lo que violar sus derechos sometiéndolo a tortura parece un pequeño precio a pagar por salvar las vidas de miles de personas.

En los últimos años, y especialmente tras los atentados terroristas del 11 de septiembre se ha desarrollado una nueva necesidad apremiante sobre cuestiones tales como la tortura y su uso para obtener información considerada de vital importancia en la lucha de la «guerra contra el terrorismo». Una gran cantidad de términos extraños, desde «ahogamiento por agua» hasta «detención extraordinaria», se han introducido en el vocabulario de los debates políticos. Por tanto, ¿podría estar alguna vez moralmente justificado el uso de la tortura?

Finales horribles y medios horribles Ante la clase de escenario extremo presentado con anterioridad, la mayoría de la gente reconoce, de mala gana, que es moralmente acertado el uso de la tortura, siempre que no exista ninguna otra alternativa. Los fundamentos de este punto de vista son básicamente consecuencialistas. Existen dos, y solo dos, caminos que puede seguir la policía, los cuales son muy desagradables. Pueden usar la tortura para obtener la información de un terrorista culpable, cuyos derechos humanos se verán de este modo vulnerados temporalmente. O pueden permitir la incineración de miles de personas, cuyo derecho a la vida se verá de ese modo vulnerado de forma permanente.

Cronología

1984

La Convención contra la Tortura de las Naciones Unidas obliga a los estados a prevenir el uso de la tortura dentro de sus fronteras.

11 de septiembre de 2001

Los ataques del 11 de septiembre provocan el debate sobre el equilibrio entre la seguridad nacional y los derechos humanos.

2001-2010

La serie de televisión *24* plasma el uso extenso y eficaz de la tortura.

2002

La controversia rodea las técnicas de interrogación usadas por Estados Unidos en el centro de la Bahía de Guantánamo en Cuba.

El problem de las manos sucias

Algunos comentaristas radicales, inusualmente sinceros, afirman que es ingenuo suponer que los políticos podrían mantener siempre las manos limpias: para servir a los intereses públicos, inevitablemente, en ocasiones, se ven obligados a contravenir algunos principios morales fundamentales. No obstante, los mismos torturadores son por lo general menos francos sobre la naturaleza de su profesión, y los gobiernos de todo el mundo normalmente le dan la vuelta a sus palabras para cubrir su rastro. Por esta razón, en el caso de la tortura, las cuestiones sobre su definición sí que realmente importan. En el año 2004 un informe filtrado de la CIA insinuaba que el gobierno de Estados Unidos había aprobado técnicas de tortura que violaban la Convención contra la Tortura de las Naciones Unidas del año 1984, de acuerdo con la cual la tortura es la «cruel, inhumana o degradante» provocación de dolor o sufrimiento, físico o mental, con el fin de obtener información. La Casa Blanca fue acusada por los críticos de redefinir la tortura como «técnicas que ocasionan graves daños a cualquier órgano corporal», lo que permitió de ese modo a sus agentes usar métodos tales como la privación del sueño o el ahogamiento por agua, en el que un detenido es obligado a meter la cabeza bajo el agua y sufre la sensación de ahogamiento. El tema de las «manos sucias», que cuestiona la medida en que los gobiernos pueden atender a la seguridad de su pueblo, sin recurrir a prácticas inmorales, como la tortura, nunca estuvo más vivo.

Elegir la primera opción, usar la tortura, puede ser rechazado por motivos absolutistas. Hay quien insiste en que la tortura es algo dañino por principio y que no debería usarse

bajo ninguna circunstancia. Si los absolutistas están preparados para soportar las consecuencias del escenario de la bomba de relojería, será difícil que cambien de opinión. Sin embargo, al consecuencialista se le puede responder del mismo modo con un ejemplo contra la tortura generalmente más persuasivo. Simplemente usando una operación matemática en estos escenarios extremos, alegaría un oponente, podría indicar que la tortura está justificada, aunque muchas consideraciones más amplias han quedado fuera de la ecuación.

Hacia una cultura de la tortura Una objeción popular a la tortura es simplemente que resulta inútil. Las personas sometidas a un dolor o sufrimiento extremos se ven impulsadas a decir cualquier cosa que haga que este desaparezca; es probable que digan lo que creen que sus interrogadores quieren oír, por lo que la calidad de la información es bastante mala.

Un argumento un tanto más sutil contra la tortura se basa en su supuesto impacto en la sociedad en la que es usada. Donde las técnicas de tortura se practican de forma rutinaria, puede desarrollarse una «cultura de la tortura», que es brutal en sí misma y degrada a la sociedad. Instituciones tales como el ejército, la policía, las fuerzas de seguridad y los servicios de prisiones pueden caer fácilmente en el hábito del maltrato a las personas, y la tortura se convertiría en algo habitual si ese comportamiento fuese tanto aceptado como legal. En definitiva, el hecho de aceptar la tortura en casos extremos rápidamente conduce a una cultura en la que esta se convierte en una rutina y se institucionaliza; el daño causado a la estructura de la sociedad es tan hondo que no se puede justificar por sus (supuestas) buenas consecuencias en situaciones excepcionales de emergencia.

Parar la caída Este argumento contra la tortura asume que existe una pendiente resbaladiza que conduce inexorablemente desde el uso excepcional de la tortura al uso rutinario, legalizado e institucionalizado. Pero ¿es un descenso inevitable? Para empezar, no se deduce que un acto que sea moralmente permisible en algunas circunstancias muy específicas y excepcionales debería ser legalizado. La ley está basada generalmente en normas que derivan de un proceso de abstracción de casos particulares; casos tales como el del escenario de la bomba de relojería son, por definición, excepcionales, sucesos que solo suceden una vez, que no tienen precedentes y que tampoco lo establecen por sí mismos. Podríamos aceptar, de nuevo de mala gana, que es moralmente aceptable que los supervivientes de un accidente de avión sobrevivan comiendo la carne de los otros pasajeros muertos, pero no hay ningún indicio de que tales acontecimientos excepcionales proporcionen una razón para legalizar el canibalismo.

Jack Bauer, torturado héroe de la tortura

Según sus críticos, nada ha ayudado más a normalizar el uso de la tortura dentro de las mentes de los

estadounidenses de a pie que la popular serie de televisión *24*. El eje central de cada uno de los episodios de las ocho temporadas de *24* gira en torno a diversas variantes del escenario de la bomba de relojería, y en cada caso la tortura se representa como necesaria y efectiva en la lucha contra la amenaza terrorista. La tortura está institucionalizada dentro de la ficción con la Unidad de Lucha Contra el Terrorismo (CTU), formada por agentes especiales cuya única función es torturar sospechosos, mientras que el héroe de *24* (o tal vez «héroe»), Jack Bauer, recurre con bastante frecuencia a la tortura para extraer (siempre con éxito) información vital de inteligencia para la seguridad de Estados Unidos. Aquellos que se cruzan en el camino de Bauer, liberales complacientes, políticos pusilánimes y personas ingenuas, defensores de los derechos, son representados constantemente como individuos despreciables y con falta de razón. Sin embargo, la imagen que se da no es solo desde un único punto de vista, ya que muestra a un Bauer, torturador y víctima de tortura, cada vez más demacrado físicamente y psicológicamente marcado a medida que la serie avanza. No cabe duda de que la serie *24*, a pesar de ser tan partidista en su propia visión sobre el asunto, ha tenido un papel importante en la configuración del debate popular sobre la tortura.

Lo mismo puede decirse del uso excepcional de la tortura. La tortura es moralmente aborrecible, existen argumentos sólidos que defienden que su práctica debería seguir siendo ilegal. Aquellos que cometan actos de tortura deberían ser procesados, aunque ciertas circunstancias muy atenuantes deberían permitirse en las condiciones poco usuales que rodean los casos similares al escenario de la bomba de relojería. Aunque la pendiente resbaladiza imaginada por los oponentes tal vez no sea inevitable, han sucedido muchas cosas durante los últimos años, los centros de detención del ejército de Estados Unidos en Abu Ghraib en Iraq y la Bahía de Guantánamo en Cuba son solo los casos más divulgados, que sugieren que es necesaria la mayor de las vigilancias para que la tortura y otras prácticas extra judiciales no difundan más ampliamente sus efectos corrosivos a través de la sociedad.

La idea en síntesis: ¿un mal necesario?

34 Corrupción

La corrupción es un proceso mediante el cual la virtud o la integridad de alguien o algo se vean progresivamente debilitadas o destruidas. Una cosa es que una persona virtuosa y recta sea llevada por el mal camino, y otra muy distinta que una institución sólida y eficiente se eche a perder. No obstante, aunque la corrupción institucional y la personal son claramente distintas, tienen mucho en común y a menudo van unidas.

Las personas virtuosas son aquellas que están dispuestas a hacer lo que está bien, sea cual sea la definición del bien. Buena parte de este libro es un intento de abordar precisamente esta cuestión. Los puntos de vista difieren en los detalles de cómo deben comportarse estas personas, pero pueden ser de tipo honesto, justo, generoso, valiente, tolerante, indulgente, respetuoso, sensato y trabajador, entre otras cosas. El conjunto preciso de las condiciones que han de cumplirse para que podamos decir que esas personas se han corrompido podría ser bastante complejo, pero debería de haber al menos algún tipo de estímulo que haga que dejen de comportarse de una o más de estas formas de actuar virtuosas. El estímulo podría ser un beneficio económico, podrían ser sobornados, por ejemplo, pero existen muchas otras motivaciones posibles: la promesa de una elevación en la posición social o de poder, por ejemplo, o favores sexuales.

De la corrupción personal a la institucional Otros ejemplos de corrupción personal incluyen casos en los que un testigo da un testimonio falso en un tribunal para evitar que un amigo sea condenado, tal vez con la convicción de que el amigo es inocente; o cuando un agente de policía falsea pruebas para garantizar una condena, quizás con la certeza de que el sospechoso es culpable. Estos casos de corrupción personal muestran cómo a menudo están relacionados con la corrupción institucional. El propósito del sistema judicial, una de las instituciones centrales del Estado, es administrar justicia, y existen varios procesos, como el dar un testimonio veraz y presentar pruebas auténticas, que permiten que el sistema cumpla con su finalidad. Las acciones del falso testigo y del agente de policía minan los procesos esenciales del sistema judicial y de ese modo ayudan a subvertir su propósito principal; por lo tanto, la institución está en cierta medida comprometida y corrompida.

Cronología

1993

Se funda Transparencia Internacional para aumentar la concienciación sobre la corrupción.

1999

Entra en vigor la convención antisoborno de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico).

2006

Barack Obama aborda el problema de la corrupción en una visita a Kenia.

«En un pueblo corrupto la libertad no puede existir durante mucho tiempo.»

Edmund Burke, teórico político irlandés, 1777

Extrapolando a partir de estos casos, se puede decir que toda institución tiene un propósito para la que fue creada, y varios procesos mediante los cuales se da cuenta de este propósito. Dicha institución está corrompida, en cierto modo, por las acciones que menoscaban sus procesos y por tanto le impiden lograr su propósito. Como en el caso de la corrupción personal, la motivación puede ser el beneficio económico, pero otros incentivos, tales como la promesa de una elevación en la posición social o de poder, pueden también estar involucrados.

En busca de la transparencia

Los intentos de lucha contra la corrupción en todo el mundo han sido frenados por la falta de datos fundamentales. La magnitud del problema es difícil de evaluar con exactitud, los tratos corruptos lo son por su naturaleza clandestina, mientras que cualquier tipo de análisis comparativo se ve obstaculizada por el hecho de que tales datos provienen de una amplia variedad de lugares y contextos diferentes. Una de las principales organizaciones no gubernamentales activa en la lucha contra la corrupción, Transparencia Internacional, ha tratado de mejorar la objetividad de los datos adoptando una definición neutra de la corrupción como «el abuso del poder encomendado para beneficio privado». La hipótesis subyacente aquí es que el pueblo u otra entidad le otorga a los funcionarios el poder, a condición de que se utilice en beneficio de la sociedad en su conjunto, por lo que utilizarlo para el beneficio personal constituye una violación ilegal de la confianza. La corrupción, bajo este punto de vista, se interpreta como un mero intercambio ilegal, una donación preferente de un beneficio de un funcionario a un receptor, a cambio de algún tipo de soborno (monetario o de cualquier otro tipo). Hoy en día, Transparencia Internacional publica una serie de estudios e informes, el más conocido es el *Índice de Percepción de la Corrupción*, que mide los niveles de corrupción percibidos en el sector público en 183 países y territorios de todo el mundo.

El dedo acusador

La corrupción puede ser especialmente abundante en los países en desarrollo, pero Occidente debe soportar el hecho de tener una gran parte de la responsabilidad de esta situación tan desagradable. Muchos de los sobornos, y casi todos los sobornos más grandes, son ofrecidos por compañías occidentales y grandes multinacionales tratando de conseguir importantes contratos de arrendamiento, concesiones y convenios. De hecho, no fue hasta el año 1999 cuando se hizo algún tipo de esfuerzo por establecer sanciones contra la corrupción en las transacciones comerciales internacionales, cuando la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) estableció un convenio que obligaba a los países miembros a penalizar el acto de sobornar a funcionarios públicos extranjeros. Podría decirse que esto lo que menos ha hecho ha sido erradicar los sobornos, sino que ha proporcionado trabajo a los abogados de las empresas que buscan formas de eludir las normas.

Toda institución posee normas y reglamentos, más o menos explícitos, y el cumplimiento de estas normas tiene como objetivo hacer que los procesos funcionen eficazmente y con ello conseguir su propósito. Cualquier acto de corrupción debe infringir necesariamente estas reglas y por tanto ser «ilegal» dentro de la propia jurisdicción de la institución. Entrenadores que dan sustancias dopantes a sus atletas pueden romper las reglas establecidas por el órgano rector del deporte correspondiente; su engaño tiene un efecto corruptor sobre ese deporte en particular como institución, así como en el deporte en general y en varias subinstituciones o culturas implícitas en el deporte, como la institución del juego limpio. Si tal acto es considerado ilegal o no en el sentido más amplio de quebrantar las leyes del Estado es otra cuestión.

Un cáncer mundial Resulta de vital importancia comprender qué es la corrupción y por qué sucede, ya que es, sin lugar a dudas, una de las mayores plagas del mundo actual. Los efectos corrosivos de la corrupción financiera en cualquier aspecto de la existencia de un país fue el centro de un discurso del senador Barack Obama, quien pronto se convertiría en el cuadragésimo cuarto presidente de Estados Unidos, durante una visita a Kenia en el año 2006:

La corrupción frena el desarrollo, dilapida los escasos recursos que podrían mejorar la infraestructura, fortalecer el sistema educativo, y fortalecer la sanidad pública... En definitiva, si la gente no puede confiar en que sus gobernantes hagan el trabajo que se les ha encomendado, protegerlos y promover el bienestar común, todo lo demás está perdido.

«La corrupción... deteriora el Estado desde su interior, debilitando el sistema judicial hasta que ya no queda justicia, envenenando las fuerzas policiales hasta que su presencia se convierte en una fuente de inseguridad en lugar de dar confianza.»

Barack Obama, 2006

Aunque ningún país es inmune a la corrupción, su impacto es más patente en los países en desarrollo, donde las instituciones políticas son por lo general más vulnerables y los procedimientos oficiales y los dispositivos de seguridad menos fuertes. En tales circunstancias, resulta relativamente fácil que una cultura de fraude, soborno y extorsión eche raíces. Como los fondos y los recursos públicos son desviados a bolsillos privados, la pobreza se extiende entre la población, generando cinismo sobre los procesos políticos. Donde los líderes políticos son considerados irresponsables y «aprovechados», resulta casi imposible que las instituciones democráticas y el respeto por el cumplimiento de la ley se establezcan definitivamente. Por todos estos motivos la corrupción es una de las principales causas de los problemas más apremiantes del mundo, un gobierno débil, el crecimiento de la pobreza, problemas de salud y de atención sanitaria, educación deficiente, y luchar contra ella es uno de los mayores desafíos de la humanidad.

La idea en síntesis: un cáncer en el corazón del Estado

35 Terrorismo

«El acto terrorista de un hombre es la lucha por la libertad de otro hombre.» Esto podría parecer un tópico, pero existe una gran verdad escondida tras estas palabras. Hoy en día, la palabra «terrorismo» siempre tiene un significado negativo: nadie usa esta palabra para describirse a sí mismo. Un Estado tiende a considerar cualquier tipo de acto de violencia dirigido directamente contra él, excepto el realizado por otro Estado, como terrorismo, mientras que retrata sus propias acciones como legítimos actos de guerra o defensa contra sus enemigos. Estos enemigos, por el contrario, se ven a sí mismos como guerreros, algunas veces incluso como mártires, que luchan por una causa justa.

Cuando el término tiene ese significado, el debate sobre la ética del terrorismo resulta inútil. Un acto terrorista es incorrecto por definición, simplemente por el mero hecho de ser descrito como tal. Esto no quiere decir que se trate de una cuestión puramente semántica y que por tanto no tenga importancia: algunas veces resulta de vital trascendencia ganarle la batalla a las palabras, para conquistar los «corazones y las mentes» de participantes y observadores. Sin embargo, se hace necesario ir más allá del estancamiento semántico si queremos decir algo interesante, desde el punto de vista ético, sobre el concepto de terrorismo.

Violencia e intimidación El Estado llama a un determinado hecho un acto ilícito de terrorismo; los autores del acto lo llaman un acto legítimo de violencia política. La interpretación del Estado implícita aquí concuerda con el influyente punto de vista del sociólogo alemán Max Weber, quien afirmaba que la característica definitoria del Estado era su reivindicado «monopolio del uso legítimo de la fuerza física»: en otras palabras, el derecho exclusivo de dictar leyes dentro de su territorio y usar la violencia, física o mediante amenazas, para obligar al cumplimiento de esas leyes. Los autores de la violencia en contra de un Estado en particular podrían, en efecto, aceptar esta definición; sin embargo, afirman que el Estado al que se oponen ha perdido, por algún motivo, sus derechos y que, por tanto, es un objetivo legítimo de violencia.

Cronología

1890-1910

Los anarquistas revolucionarios centran sus objetivos en los líderes políticos, incluido el presidente francés Marie-François Sadi Carnot (1894) y el presidente de Estados Unidos William McKinley (1901).

1922

La obra de Max Weber *Economía y sociedad*, publicada póstumamente, analiza la relación entre la violencia y el Estado.

2001

El ataque islamista del 11 de septiembre en Estados Unidos supone el punto culminante de un «nuevo» terrorismo.

2003

Estados Unidos y la «coalición de la voluntad» invaden Irak.

De acuerdo con todo esto, en ambos sentidos existe un acuerdo en que el terrorismo implica violencia. Y hay más puntos en común: esta violencia se lleva a cabo con la única intención de crear terror usando la intimidación para conseguir algún objetivo político mayor. En términos generales, las dos partes están de acuerdo en qué se hace (violencia) y por qué se hace (para intimidar). El principal punto de diferencia es la legitimidad del objetivo, y es este el que determina si un determinado acto de violencia es calificado de terrorismo o de violencia política.

Dirigido a los inocentes Los actos calificados comúnmente como actos terroristas pueden adoptar formas muy diferentes. Teniendo en cuenta los dos escenarios siguientes:

1. Organización clandestina A, en lucha por la liberación de un poder colonial, coloca una bomba en la residencia del gobernador; la bomba estalla y acaba con la vida del gobernador y varios funcionarios del gobierno.
2. Organización clandestina B, en lucha también por la liberación, coloca una bomba en un famoso hotel, que mata a una selección aleatoria de visitantes extranjeros, trabajadores locales del hotel y a otra serie de personas.

¿Podríamos describir ambos escenarios como ataques terroristas? Tal vez, pero tienen claramente una naturaleza muy distinta. Dirigido contra los miembros del gobierno, como en el primer escenario, podría tener un cierto valor intimidatorio, pero quizás podría describirse mejor como un intento enfocado a debilitar al gobierno mediante la eliminación de personal clave. El poder colonial, sin duda, presentaría el ataque como terrorista, pero los autores considerarían a sus víctimas objetivos justificados como representantes oficiales de lo que ellos consideran un régimen ilegítimo, y probablemente describirían el suceso como un asesinato en vez de como un acto de terrorismo.

En el segundo escenario la situación es muy diferente. Fundamentalmente, las víctimas son seleccionadas o escogidas solo en el sentido más vago: un punto de vista imparcial sería que son inocentes o civiles, sin responsabilidad (directa o indirecta) en las causas que mueven a los terroristas. Y el objetivo del ataque es muy confuso. Los objetivos

probablemente incluyen la demostración del poder de la organización para hacer daño y la incapacidad del gobierno de prevenirlos; deteriorar la economía del país al disuadir a turistas, inversores extranjeros, etc.; intimidar y desestabilizar, de una forma completamente descontrolada al régimen en el poder. Nadie, excepto probablemente los propios autores, describiría la operación como otra cosa que no fuera un acto de terrorismo.

¿Se puede justificar el terrorismo en alguna circunstancia? Desde un punto de vista ético, supone una gran diferencia en el trato si los dos escenarios descritos con anterioridad son considerados ataques terroristas, o solo el segundo. Los autores de tales ataques suelen afirmar que sus víctimas son de alguna manera cómplices en las causas que justifican sus acciones. Tal afirmación puede ser muy loable en el primer escenario, la bomba en la residencia del gobernador, pero no tanto en el segundo, el ataque al hotel. Tras los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos, el líder de al-Qaeda Osama bin Laden dijo que todos los estadounidenses eran responsables de las atrocidades cometidas contra los musulmanes, con el argumento de que todos ellos eran responsables de la elección del gobierno, del pago de los impuestos, etc. La idea de que el pagar dinero (a menudo de mala gana) al servicio de renta pública es motivo suficiente para ser incinerado con combustible de avión es grotesca en sí misma, por no hablar de todas las personas (incluidos los bebés) que no votan ni pagan impuestos.

Por lo tanto, la complicidad parece una posible justificación para aquellos ataques dirigidos contra quienes son realmente cómplices, aunque existen dudas de si esos ataques podrían ser definidos como terroristas. Pero es necesario un punto de vista muy exagerado de la responsabilidad colectiva por su complicidad para justificar el tipo de ataques indiscriminados que por lo general resulta en la muerte y la mutilación de los que normalmente se consideran civiles inocentes. ¿Existe alguna justificación mejor?

Un ético consecuencialista, alguien que juzga lo correcto o lo incorrecto de las acciones basándose únicamente en sus consecuencias, consideraría justificado un ataque terrorista sobre civiles si da lugar a un beneficio lo suficientemente grande, teniéndolo todo en cuenta. Este es un requisito importante, ya que de entre todos los puntos a considerar se debe tener en cuenta si se podría conseguir ese beneficio de una forma moralmente menos repugnante (por ejemplo, centrándose en aquellos que son verdaderos cómplices). Muchas personas dirían que siempre debe existir una manera mejor que acabar con vidas inocentes, y que sopesar los pros y los contras, como lo hacen los consecuencialistas, no es la forma correcta de llegar a un consenso en tales casos. Por lo tanto el tema del terrorismo se resuelve, una vez más, en el conflicto insuperable de la ética entre fines y medios.

Sacrificio en el altar del extremismo

Los terroristas suelen verse impulsados por puntos de vista extremos, quizás porque solo tales personas pueden creer que merece la pena «sacrificar» vidas inocentes para conseguir un objetivo mayor. A comienzos del siglo XX, una doctrina extremista conocida como «anarquismo revolucionario» sembró un sangriento caos por Europa y Norteamérica. Sus seguidores sostenían que el impacto que el Estado ejercía sobre los ciudadanos era tan grande que justificaba una separación forzosa por cualquier medio, incluyendo la violencia. La idea subyacente era que una nueva vida nacía de la aniquilación, o, como el anarquista ruso Mijaíl Bakunin portentosamente declaró, «la necesidad de destrucción es también una necesidad creativa». El resultado fue una oleada de ataques terroristas a los más altos líderes y políticos, incluyendo reyes, presidentes y primeros ministros, cuyos asesinatos pretendían resaltar la vulnerabilidad del Estado y así incitar a las masas a la revolución. A comienzos del siglo XXI, los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos constituyeron las peores manifestaciones de un nuevo tipo de terrorismo marcado por el fanatismo religioso. Responsables únicamente ante Dios, estos «nuevos» terroristas, sobre todo el grupo islamista al-Qaeda, estaban ansiosos por sacrificar sus propias vidas con el fin de maximizar las muertes de sus enemigos, incluyendo a los civiles. Como tal fueron (y siguen siendo) incomprensibles para sus enemigos, representando una amenaza que todavía no ha sido plenamente comprendida, y mucho menos debidamente contrarrestada.

La idea en síntesis: el poder de la intimidación

36 La censura

La libertad de palabra y expresión es tan valorada en el mundo occidental que a veces se supone sin pensar que la censura es indudablemente mala. Semejante punto de vista es muy ingenuo, y en la realidad siempre se han producido controles importantes sobre la libertad de palabra. En todas las épocas, en mayor o menor grado, los líderes de la sociedad han asumido el derecho a controlar el comportamiento de sus súbditos o sus conciudadanos mediante la regulación del flujo de información y el bloqueo de la expresión de las opiniones que consideran peligrosas.

La defensa liberal de la libertad de expresión tiene su origen en la Ilustración del siglo XVIII y queda notablemente asegurado por la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos (1791), que incluye la siguiente declaración: «El Congreso no promulgará ley alguna... que menoscabe la libertad de expresión o la libertad de prensa». Sin embargo, en la práctica, incluso en los regímenes más liberales, existen leyes que castigan a aquellos que abusan de esta libertad al expresar opiniones o revelar información de un modo que el Estado considera inaceptable: las leyes que protegen los secretos oficiales o que tipifican como delitos la calumnia, la obscenidad, la blasfemia y diversas formas de incitación al delito son formas de censura. Por tanto, el gran problema ético no es si debe existir la censura. Muy pocos defienden que la libertad de expresión sin ninguna clase de control sea algo viable o ni siquiera conveniente. El problema es decidir dónde y cómo establecer los límites.

Cuando el Estado sabe lo que es mejor La actitud más extendida antes de la Ilustración, casi universal hasta entonces y bastante común hoy en día todavía, era básicamente autoritaria, o en el mejor de los casos, paternalista. Las sociedades estaban habitualmente estructuradas según una jerarquía rígida en la que una élite gobernante ejercía unos amplios poderes de censura sobre los gobernados, y se arrogaba la capacidad de decidir qué clase de expresión era permisible en muchos aspectos de la vida. Los regímenes autoritarios solían controlar el flujo de información en interés propio y suprimían las opiniones que consideraban un peligro para su supervivencia.

Cronología

1644

John Milton ataca en su *Aeropagitica* la necesidad de autorización para publicar libros.

1791

La Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos garantiza la libertad de expresión y de prensa.

1859

John Stuart Mill afirma en *Sobre la libertad* que la única justificación para limitar la libertad de expresión es evitar el daño a otros

1891

Se publica *El alma del hombre bajo el socialismo*, de Oscar Wilde.

Las guerras del porno

Si la pornografía es un campo de batalla clave en el debate sobre la censura, se trata de un terreno muy cubierto por la niebla de la guerra. El debate ha presenciado históricamente a los moralmente conservadores a un lado, quienes están convencidos de que los productos con contenidos sexuales explícitos son un daño para la sociedad porque amenazan los valores tradicionales (incluidos los familiares y los religiosos), y los liberales por otro, quienes insisten en que a la postre se trata de una decisión personal y que a los adultos que así lo deseen se les debería permitir producir y consumir ese tipo de contenidos, siempre que al hacerlo no perjudiquen a otros. Por desgracia, las pruebas sobre posibles daños (¿la producción de pornografía implica la coerción o la explotación de los actores?, ¿el consumo de pornografía aumenta la violencia sexual?) todavía no ha sido concluyente. El debate ha cobrado nuevas fuerzas debido a las feministas, quienes argumentan que la pornografía (al menos, la pornografía violenta y/o degradante) que refuerza el sometimiento de las mujeres, por ejemplo, al tratar a las mujeres como objetos sexuales y que de ese modo convierte en algo «oficial» la superioridad masculina e infringe el derecho de la mujer al mismo estatus social. Según este punto de vista, la pornografía es una cuestión de derechos humanos, algo que los liberales no pueden pasar por alto con facilidad.

Sin embargo, el uso autoritario de la censura puede tener un lado más benigno. Una clase o élite gobernante puede decidir qué formas de expresión son permisibles con unas razones paternalistas. A efectos prácticos, el Estado decide que sabe lo que es mejor, pero no lo que es mejor para el propio Estado (o solo para el propio Estado), sino lo que es mejor para sus miembros. ¿Cómo lo sabe el Estado? La respuesta suele ser una combinación de influencias culturales y religiosas. El objetivo del Estado, que suele tener un carácter conservador, es proteger una serie de valores, que a menudo incluyen esos valores «familiares» tan poco claros, y que probablemente se basan en las enseñanzas religiosas que se han transmitido de generación en generación. Quienes se encuentran en

el poder tienen muy claro lo que es moralmente correcto e incorrecto, o eso creen, y deciden según eso qué es aceptable para promover el bienestar moral de la gente corriente. En la práctica, el Estado se atribuye el deber de formar el carácter moral de sus miembros, y para lograrlo, asume el derecho a limitar la libertad de expresión o de acceso a ciertas cosas que probablemente «depravarían y corromperían» ese carácter moral.

El arte y el censor

Uno de los aspectos más complicados de la censura es establecer un límite fiable entre la ética y la estética. «No existe nada semejante a un libro moral o inmoral. Los libros están bien escritos o mal escritos. Eso es todo.» Existe la eterna preocupación de que la mano implacable del censor provoque la aparición de un arte sin valor alguno. Picasso insistía en que el verdadero arte no podía florecer en el entorno estéril creado por el censor: «El arte nunca es casto. Habría que prohibírselo a los ignorantes ingenuos, no poner jamás en contacto con él a quienes no estén suficientemente preparados. Sí, el arte es peligroso. O si es casto, no es arte». George Bernard Shaw declaró lo mismo respecto al arte literario, y que la censura llega a su conclusión lógica definitiva «cuando nadie puede leer otros libros que no sean los libros que nadie lee». John Milton, en su *Areopagitica* de 1644, quizás el ejemplo más famoso de ataque literario contra la censura, argumenta que la buena cualidad de los buenos libros solo es visible por completo a un lector que pueda compararlos con los libros malos. Insiste en que la verdad siempre se ha impuesto sobre la falsedad «en un encuentro libre y abierto». Si se elimina el mal, es imposible «alabar una virtud fugitiva y reclusa».

Perjuicio, ofensa y repudio de la sociedad Uno de los valores básicos de la autonomía personal, la idea de que la gente debería tener el control de su propio destino, debería ser libre para tomar sus propias decisiones sin interferencia por parte de los demás. De acuerdo con eso, todos los liberales suelen estar en contra de cualquier clase de paternalismo, sin importar lo bien intencionada que sea. Según la cita clásica del filósofo victoriano John Stuart Mill, la libertad de expresión solo debería restringirse si de no hacerlo se causara perjuicio a otros (véase el [capítulo 10](#)). Básicamente, la gente debería tener la libertad de hacer, de pensar, de decir y, en general, expresarse como quisieran, siempre que al hacerlo sea coherente con que los demás hagan lo mismo. Es correcto avisarlos y educarlos respecto a cualquier perjuicio que puedan sufrir al comportarse como han elegido hacer, pero comportarse de esa manera no es en definitiva razón suficiente para restringirle su libertad.

«Siempre que se queman libros, se acaban quemando personas.»

Heinrich Heine, poeta alemán, 1821

Por supuesto, el problema está en los detalles. Algunas personas son mucho más

susceptibles que otras a sufrir perjuicios, y con el aumento de las relaciones por internet y de las comunicaciones sociales, ha aparecido una enorme gama de nuevos modos de perjudicar a las personas y a sus intereses. Evidentemente, sugerir que una figura pública conocida es un pedófilo perjudicará su reputación. Pero ¿qué hay del futbolista que se desploma en el campo de juego y se convierte en el centro de una infinidad de chistes de mal gusto en Twitter o en cualquier otro medio social? ¿Sufre el perjuicio suficiente, o lo sufre la sociedad en general, como para iniciar alguna clase de acción legal? El problema es trazar un límite entre el perjuicio (verdadero) y la (simple) ofensa. Pero, además, la ofensa es un asunto muy subjetivo, y en algunos casos, el miedo a la desaprobación general es una disuasión mucho más efectiva que la dura mano de la ley.

El propio Mill era consciente de la importancia que tiene la censura social a la hora de coartar la libertad de expresión. De hecho, le preocupó que ese tipo de presión pudiera ejercer a veces un control asfixiante y dañino, lo que promovería una cultura de represión intelectual, en la que se desalentaría cuestionar y criticar las diversas opiniones recibidas y «los intelectos más activos e inquisitivos» temerían entrar en una «especulación libre y atrevida de los temas más elevados». Para él, la conclusión sería que el desarrollo mental se vería contraído, la razón acobardada y la verdad tendría unas raíces muy débiles: «la verdadera opinión resiste... pero como un prejuicio, como una creencia independiente y resistente ante cualquier argumento. No es el modo en el que un ser racional debería concebir la verdad. Esto no es saber la verdad. La verdad, así concebida, no es más que otra superstición, que se aferra de un modo accidental a las palabras que enuncian una verdad».

La idea en síntesis: la moralidad del bozal

37 Drogas

Nadie pone en duda el alcance del sufrimiento humano provocado por el uso y abuso de las drogas ilegales. Los adictos suelen tener vidas cortas y miserables, y roban y se prostituyen para mantener su hábito. Contagian y propagan enfermedades al compartir jeringuillas infectadas, lo que destroza las vidas de sus familias y de sus hijos. Muchos otros están atrapados en el tráfico ilegal de drogas, una industria mundial en la que los países productores en vías de desarrollo son empobrecidos por mafiosos multimillonarios y los competidores en el negocio son asesinados sistemáticamente.

Lo que no está tan claro es precisamente a qué culpar de esta letanía de miserias. Por ello se puede afirmar que muchos de los problemas relacionados con el consumo de drogas que están destrozando millones de vidas no son debidos tanto al consumo de drogas como a los intentos de los gobiernos por prohibir su consumo. El tema de la legalización define una buena parte del debate sobre el consumo de drogas, y en su mayor parte, este debate se lleva a cabo en el seno de los partidos políticos, no en el espíritu de la investigación seria. Intensamente politizado, las preguntas centrales suelen ser tratadas de manera inconsistente, poco honesta e incluso con hipocresía.

Sin embargo, la respuesta tiene importancia. Cada año se gastan decenas de miles de millones en un intento por erradicar la producción y distribución de drogas como el cannabis, la cocaína y la heroína. Cientos de miles de personas están encerradas en las cárceles bajo el supuesto de que el consumo de drogas es algo malo. ¿Podríamos disipar esa niebla de la desinformación y afirmar que esa hipótesis es correcta?

¿Todas las drogas son iguales? La causa principal para prohibir el uso de las drogas se basa en diversos tipos de daños que se cree que causan: a los consumidores, a aquellos que los rodean y a la sociedad en general. La prohibición está a menudo asociada con una perspectiva conservadora, pero incluso los liberales aceptan que los gobiernos deberían tratar de evitar que la gente se comporte de formas que causen (cierto tipo de) perjuicio a los demás (véase el [capítulo 10](#)). Pocos propondrían que a las personas bajo la influencia de las drogas se les debería permitir conducir o manejar maquinaria pesada, por ejemplo, pero más allá de esto apenas existe consenso.

Cronología

1839-1842, 1856-1860

China y Gran Bretaña libran dos guerras del Opio.

1961

Se firma en Nueva York el Convenio Único sobre Estupefacientes.

1988

Se firma en Viena la Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes.

1998

Mark McGwire bate el récord de *home runs* en una temporada.

1999-2005

Lance Armstrong gana siete Tours de Francia consecutivos.

Perspectiva a largo plazo

La intensidad de la corriente de preocupación por el consumo ilegal de drogas es relativamente reciente. A mediados del siglo XIX, Gran Bretaña libró dos batallas contra China con el fin de defender su derecho a comerciar con opio. No fue hasta el siglo siguiente cuando se hicieron los primeros esfuerzos para erradicar el tráfico de drogas internacional, unos esfuerzos que culminarían en el Convenio Único sobre Estupefacientes (en el año 1961) y diversas iniciativas promovidas por las Naciones Unidas para prohibir la producción y distribución de drogas. A lo largo de los siglos la mayoría de las sociedades han adoptado una postura más relajada. El alcohol es la droga aceptada hoy en día en Occidente, pero existe una amplia gama de sustancias que se ha descubierto que poseen propiedades que alteran la mente o el estado de ánimo y que han sido menos aceptadas en otras épocas y en otros lugares.

Un problema que constantemente persigue el problema de las drogas es la tendencia, tanto en el debate político como a nivel legal, a tratar a todas las drogas por igual. La realidad es que algunas sustancias son mucho más perjudiciales que otras. Existen multitud de cosas que causan tanto daño como las drogas «blandas», como el cannabis, y que sin embargo no están sujetas a sanciones criminales. Según algunos expertos, el alcohol es más adictivo que el cannabis, y estadísticamente es más probable que te mate, dañe la salud, destruya tus relaciones personales y destruya tu situación financiera. Lo mismo se puede decir del tabaco, pero muy pocas personas sugerirían que los bebedores

y los fumadores deberían ser calificados como criminales por sus hábitos. Por otra parte, las drogas duras, como la heroína y el *crack*, normalmente son mucho más dañinas; son altamente adictivas, a menudo producen una dependencia obsesiva que causa un enorme daño al consumidor y a las personas relacionadas con él. El tipo de inconsistencia que se puede observar en la política de drogas provoca un escepticismo generalizado, sobre todo entre los muchos millones de personas que hacen un uso ocasional de las drogas blandas, que aparentemente no tienen efectos negativos graves.

Un d egado manchado: las drogas en el deporte

En el año 1998, el bateador de beisbol Marc McGwire consiguió setenta *home runs*, nueve más que el sorprendente récord establecido treinta y siete años antes; el año siguiente, el ciclista estadounidense Lance Armstrong ganó la primera de un récord de siete victorias consecutivas en el Tour de Francia. En aquel entonces estas hazañas fueron clasificadas entre las más grandes de cualquier deporte; ahora se ven manchadas por el descubrimiento de que los plusmarquistas habían tomado sustancias dopantes (drogas que incrementan el rendimiento de los deportistas). La esencia del deporte es la competencia leal; el terreno de juego debe estar en igualdad de condiciones y el juego disputado con la actitud correcta. Así pues, el uso de esteroides y otras sustancias prohibidas por el órgano de gobierno de un deporte es una completa subversión de todo lo que representa ese mismo deporte, lo que destruye la confianza del público, que es el alma del deporte. Como dijo el escritor deportivo Tom Verducci de la infame «Era de los Esteroides» del béisbol, «se perdió toda la confianza en el juego limpio cuando los puestos y los partidos los decidía quien tenía el mejor farmacéutico».

«La prohibición ha fracasado; la legalización es la solución menos peligrosa.»

The Economist, 2009

Sin duda hay una causa mucho mayor para la prohibición legal de las drogas duras. No obstante, muchos liberales insisten en que es erróneo cualquier prohibición legal en el uso de las drogas, argumentando que todos tenemos el derecho fundamental de hacer lo que queramos con nuestro cuerpo y que los diversos daños ocasionados por el consumo de drogas no son del tipo que los gobiernos deberían controlar. A los conservadores morales tal permisividad les parece tolerante e irresponsable. Algunas drogas se consideran tan adictivas que efectivamente limitan la capacidad de actuar libremente del consumidor y, por lo tanto, perjudican su autonomía personal. Quizás el liberalismo requiera que la gente tenga suficiente cuerda liberal para colgarse a sí misma. Sin embargo, puesto que para los liberales dar esa autonomía es la capacidad ética *por excelencia*, existe una cierta tensión en su posición si insisten en que la gente debe tener libertad aun a costa de su carácter como agentes morales.

Après cela, la déluge? Al final, el tema de las drogas tiende a dar un giro pragmático. Los legalizadores señalan la ineficacia de las políticas actuales, argumentando que los gobiernos permanecen impasibles como reyes pasmados frente al implacable aumento del consumo de drogas y que su postura está cada vez más desfasada del sentimiento y la práctica popular. Por otro lado, los prohibicionistas suelen presentar una imagen de catastrófico y contagioso abuso como consecuencia de la legalización. Por lo tanto, ¿qué sucedería realmente si las drogas fuesen legalizadas?

La información disponible, tal y como es, no sugiere que se produciría ninguna catástrofe. La consecuencia más importante sería que el abuso de las drogas no sería considerado una actividad criminal, sino un problema de salud. El tráfico de drogas, fuera del alcance de los criminales, podría ser regulado y la calidad de los productos debidamente supervisada; los precios caerían y se podrían recaudar los impuestos correspondientes. Los recursos financieros y de otro tipo, actualmente dedicados a la vigilancia y el encarcelamiento, podrían ser utilizados en la investigación, rehabilitación y educación, lo que llevaría en poco tiempo, tal y como sucedió con el tabaco, a un consumo más moderado. Y tal vez lo más importante de todo, podría prestarse más atención a la marginación social y la falta de oportunidades que impulsan a algunas de las personas más desesperadas a recurrir a las drogas en primer lugar.

Las implicaciones de la despenalización son, hasta cierto punto, objeto de especulación, y mucha gente diría que el análisis realizado por el sector de apoyo a la legalización es peligrosamente ingenuo. En cualquier caso, la discusión debería estar bien informada, y el requisito mínimo para ello es un debate abierto y sincero. Las probabilidades de semejante sinceridad en el actual clima político son desoladoramente bajas.

La idea en síntesis: controlar el tráfico de sufrimiento y de placer

38 La liberación animal

A lo largo del último medio siglo, el tema del bienestar animal ha pasado de estar al margen de los debates públicos a ocupar un lugar central en ellos. En unas cuantas décadas hemos sido testigos de la aparición de un importante movimiento político que ha atraído a millones de seguidores de todo el mundo. Esta explosión de activismo fue provocado inicialmente por el trabajo de un puñado de filósofos académicos, que en la década de 1960 comenzaron a expresar su preocupación por el abuso y explotación de los animales, principalmente en la investigación y la producción alimentaria.

Un suceso fundamental en la lucha por la liberación animal, o por los derechos de los animales, se produjo en 1975 con la publicación del libro *Liberación animal* del filósofo australiano Peter Singer. Tras analizar las terribles condiciones en las que se encuentran normalmente las granjas industriales y los laboratorios de investigación, Singer cuestiona la baja condición moral otorgada a los animales y sostiene que sus intereses deben tenerse en cuenta junto a los de los seres humanos.

Entonces, ¿es razonable que miles de monos y chimpancés, por no hablar de los millones de ratas, ratones, gatos y perros, sean usados en la investigación médica y en las pruebas de productos? ¿Es lícito que, literalmente, cientos de millones de animales como vacas, ovejas, cerdos y gallinas sean sacrificados para proporcionarnos alimentos?

«Cosas» bajo el dominio del hombre El nombre del movimiento moderno destacó el sentimiento de que los animales necesitaban ser liberados, y no (simplemente) un trato humano. Era un eco del movimiento de liberación de la mujer, pero tal vez fue más significativa la implicación de que los animales necesitan liberación de la esclavitud o la servidumbre. Los animales han sido generalmente clasificados como «cosas» ante la ley, lo que quiere decir que son meros objetos que pueden ser poseídos, usados y desechados por «personas legales» (es decir, humanos). Como tales, los animales tienen exactamente el estatus de esclavos humanos, sin ningún derecho propio y protegidos por la ley solo como la propiedad legal de sus dueños.

Cronología

Siglo IV a.C.

Aristóteles sitúa los derechos humanos en la parte superior de su jerarquía de la vida.

Siglos IV Y V d.C.

San Agustín afirma que los animales solo existen para servir a los hombres.

Siglo XVIII

René Descartes cree que los animales son igual que autómatas, que no poseen conciencia.

1785

Según Immanuel Kant, los animales no son seres racionales y por lo tanto no poseen un valor moral intrínseco.

1789

Jeremy Bentham sostiene que el sufrimiento animal es la cuestión clave para determinar el valor moral de los animales.

1975

La obra *La Liberación animal* de Peter Singer inspira el movimiento de liberación animal moderno.

1983

Tom Regan afirma que los animales merecen tener derechos como «sujetos de una vida».

¿Son justos los derechos?

El movimiento de liberación animal se conoce frecuentemente como el movimiento por los derechos de los animales, y el principal punto de desacuerdo, la cuestión de cuánto valor moral (si es que existe alguno) deberíamos atribuir a los animales, con frecuencia se presenta como una cuestión de derechos. Pero ¿es de alguna utilidad introducir la noción de los derechos? La idea de los *derechos* está cargada de bagaje conceptual. Se supone que deben imponer obligaciones a sus portadores, acarrear reivindicaciones que se puedan llevar en contra de otros, o incluir algún tipo de reciprocidad: de hecho, exactamente el tipo de derechos y relación que nunca podría existir real ni literalmente entre seres humanos y animales. Muchas personas sienten de forma instintiva que los animales, o al menos algunos animales, merecen un trato humano, un trato que casi nunca reciben. Es importante conocer cómo se explica y se teoriza este sentimiento común, pero existe el peligro de que se apague y caiga en el olvido si el argumento se halla dividido en una falsa dicotomía entre tener derechos y no tener derechos.

En su mayor parte, hasta hace poco tiempo, abogados, filósofos y teólogos han estado por lo general de acuerdo con el estatus moral de los animales. El punto de vista bíblico que prevalece es que los animales, al carecer de alma, fueron colocados por Dios bajo el dominio del hombre. San Agustín apoya este punto de vista e insiste en que los animales existen únicamente para el beneficio de los seres humanos, mientras que Tomás de Aquino sugiere que la única razón para no tratar a los animales con tanta crueldad es el peligro de que estos hábitos puedan perjudicar nuestro trato con otros seres humanos.

Siempre ha habido voces filosóficas disidentes, pero Aristóteles en el siglo iv antes de Cristo marcó la pauta predominante con su idea de la existencia de una jerarquía de todos los seres vivos en la que la función de las formas inferiores es servir las necesidades de los más altos en la «cadena de la vida» —lo que para Aristóteles significaban humanos, en virtud de su racionalidad—. Immanuel Kant, cuya toda teoría ética está basada en la supremacía de la razón, está de acuerdo con esta idea, ante la creencia de que los animales son seres irracionales y por lo tanto no tienen valores morales. El más hostil de todos es Descartes, que consideraba a los animales como poco más que autómatas, cuyos movimientos no demuestran ningún tipo de sentimiento interior ni inteligencia.

De chimpancés y pollos La principal de las voces disidentes fue la del filósofo utilitarista Jeremy Bentham, que se anticipó casi dos siglos al movimiento de liberación animal. Con gran clarividencia escribió en el año 1789:

Llegará el día en que el resto de los animales de la Creación puedan adquirir esos derechos que nunca se les debería haber robado a manos de la tiranía... Un caballo adulto o un perro son sin ninguna duda un animal mucho más racional, además de más comunicador, que un bebé de un día, una semana, o incluso un mes de vida. Pero supongamos que fuera de otra manera, ¿qué ocurriría? La pregunta no es ¿pueden pensar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?

Al examinar el estatus moral de los animales, los filósofos modernos que toman el relevo de Bentham han ido más allá del sufrimiento en su concepción más limitada. Proponen que hay que tener en cuenta no solo el dolor y el placer experimentados por los animales, sino también atributos tales como su inteligencia y autonomía.

«La verdadera prueba moral de la humanidad, su prueba fundamental... consiste en su actitud hacia aquellos que están a su merced: los animales.»

Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, 1984

Para un utilitarista como Singer, el bienestar general, al que contribuyen la experiencia del placer y el dolor, es la medida para determinar si algo está bien o mal; y propone que tanto los intereses humanos como los no humanos deberían tener la misma consideración en tales valoraciones. Esto no quiere decir que un pollo y un ser humano necesariamente deban ser tratados igual, pero este asunto no debería decidirse de antemano únicamente sobre la base de que los seres humanos son humanos. Para mostrar dicha preferencia,

ante la ausencia de alguna diferencia moralmente relevante entre los casos, tenemos un ejemplo de «especismo» —un punto de vista parecido al racismo y el sexismo, que presentan prejuicios similares por motivos de raza y sexo (véase la página 163). Por tanto, si se demuestra que una gallina encerrada en unas condiciones terribles en una jaula estrecha e incapaz de moverse sufre más que nosotros al vernos privados de su carne, nuestro consumo de esa carne, y los métodos agrícolas utilizados para producirla, son moralmente incorrectos.

Animales como sujetos de una vida

Una gran parte de la base intelectual subyacente al movimiento moderno de liberación animal ha sido establecida por el filósofo utilitarista Peter Singer. Sin embargo, el argumento no obedece a una perspectiva utilitarista. Otra voz influyente en el movimiento es el filósofo estadounidense Tom Regan, quien afirma que los animales, al menos animales por encima de un cierto nivel de complejidad, deberían gozar de los derechos morales básicos debido a que poseen habilidades cognitivas similares a las que justifican otorgar esos derechos a los seres humanos. Esos animales son «sujetos de una vida», en palabras de Regan, e intrínsecamente valiosos. Como tal, sus derechos son violados cuando son tratados instrumentalmente, como un medio para un fin, como una fuente de alimento, por ejemplo, o como sujetos de experimento o pruebas de productos.

Un partidario del uso de los chimpancés en la investigación médica, por ejemplo, podría argumentar, de nuevo sobre bases utilitaristas, que está justificado porque el sufrimiento causado al animal se ve compensado por los beneficios que aporta este tipo de investigaciones en forma de nuevos medicamentos y tecnologías. Pero, si el argumento de Singer es correcto, estos mismos beneficios justificarían el uso de un ser humano con daño cerebral en lugar de un chimpancé sano, siempre que el sufrimiento total causado al ser humano (y a cualquier otro afectado) sea menor que el soportado por el chimpancé.

Este tipo de conclusión resulta sorprendente, tal vez incluso chocante, pero continúa como una cuestión de coherencia lógica, a condición de que estemos de acuerdo en que la perspectiva «especieista» es algo que debemos evitar. Aun así, siguen existiendo enormes dificultades, tanto prácticas como teóricas (véase el [capítulo 39](#)). ¿Cómo demonios vamos a determinar el sufrimiento de un pollo de granja?

La idea en síntesis: derechos animales, injusticias animales

39 La paradoja de la investigación

«Al experimentador cruel no se le debe permitir adoptar ambas posturas. No puede, al mismo tiempo, defender la validez científica de la vivisección basada en las similitudes físicas entre el hombre y otros animales, y luego defender la moralidad de la vivisección argumentando que hombres y animales son diferentes físicamente. Las únicas alternativas lógicas que tiene son admitir que es o predarwiniano o inmoral.»

En 1971, Richard Ryder, uno de los pioneros del movimiento de liberación animal moderno, puso de relieve una desagradable paradoja relacionada con la vivisección —la disección de animales vivos con fines investigativos— y otras formas de experimentación con animales. En pocas palabras, dichas experimentaciones parecen apoyarse en dos razonamientos: su utilidad depende de que los animales utilizados se parezcan a nosotros; su moralidad depende de lo diferentes que sean. Sería posible resolver el asunto, podríamos suponer, estableciendo si los animales (no humanos) son parecidos a nosotros o no. Pero la verdad es que el asunto es mucho más complicado.

¿Los mosquitos también tienen sentimientos? Obviamente, algunos animales se parecen más a los seres humanos que otros. Nos parecemos muy poco a los mosquitos, a los caracoles y otros invertebrados; en términos evolucionistas, son parientes lejanos y tienen poco en común con nosotros en cuanto a su forma de vida y al funcionamiento de su organismo. Los experimentos en o con estos animales nos proporcionan información sobre las plagas en las cosechas, por ejemplo, o sobre la transmisión de enfermedades, pero en líneas generales, no nos permiten inferir nada útil sobre el funcionamiento de nuestro organismo. Básicamente, el modo de vida de estos animales nos afecta, por eso existen potenciales beneficios en entenderlos mejor.

Cronología

1871

El origen del hombre de Charles Darwin afirma que no existe ninguna diferencia básica entre los seres humanos y otros animales.

1964

El trato a los animales está regulado en Estados Unidos por el Animal Welfare Act.

1970

Richard Ryder acuña el término «especismo».

1986

En el Reino Unido, los experimentos que implican vivisección son controlados por el Animals (Scientific Procedures) Act.

El especismo

El término «especismo» fue acuñado por el psicólogo de Oxford Richard Ryder en 1970 para describir una forma de discriminación basada en la pertenencia a una especie, al igual que el racismo y el sexismo son discriminaciones basadas en la raza y el sexo. Ser «especista» no necesariamente significa tratar a otras especies de manera diferente, como no lo es negar a los hombres el acceso al chequeo de cáncer de mama. Ryder más bien se refería a casos en los que los principales intereses de los animales no humanos quedan invalidados por los intereses humanos únicamente porque los últimos son precisamente humanos. Para evitar prejuicios, debe existir alguna razón moralmente relevante que merezca tal distinción. Puede ser aceptable matar a un mosquito porque este contribuye a propagar el paludismo, o incluso porque produce picaduras molestas, pero no simplemente porque es un mosquito.

Estos animales son claramente muy diferentes a nosotros. Podíamos preguntarnos, sin embargo, si el hecho de que sean distintos hace que experimentar con ellos sea moralmente aceptable. La diferencia no debería traer consigo ningún peso moral. Los seres humanos son diferentes en toda forma posible, pero eso no justifica que un individuo o un grupo puedan explotar a otros individuos o grupos. Aunque sea más fuerte, más inteligente, más blanco o más rico que usted, no tengo derecho a encerrarle en una jaula y llevar a cabo experimentos con usted.

Los defensores de los derechos de los animales normalmente insisten en que el asunto fundamental a la hora de determinar la consideración moral hacia un animal yace en el nivel de conciencia, en particular, en su capacidad de experimentar dolor o placer. Es cierto que un mosquito, por ejemplo, es menos complejo en cuanto a su organización física que un ser humano, pero esto no nos dice mucho sobre el estado de conciencia del animal. La verdad es que no tenemos ni la más mínima idea de lo que se siente al ser un mosquito o cualquier otro animal. Tampoco sabemos si los llamados animales «inferiores» sienten con menos intensidad que nosotros. Comparados con las personas, los perros tienen un sentido del olfato mucho más agudo y muchas aves tienen una vista

más poderosa. Es razonable suponer que los animales que poseen un sentido particularmente agudo sufren más si son expuestos a un estímulo intenso y desagradable para ese sentido.

Entender la mente de los animales

Podemos estar de acuerdo en que las consideraciones morales hacia los animales deben estar determinadas por su capacidad de experimentar dolor y placer. ¿Pero cómo podemos medir esta capacidad? Si una persona se golpea el pulgar con un martillo y le oigo soltar un fuerte grito, asumo que su experiencia es la misma que yo viviría en la misma circunstancia: dolor. Este tipo de analogía con nuestras propias experiencias es lo único con lo que contamos a la hora de comprender a los animales. La mayoría de los mamíferos reaccionan ante (lo que consideramos) estímulos dolorosos de una forma muy parecida a la nuestra -alejarse de la fuente de dolor, emitir múltiples gritos y alaridos, etc.- por lo que es plausible suponer que su experiencia subjetiva también es similar. Pisamos una relativa tierra firme al hacer tales inferencias sobre nuestros parientes cercanos, los simios y los monos, pero el método de analogía es definitivamente precario cuando se trata de nuestros parientes lejanos, como los insectos, las babosas o las medusas. La verdad es que no tenemos idea de cómo viven el mundo esos animales.

No existe ninguna diferencia fundamental Por otro lado, existen animales con ciertas características muy similares a las de los seres humanos. Como Ryder insinúa en la cita introductoria, nuestro conocimiento general de las especies animales y sus relaciones ha sido modificado radicalmente con la teoría de la evolución por selección natural de Charles Darwin, que ha sido aceptada por todos los biólogos como la base de su estudio. Según la teoría, las especies animales están más o menos relacionadas dependiendo de lo reciente que sea su ancestro común. Sobre esta premisa, y en orden ascendente de emparentamiento, los humanos son vertebrados (como los peces, los reptiles y las aves); mamíferos (como los perros, los leones y las ovejas); y primates (como los monos y los simios). En general, somos más parecidos a nuestros parientes más cercanos tanto anatómicamente (en la estructura de nuestros cuerpos) y fisiológicamente (en la forma en que funcionan nuestros cuerpos).

Dadas estas similitudes, ciertamente es plausible afirmar que podemos aprender mucho sobre el funcionamiento de los seres humanos estudiando a nuestros parientes más cercanos del reino animal y realizando experimentos con ellos (incluida la vivisección). De hecho, no se puede negar que hemos aprendido mucho de esta forma. Gran parte de la investigación médica, por ejemplo, no habría sido posible sin el uso de monos y simios. Pero son precisamente las similitudes que convierten a estos animales en objetos reveladores de experimentación lo que nos lleva a pensar que su conciencia, incluyendo la sensación de dolor, es similar a la nuestra (véase el cuadro de la página 164). Según

Darwin, «no existe ninguna diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos superiores en cuanto a sus facultades mentales». Y si no existe ninguna diferencia fundamental en cuanto a facultades mentales —y en este punto incluso el «investigador cruel» de Ryder parece estar de acuerdo, al menos de forma implícita— tampoco debería existir ninguna diferencia fundamental en cuanto a las consideraciones morales.

«Algunos se refugiarán en el viejo cliché de que los humanos son distintos a otros animales. ¿Pero desde cuándo las diferencias justifican un prejuicio moral?»

Richard Ryder, pionero en los derechos de los animales, 1970

El animal y el coste humano Parece, entonces, que el argumento del investigador cruel se viene abajo. Algunos animales son muy diferentes a nosotros, pero existen otros muy similares, y estos últimos resultan más útiles para los experimentos dirigidos a estudiar a los seres humanos. Cuanto más cercano es el pariente, aparentemente, más útil y más fiable es la información que se genera al experimentar con él, y siguiendo la lógica del investigador cruel, menos éticos se vuelven este tipo de experimentos.

Esta línea de razonamiento no hace que la experimentación con animales sea errónea, pero pone de relieve el hecho de que debemos sopesar los verdaderos beneficios y costes (incluyendo el sufrimiento de los animales) y no escondernos detrás de argumentos especiosos. Puede resultar que los beneficios, en términos de salud humana o prosperidad, sean suficientes para justificar los costes, pero es importante que nos demos cuenta de que no solo pagan los animales implicados, sino nosotros mismos. Los experimentos con animales pueden permitirnos vivir durante más tiempo y de forma más saludable, pero nuestra humanidad a la larga no depende de la longevidad o la ausencia de enfermedades; el respeto que mostramos hacia otros animales es indicio de nuestra magnanimidad como especie, y esto se ve inevitablemente afectado cuando demostramos, a través de nuestras acciones, que le otorgamos un valor mínimo a sus vidas.

**La idea en síntesis:
aprovecharse de los parientes**

40 Comer animales

Imagina que eres una cerda de crianza. No tendrías una vida muy larga, probablemente te sacrificarían antes de cumplir los cuatro años. Aun así, no haces mucho más que comer, por lo que te da tiempo a ponerte enorme, quizás alcances los 250 kilos. A pesar de tu tamaño, pasas la mayor parte de tus días en una apretada jaula de metal, tan estrecha que no puedes ni voltearte, con un suelo de hormigón bajo las pezuñas. Es posible que te muevan unas cinco veces en toda tu vida a otro apretado compartimento, donde tienes una camada de lechones que quedarán separados por barrotes para siempre y no tardarán en llevárselos para encarcelarlos o para sacrificarlos.

No se trata de una cerda cualquiera, se trata de una cerda de granja. Las condiciones y regulaciones varían de país a país, por supuesto, y algunos sistemas de granjas son peores que otros. Pero estos métodos intensivos de crianza siempre suponen que los cerdos no pueden hacer lo que les place: socializar, revolcarse en el lodo, hurgar el suelo en busca de alimentos, cuidar a sus crías. Por el contrario, estos inteligentísimos animales viven una vida de miseria y frustración. La situación es bastante parecida para otros animales de crianza intensiva como vacas y pollos.

Algunos de estos métodos no se pueden evitar si se tiene que satisfacer la demanda mundial de carne barata y productos lácteos, que actualmente llega a cientos de millones de toneladas al año. ¿Es justo que varios miles de millones de animales no humanos tengan una vida corta y desdichada para satisfacer las ansias humanas de carne?

Cronología

Siglos I-II d.C.

Plutarco condena la práctica de consumir carne.

1859

El origen de las especies de Charles Darwin presenta la teoría de la evolución por selección natural.

1860

Ralph Waldo Emerson considera el vegetarianismo un aspecto fundamental en la búsqueda de la perfección moral.

El consumo mundial de cerdo se acerca a los cien millones de toneladas.

¿Necesidad o placer? El razonamiento detrás del consumo humano de carne es que los demás animales son inferiores, o menos valiosos, que los humanos; están en la Tierra únicamente para satisfacer las necesidades del hombre (véase la página 159). Esta opinión aún está bastante difundida, aunque desde una perspectiva científica, es mucho más difícil de sostener a la luz de la teoría evolutiva de Darwin, que sugiere que no existe ninguna diferencia fundamental entre los animales humanos y no humanos y que todos forman parte de un único *continuum* de vida.

Es natural

En ocasiones se sugiere que la depredación es natural y, por lo tanto, que «es natural» que los humanos coman carne. Es cierto que muchos animales, como los tigres y los cocodrilos, son carnívoros por naturaleza, cazan otros animales para alimentarse, pero lo que es natural para un tigre no es natural para un humano, y está generalmente aceptado que los humanos primitivos eran principalmente consumidores de plantas. En cualquier caso, el hecho de que algo sea «natural» no necesariamente significa que sea bueno o que sea algo que debamos emular. Los leones machos siguen sus instintos matando a las crías de sus rivales, pero en la sociedad humana un comportamiento así por lo general no sería visto con buenos ojos.

Tampoco es cierto que los humanos necesiten carne en su dieta para poder desarrollarse; como prueba están los muchos millones de vegetarianos que hay por todo el mundo. De hecho, desde un punto de vista ecológico, existen sólidos argumentos para afirmar que los humanos «no» deberían comer carne. La idea de que los métodos intensivos de crianza son una respuesta necesaria al problema de tener que alimentar a una población mundial cada vez más numerosa está muy lejos de ser cierta. El proceso de transformar las cosechas para alimentar animales de granja en carne hacen que se pierda en gran parte su valor energético. Si comiéramos verduras directamente, en vez de pasar por los canales alimentarios de los animales productores de carne, tendríamos más oportunidades de alimentar las cada vez más numerosas bocas humanas.

Por lo tanto, es difícil justificar el consumo de carne producida con los actuales métodos de crianza intensiva, es decir, si aceptamos que los cerdos son animales inteligentes que merecen al menos un mínimo trato humanitario.

El único argumento sólido para construir una defensa, quizás, es la innegable verdad de que muchos humanos disfrutan consumiendo carne. Entonces el problema es si el placer

de probar carne resulta suficiente para justificar la cantidad de sufrimiento causado a los verdaderos dueños de esa carne. Muchos sienten que la respuesta debe ser un «no», y los más concienzudos cambian sus hábitos en consonancia con la respuesta.

Humanos en el menú

Actualmente existe un fuerte tabú contra el canibalismo, pero no siempre ha sido así. A lo largo de la historia de la humanidad, la práctica de comer carne humana ha estado muy extendida, con frecuencia como ritual e incluso con fines alimentarios. La imagen de cadáveres humanos colgados en una carnicería nos causa mucha repugnancia, lo que es comprensible, pero el problema en este caso es, al menos en parte, la demostrable falta de respeto (un aspecto que deberíamos considerar cuando vemos animales no humanos colgados en los ganchos del carnicero). Muchas personas desean acercarse a la naturaleza, vivir como miembros esenciales de una ecología más extensa. ¿Qué podría ser más natural que reciclar nuestros cuerpos introduciéndonos en la cadena alimentaria? No resulta tan obvio lo «negativo» de esta práctica, siempre y cuando se lleve a cabo con todo el debido respeto, y con el consentimiento del donante y del comensal, por supuesto.

¿Deben los cerdos dar las gracias al bacón? ¿Pero qué pasa con los animales de granja (hay que admitir que una pequeña minoría) que viven en condiciones relativamente humanas? Es razonable pensar que estos animales, que tienen la libertad de moverse y hacer lo que les place, por lo general llevan una vida agradable. Siempre y cuando su matanza sea tanto imprevista como indolora, ¿hay algún problema en que comamos su carne? De hecho, estos animales no existirían si no fuera por el valor de su carne —son criados específicamente para producirla—, ¿así que no es bueno para los propios animales que nuestro gusto por la carne les otorgue la oportunidad de vivir una vida feliz (aunque breve)?

La mayoría de las personas piensa que una vida corta y feliz es mejor que no haber nacido. Muchos de nosotros, por supuesto, terminamos viviendo esa vida, normalmente sin saberlo de antemano. Esta parece ser la situación de los animales de granja. No obstante, existe una diferencia si el final de la vida llega deliberadamente.

Podemos alegrarnos si alguien que ha sido asesinado a temprana edad tuvo una vida feliz; sin embargo, diríamos que aunque vivió bien, su vida terminó mal y demasiado pronto: la forma en que murió no fue correcta, en parte porque se truncó la felicidad previa. De forma similar, los intereses de los animales de granja —en particular, el interés de seguir viviendo una vida feliz— se ven afectados (de forma definitiva) por su matanza. Es posible que el animal no hubiera existido si no fuera por nuestro gusto por la carne, pero el crear algo no nos da derecho a destruirlo. Normalmente elegimos traer niños al mundo, pero no se nos permite cambiar de parecer una vez están aquí.

«Por un pequeño bocado de carne privamos a un alma del Sol y de la luz y del gozo de la porción de vida y tiempo por la que había nacido al mundo.»

Plutarco, ensayista griego, ss. I-II d.C.

Avestruces carnívoras Lo único que se puede afirmar con certeza es que es «mejor» consumir carne producida con humanidad que los productos de ganadería intensiva. La explicación, aunque no la justificación, para nuestra disposición de comer los segundos suele ser una especie de obstinada ignorancia. Podemos tener una ligera idea de las consecuencias de los procesos de producción, pero no tan ligera como quisiéramos, y nos esforzamos para no enterarnos de más. Puede surgir un sentimiento de culpabilidad, no obstante. Como el ensayista estadounidense Ralph Waldo Emerson afirmó: «Aunque se oculte escrupulosamente el matadero a una grácil enorme distancia, la complicidad existe».

La idea en síntesis: los pros y los contras de la carne

41 La inviolabilidad de la vida

La medicina y las ciencias biológicas dieron grandes pasos durante el siglo pasado. Este progreso les ha dado a los médicos la novedosa destreza de controlar los destinos de las personas, y en gran medida, de poseer un importante control sobre los asuntos de la vida y la muerte. Pero el hecho de que las vidas puedan prolongarse y las muertes posponerse no significa necesariamente que la vida ganada sea valiosa o digna de ser vivida.

En la actualidad, las personas suelen vivir mucho más tiempo que en el siglo pasado; las enfermedades que antes significaban una sentencia de muerte ahora son curadas de forma rutinaria; los bebés que no habrían logrado sobrevivir después de la gestación actualmente pueden hacerlo y durante décadas. Pero los bebés muy enfermos inevitablemente representan una carga muy pesada para sus cuidadores; y con respecto a los ancianos y enfermos, vivir durante más tiempo no siempre significa vivir mejor. Nos hemos hecho expertos en prolongar la vida aunque no siempre seamos capaces de otorgarle el valor que merece. ¿Siempre vale la pena vivir la vida? ¿O a veces es mejor acabar con ella?

La inviolabilidad contra la calidad Para algunas religiones, la vida —la vida humana, en todo caso— es sacrosanta. Según las enseñanzas cristianas, la vida es un regalo de Dios; el cuerpo es el templo físico del alma, un espíritu inmaterial que representa el más íntimo aspecto de nuestro ser. Terminar con una vida es «jugar a ser Dios», en el sentido de que al hacerlo, nos estaríamos adjudicando un derecho que únicamente pertenece al ser que nos creó. Por lo tanto, sería un pecado no respetar la «inviolabilidad de la vida», mostrar ingratitud hacia Dios al no apreciar el invalorable regalo que se nos ha otorgado.

Cronología

1973

El Caso Roe contra Wade del Tribunal Supremo estadounidense confirma el derecho a abortar hasta el punto de viabilidad del feto (cuando el embrión es capaz de sobrevivir fuera del útero).

1981

Se obtienen las primeras células madre embrionarias de los embriones de un ratón.

1993

El auxilio al suicidio por parte de un médico se criminaliza en los Países Bajos.

1994

Se legaliza el auxilio al suicidio con la aprobación del The Death with Dignity Act en Oregón, Estados Unidos.

Desde una perspectiva laica, muchos filósofos rechazan la idea de que la vida es intrínsecamente valiosa o buena. Por el contrario, piensan que a veces hay circunstancias en las que sería preferible ponerle fin. Al tomar decisiones de este tipo, la autonomía del individuo suele ser primordial: normalmente se supone que cada persona está en la mejor posición para examinar el valor de su propia vida y, por lo tanto, decidir, en última instancia, si vale la pena seguir viviendo.

Células madre embrionarias

El problema de cuánta consideración moral deberíamos otorgarle a una vida humana en sus primeras etapas surge con el uso de células madre embrionarias en la investigación. Estas células son «totipotenciales», es decir, pueden desarrollarse en muchos tipos de células especializadas del organismo. El principal objetivo es trasplantar estas células en las partes dañadas del cuerpo, como el cerebro o la espina dorsal, donde se desarrollarían y reemplazarían permanentemente las células dañadas. Los embriones de etapas primarias de donde se obtienen estas células se destruyen en el proceso de recolección, no obstante, los detractores objetan desde el punto de vista moral este tipo de investigación al igual que lo hacen con el aborto.

Proelección o provida Las convicciones religiosas con frecuencia exacerban la disputa entre aquellos que apoyan el aborto («proelección») y aquellos que se oponen («provida»). El principal punto de conflicto entre ellos es el estatus moral que se le otorga al embrión. En el momento del nacimiento, se trata (pocos lo discutirían) de una persona bien definida con derechos fundamentales e intereses que merece una consideración moral completa; la mayoría diría que matar a un bebé al final de la gestación estaría mal. ¿Pero en qué momento el embrión alcanza el estatus de persona, en el sentido de poseer derechos e intereses? ¿Y cómo se sopesan estos derechos e intereses con los de la madre?

Desde el punto de vista cristiano, y en particular del católico, un embrión está dotado de alma desde el momento de la concepción, y el hecho de poseer alma lo convierte en una persona que merece consideración moral. Desde esta perspectiva no existe ningún punto en el que los intereses de la madre «triunfen» sobre los del embrión: la interrupción del embarazo nunca es permisible; el aborto es sinónimo de asesinato.

Un biólogo, por el contrario, entiende la gestación humana como un proceso gradual de desarrollo a lo largo del tiempo. No se puede decir que exista ningún momento en el que un embrión pase de ser una colección de células divididas a ser un ser humano. Durante las primeras dos semanas, el embrión es una bola de células sin sistema nervioso central, por lo que no existe ninguna posibilidad de que tenga conciencia de dolor. Hasta este momento no se puede afirmar que exista identidad individual y, de hecho, aún está a tiempo de desarrollarse en dos (o cuatro) embriones distintos. A partir de este momento, el embrión se empieza a desarrollar gradualmente, a medida que el cerebro y la médula espinal, luego las extremidades, se comienzan a distinguir poco a poco. El valor que le otorgamos al embrión también se va incrementando, crece a medida que la vida embrionaria se va pareciendo a una forma humana reconocible. En los países donde el aborto es legal, este entendimiento del desarrollo normalmente se refleja en una legislación más permisiva de interrupción temprana del embarazo. A medida que el embrión se va desarrollando, en otras palabras, sus intereses se van colocando por encima de los de la madre.

¿Morir con dignidad? La idea de que la vida humana es sacrosanta y que debe protegerse cueste lo que cueste no es menos relevante cuando se habla de la eutanasia, cuando se termina con una vida que ya existe. De hecho, la distinción entre la eutanasia y el aborto no debe ser muy grande. A menos que se le otorgue una particular importancia al hecho del nacimiento —un momento que por sí mismo parece moralmente insignificante—, una persona que apoye el aborto durante la última etapa de la gestación cuando el pronóstico de vida es bastante malo no puede, en consonancia, oponerse a matar (en efecto, eutanasia neonatal) a un bebé recién nacido con un pronóstico similar.

La diferencia más relevante, en el caso de la eutanasia, es que existe la posibilidad de que sea voluntaria. Un paciente, normalmente que padece una enfermedad terminal y que tiene un dolor que ya no se puede aplacar con fármacos, puede sentir que ya no vale la pena seguir viviendo y solicita ayuda para tener un final indoloro y (como el paciente lo ve) una muerte digna. La posición liberal más común es que el Estado no tiene derecho a interferir con las opiniones de sus ciudadanos en asuntos en los que no se perjudica a un tercero; en estos casos, la autonomía de un individuo —su derecho a tomar decisiones que afectan el curso de su propia vida— debería ser primordial, y sus deseos deberían ser respetados.

Una objeción común a la eutanasia voluntaria es simplemente que el acabar con una vida de forma activa es incompatible con el papel y el propósito de un médico: curar y cuidar a los pacientes. Es cierto que matar nunca ha sido parte de lo que se supone que un médico debe hacer, pero esto no dice nada sobre lo que un médico «debería» hacer. Ciertamente deberíamos respetar la autonomía del médico al igual que la del paciente, y no debería existir ningún tipo de presión u obligación para llevar a cabo la eutanasia si su conciencia le dicta lo contrario. Pero, nuevamente, esto no dice nada de un médico que no ve ningún conflicto entre sus deberes y una solicitud de eutanasia.

Arenas movedizas

Quizás la objeción más común a la eutanasia voluntaria es que representa el primer paso hacia un terreno de arenas movedizas: si se permite una de estas prácticas aceptables (con polémica), una eutanasia asistida por un médico a petición del paciente, iremos inexorablemente hacia otras prácticas detestables como la eutanasia no voluntaria. No hay nada inevitable en estos terrenos, sin embargo. El punto crucial sobre la eutanasia voluntaria es el consentimiento del paciente. Surgen complicaciones, sin duda alguna, cuando los pacientes pierden la capacidad de expresar su voluntad y es necesario implementar medidas de seguridad para asegurarnos de que no se abuse del sistema. Aspectos como las últimas voluntades sugieren un camino a seguir, pero quizás no podamos idear las medidas de seguridad pertinentes y la práctica deba seguir siendo ilegal, como pasa en la mayoría de los países. Pero se trata simple y llanamente de una consideración moral sin implicaciones claras para otras formas de eutanasia. Se puede elaborar un argumento diferente para la eutanasia no voluntaria, por ejemplo, en el caso de los individuos en un estado vegetal permanente. Aún sí, estas prácticas deberían considerarse por sus propios méritos; no existe ninguna razón convincente para creer que están en el fondo de las arenas movedizas.

Dejando esto de lado, las principales objeciones a la eutanasia voluntaria son de carácter práctico, al preguntarnos si se pueden establecer medidas de seguridad para evitar abusos (*ver cuadro*). Por el hecho de centrarse en aspectos prácticos, podría parecer que los detractores reconocen que la eutanasia está justificada si se realiza con el consentimiento total del paciente, al menos en casos específicos. Si esto es así, la tarea consiste en establecer directrices lo suficientemente rigurosas para poder distinguir los casos lícitos de los ilícitos.

**La idea en síntesis:
valorar la vida, acortar la vida**

42 La muerte

«Timor mortis conturbat me» («El miedo a la muerte me perturba»). El fragmento de la famosa elegía de William Dunbar reproduce una verdad universal: no hay nada en la vida que nos preocupe tanto como su final. Vivimos constantemente bajo la sombra de la muerte, y gran parte de lo que hacemos y pensamos se rige por el hecho de que nuestras vidas son finitas y que se acabarán tarde o temprano.

Una verdad universal, quizás, pero no a todas luces. La palabra «muerte» tiene dos significados muy diferentes. La muerte con la que todos nos encontraremos es un acontecimiento, o, mejor dicho, un proceso que pone un final a la vida. Y, aunque la muerte en este sentido —el proceso de morir— es, por definición, la terminación de la vida, también es parte de ella en gran medida: no cabe duda de que es algo que nos ocurre cuando (todavía) estamos vivos. La «muerte» también puede referirse, sin embargo, al estado o condición en el que nos encontramos después de haber muerto, en el primer sentido, después de que la vida se haya acabado; o —nuevamente, mejor dicho— puede describir un estado en el que no «estamos», porque los seres que una vez fuimos ya no existen.

¿Deberíamos temer a la muerte? ¿Es racional sentir ese miedo? Estas preguntas poseen muchos significados, que dependen de si nos referimos al proceso de morir o al estado de estar muerto. No es irracional temerle al proceso de muerte, el episodio final de nuestras vidas. Podemos morir repentina e indoloramente mientras dormimos, pero, por desgracia, la muerte suele ser un asunto desagradable, doloroso y poco digno. Algunas personas pueden ser más estoicas que otras cuando se ven cara a cara con el prospecto de una muerte desapacible, pero se trata de algo que razonablemente podría inquietar a cualquiera.

¿Pero qué ocurre con el estado de estar muerto? ¿O haber dejado de existir? ¿O haber finalizado nuestra vida en la Tierra? Algunas personas creen que el final de nuestra existencia terrenal es un punto de transición hacia algún tipo de vida después de la muerte, otro tipo de vida que puede ser mejor o peor que la vida en la Tierra y, ciertamente, diferente a la primera. Otros, carentes de creencias religiosas o espirituales, piensan que la muerte es el final de la vida, simple y llanamente, y sienten que nada nos espera en el más allá excepto la aniquilación física. Es difícil que las implicaciones de la opinión que tengamos sobre este asunto vayan mucho más lejos que eso.

Cronología

Siglo V a.C.

Platón sostiene que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo.

Siglos IV-III a.C.

Epicuro mantiene que la muerte no debería darnos miedo.

c. 1500

El poeta escocés William Dunbar escribe *The Lament for the Makaris*.

1932

Primera representación de *La madre*, obra de Bertolt Brecht.

1972

Thomas Nagel discute en *Mortal Questions* si la muerte es perjudicial para nosotros.

Desvanecer la sombra de la muerte

«Tan poco fiable es el juicio del hombre, que es incapaz de determinar la propia muerte.» Eso escribió el autor romano Plinio el Viejo durante el siglo I a.C., y, de cierto modo, el problema persiste. La muerte suele definirse negativamente como la extinción de la vida, y esto implica el cese de los procesos y funciones que mantienen la vida. Entre estos procesos, el paro de la circulación sanguínea, históricamente, ha sido percibido como algo considerablemente relevante. En la actualidad, sin embargo, el consenso de los expertos es que el factor crucial es la muerte cerebral, específicamente, la pérdida irreversible de la función en zonas críticas del tronco encefálico. El drástico progreso en la habilidad de la medicina para mantener o prolongar la «vida» -o más bien, posponer la insuficiencia de muchas funciones que normalmente la mantienen – ha significado que la muerte cerebral con frecuencia ocurra «antes» de que cesen otros procesos vitales. La truculenta consecuencia, en las unidades de cuidados intensivos, es el llamado «cadáver con corazón latiente». Una respuesta ética adecuada en estos casos, al igual que en asuntos relacionados como el momento de la extracción de un órgano para su trasplante, requiere que les permitamos a los conocimientos científicos modernos disipar gran parte del misterio y la superstición que han arropado el proceso de la muerte durante tanto tiempo.

Esperanza y miedo, cielo e infierno Desde luego, creer que la vida terrenal no es la única que existe —que hay alguna especie de vida después de la muerte— puede dar pie

a miedos y esperanzas, dependiendo de las expectativas que se tengan para el momento de morir. Muchas culturas piensan que estamos dotados de un componente espiritual — un alma— que sobrevive a la muerte de nuestro cuerpo físico. Los antiguos egipcios realizaban complejos rituales para preparar al cadáver para la vida después de la muerte. Platón pensaba que el alma existe antes y después del fallecimiento del cuerpo. Y los hindúes, cristianos, judíos y musulmanes de la actualidad poseen creencias intrincadas sobre la sobrevivencia post mórtem.

En cada uno de los casos, existe una conexión explícita entre la calidad de la vida terrenal del individuo y el destino que le espera en el más allá. De este modo, los hindúes, por ejemplo, creen que cada individuo pasa por reiteradas reencarnaciones, cuya duración y forma están determinadas por el *karma*, que es el balance de situación de las buenas y malas acciones de reencarnaciones anteriores. Por otro lado, el cristianismo y el islam poseen intrincadas ideas del cielo y el infierno, donde los individuos son recompensados y castigados por su comportamiento en la Tierra. Para los creyentes de estas religiones, es probable que el prospecto de vida después de la muerte terrenal, con razones tanto para temer como para tener esperanzas, tenga una profunda influencia en sus perspectivas morales durante su tiempo de vida terrenal.

«*Carpe diem, quam minimum credula postero*, (“aprovecha el día, y confía lo menos posible en el siguiente”).»

Horacio, poeta romano, siglo I a.C.

¿La muerte es mala para nosotros? ¿Las personas que no creen en la otra vida deberían temer a la muerte? ¿Tiene sentido albergar miedos sobre una futura situación del mundo en la que simplemente no estaremos? Un famoso argumento para demostrar que ese miedo no viene al caso fue elaborado por el filósofo griego Epicuro. Aunque la muerte se percibe como «el peor de los males», él sostiene que en realidad «no nos incumbe en absoluto, pues mientras vivimos, no ha llegado, y cuando llega, ya no vivimos»; en otras palabras, no nos puede tocar porque hemos dejado de existir y, por lo tanto, no nos puede hacer daño, y es una tontería temer a algo que no nos puede lastimar. De hecho, sostiene, el tiempo después de la muerte no es diferente al tiempo antes del nacimiento; este último nos resulta indiferente y, por tanto, debería ocurrirnos lo mismo con el primero.

El argumento de Epicuro no convence a todo el mundo. El filósofo estadounidense Thomas Nagel y otros alegan que la muerte es mala para nosotros porque va en contra de nuestros intereses. Podríamos admitir que el estado de estar muerto, o no presente, no es malo por sí mismo, no es lo que hace que la muerte sea mala. Es malo porque impide que tengamos las cosas buenas que tendríamos si no nos hubiéramos muerto; estamos peor de lo que estaríamos si existiéramos porque algunos de nuestros principales deseos inevitablemente quedan sin cumplirse, algunos de los proyectos y planes que daban valor

a nuestras vidas quedan inconclusos.

La muerte, por tanto, es perjudicial porque representa un acortamiento de la vida y, en consecuencia, una privación de cosas buenas. Por ello, percibimos el tiempo antes de nuestro nacimiento y el tiempo después de la muerte de forma diferente. El primero, a diferencia del último, no nos aparta de nada, no se nos «aleja» del disfrute de las cosas que, de otro modo, habríamos tenido. Asimismo, por supuesto, la muerte puede hacernos bien, evitando que suframos las cosas malas que habríamos experimentado si estuviéramos vivos.

Vivir la vida Si este es el tipo de daño que la muerte acarrea consigo, la mejor manera de reducirlo es morir más tarde. Es posible que logremos hacerlo, viviendo de forma más saludable, por ejemplo, y arriesgándonos menos, pero estas son cuestiones de prudencia, no de moral. Más allá de estas consideraciones de prudencia, no hay nada que podamos hacer para influir en el momento de nuestra muerte. Hasta el punto de que no tiene ningún sentido preocuparnos por cosas que se escapan de nuestras manos; es posible que Epicuro tuviera razón después de todo. Si la muerte es la privación inevitable de las cosas buenas, el arrepentimiento, y no el miedo, sería una respuesta más adecuada. De hecho, lo mejor sería seguir el consejo del siempre optimista personaje principal de la obra de Bertolt Brecht, *La madre*: «No le temas tanto a la muerte como a una vida inadecuada». Deberíamos vivir la vida al máximo, sacando provecho de las oportunidades que esta nos ofrece y prestando más atención a lo que hacemos y menos a lo que nos queda por hacer.

La idea en síntesis: enfrentarse a la muerte: ¿transición u olvido?

43 La ingeniería genética

Todo lo que somos está condicionado por los genes que heredamos de nuestros padres. La forma en que funcionamos y nos comportamos está determinada, hasta cierto punto, por la información codificada en el ácido desoxirribonucleico (ADN) —«la molécula de la vida»— situada dentro de las células que componen nuestro cuerpo. El conocimiento en progreso de los procesos genéticos fue mejorado con el descubrimiento de técnicas que les permiten a los científicos manipular la información contenida en el ADN. La capacidad de controlar o ejercer influencia sobre aspectos como la inteligencia o la apariencia —quizás incluso clonar individuos enteros— abre la posibilidad de que los seres humanos «jueguen a ser Dios» como nunca antes lo habían podido hacer.

A veces nos dicen que somos producto de nuestros genes: somos como somos porque estamos formados en base a un mapa determinado por nuestro ADN. Este tipo de determinismo genético es ciertamente una exageración. También somos productos del ambiente en el que nos desarrollamos: nuestra personalidad, nuestros talentos y muchos otros aspectos forjados por influencias culturales, por el tipo de educación que nos inculcan, y así sucesivamente. Somos como somos, en realidad, como consecuencia de una intrincada interacción entre innumerables factores biológicos y ambientales. No se ha podido llegar a un consenso, sin embargo, sobre los respectivos papeles de la biología y el ambiente —innatos o adquiridos, como se suele decir— y la interacción entre ellos.

Cronología

1973

Se crea el primer animal modificado genéticamente, un ratón.

1993

Se investigan los fundamentos genéticos de las tendencias sexuales para publicar informes sobre el «gen gay».

2003

Se anuncia la secuenciación completa del genoma humano.

El gen FTO («el gen para la gordura») es relacionado con la obesidad humana.

Genes para la homosexualidad, la gordura y la criminalidad A los editores de los periódicos les gustan las historias sobre los descubrimientos genéticos: el descubrimiento de un «gen gay», que explica la homosexualidad, o un «gen para la gordura» que determina la obesidad. Estos informes normalmente resultan bastante simplistas, ¿pero contienen el germen de la verdad?

Gran parte de los aspectos morales se ven afectados por lo que debemos o no debemos hacer; si yo digo que algo está mal y que no deberías hacerlo, doy a entender que es posible que te abstengas de hacerlo. Pero si eres gay porque tus genes te han hecho así, no tiene mucho sentido decir que está bien o está mal. Tu destino es ser gay desde el momento en que te concibieron, cuando una combinación única de genes provenientes de tus padres te hizo la persona que eres. Si los genes para la homosexualidad te han hecho gay, no existe ningún responsable, tal vez Dios, si él creó los genes en primer lugar.

No es necesario creer en el determinismo absoluto para pensar que los conocimientos sobre nuestra constitución genética requieren un ajuste de nuestras actitudes morales. Por ejemplo, algunos estudios han sugerido que la probabilidad de tener un comportamiento antisocial y criminal se ve incrementada si está presente un gen en particular, o una combinación de genes. Estas afirmaciones siguen siendo muy polémicas, pero en caso de ser confirmadas, las actitudes y suposiciones que tenemos hoy en día tendrían que modificarse.

Si fuera posible identificar potenciales delincuentes, es posible que su propensión a delinquir pudiera reducirse o eliminarse con algún tipo de tratamiento genético, quizás con fármacos. Y lo que es más alarmante, existe el peligro de que las personas que poseen cierto perfil genético fueran etiquetadas como alborotadores antes de que hicieran algo malo. Aunque no sería adecuado culparlos o castigarlos por su (potencial) mal comportamiento, aun así sería necesario encarcelarlos con el fin de proteger a los demás. Y si se determinase que su tendencia a la criminalidad está «instalada» dentro de sus genes, tendríamos que desestimar nuestro optimismo en los programas de reforma y rehabilitación que servirían para modificarlos.

Cosa de ricos

Quizás hay una sola cosa verdaderamente clara en la ingeniería genética: nunca será económica. Las técnicas se perfeccionarán y serán más eficientes, pero seguirán siendo caras. Si los bebés de diseño se convierten en una realidad, serán cosa de ricos. Solo los adinerados podrán evitar los caprichos de la reproducción sexual natural; solo ellos disfrutarán del privilegio de dotar a su progenie de ventajas

que la destacarán de las masas. *Plus ça change*. Estrictamente desde el punto de vista del costo, el negocio de la ingeniería genética seguramente ofenderá a aquellos que tienen un punto de vista igualitario de la justicia social.

Manipular genomas Desde la década de 1970, se han ido desarrollando un grupo de técnicas cada vez más sofisticadas que permiten modificar un organismo manipulando directamente su genoma (es decir, su material genético entero, considerado como un todo). Se pueden eliminar genes, o introducir ADN nuevo, de forma tal que la forma física y las características del organismo se vean alteradas en la forma deseada: una planta puede adquirir resistencia a una plaga en particular, por ejemplo, o un mosquito puede desarrollar un ambiente interno inhóspito para el parásito del paludismo que suele habitar en su interior.

Con el progreso que se ha alcanzado hasta ahora, en poco tiempo será técnicamente posible un cambio extensivo del genoma humano. Tomando el ejemplo más publicitado, es probable que las técnicas que se quieren desarrollar permitan a los padres no solo elegir el sexo de su prospectiva prole, sino que se puedan determinar, o al menos influir, varias características deseadas, como la inteligencia, talentos y aspecto físico. ¿Pero es correcto que los padres pueden ejercer ese derecho?

Diseñar bebés Es posible que pronto dispongamos de terapias genéticas para evitar que los niños hereden de sus padres varias enfermedades altamente debilitantes. Muchos aceptarían que los padres tengan derecho a aprovechar esos recursos, pero se opondrían a la idea de utilizar métodos semejantes para incrementar la probabilidad de que su hijo sea, por ejemplo, más inteligente que el promedio. Ambos atributos —ser más sano y más inteligente— básicamente son buenos para el niño y es probable que mejoren sus perspectivas de vida. Fomentar los intereses de los hijos parece ser el tipo de cosa que los padres deben hacer. Entonces, ¿por qué la intervención genética es aceptable en un caso (evitar enfermedades) e inaceptable en el otro (mejorar la inteligencia)?

Un argumento en contra de tener un niño codificado para cumplir los deseos de sus padres se basa precisamente en la relación desequilibrada que existiría entre ambas partes. Gran parte del valor que tenemos como seres humanos surge de nuestra individualidad, una parte importante de nuestra autoestima en nuestro sentido de autonomía e independencia de los demás; cada persona es única, o debería serlo, independiente en pensamiento y obra. Todo esto se ve socavado por la idea de que somos como somos porque otra persona decidió cómo deberíamos ser: la dignidad humana requiere mucho más que eso.

Al aceptar las combinaciones al azar de la reproducción sexual, los padres suelen querer a sus hijos por el simple hecho de que son suyos; los aman de forma incondicional. ¿Pero

qué pasaría si existiese un «mapa» —¿qué pasaría si solicitasen las especificaciones de su hijo?— y el niño no cumple con todos los requisitos? El «bebé de diseño» cargaría sobre sus hombros un cúmulo de expectativas y, al final, es probable que él sea el que sufra. O causará decepción por no cumplir con las expectativas o —si es que las cumple— será diseñado a medida y, por lo tanto, privado de independencia, un aspecto fundamental para nuestra dignidad como seres humanos.

La idea en síntesis: diseñar bebés

44 La clonación

Con todo el debido respeto a otras ovejas famosas, ninguna ha dejado una huella tan importante como Dolly. En el momento de su nacimiento, el 5 de julio de 1996, Dolly se convirtió en el primer clon, o copia genética, de un mamífero adulto. El anuncio de su nacimiento en febrero del año siguiente desató un apasionado debate sobre las futuras implicaciones de la clonación, incluyendo —la más polémica— el prospecto de que la nueva técnica pueda utilizarse para producir clones humanos.

Dolly fue producida mediante un método conocido como transferencia nuclear de células somáticas, o SCNT (por sus siglas en inglés), implementado por el embriólogo británico Ian Wilmut y su equipo de investigación en el Instituto Roslin cerca de Edimburgo, Escocia. Wilmut obtuvo un óvulo no fecundado de una oveja de la raza Scottish Blackface, le extrajo el núcleo y lo reemplazó con el de una célula somática extraída de una oveja de raza Finnish Dorset de seis años. El embrión resultante fue implantado en el útero de otra oveja, que, unos cinco meses después, parió a Dolly. Como casi todo el ADN de los animales se encuentra en el núcleo de la célula, el insigne cordero era, genéticamente, una copia casi idéntica de la Finnish Dorset que se utilizó para extraer el núcleo. Dolly era, en efecto, la gemela idéntica de una de sus dos madres donantes.

Dolly no fue el primer animal clonado; se produjeron otros en la década anterior a su nacimiento utilizando células madre embrionarias. Pero ella fue el primero que se produjo extrayendo células somáticas de un animal adulto, células que ya se habían diferenciado en los muchos tipos de células distintas que conforman un organismo maduro. Uno de los logros de Dolly fue demostrar que este proceso de diferenciación puede revertirse y, en consecuencia, que se pueden realizar copias genéticas de animales adultos. Aunque el principal interés de Wilmut y su equipo eran los posibles usos de la clonación en la agricultura; eran conscientes de que su metodología podría tener aplicaciones médicas, especialmente en el área de la reproducción humana, y podría, en principio, extenderse a la clonación de seres humanos. Como era de esperar, este último aspecto provocó gran parte del acalorado debate ético.

Cronología

Década de 1980

Se realizan las primeras clonaciones de mamíferos a partir de células

1990

Se explora la idea de reproducir animales extintos en *Parque Jurásico*, de Michael Crichton.

1996

La oveja Dolly se convierte en el primer clon a partir de un mamífero adulto.

2005

Nunca me abandones de Kazuo Ishiguro ofrece un punto de vista distópico sobre el cultivo de órganos.

Hermanos salvadores

Las células y los órganos obtenidos de un clon serían perfectamente compatibles con los del donante y podrían utilizarse para tratar enfermedades del último sin que exista el riesgo de que sean rechazados, que sería la respuesta inmunológica normal del organismo ante la presencia de tejidos extraños. Las células de la médula ósea de un clon deberían, por ejemplo, ser muy eficaces a la hora de tratar a un niño con leucemia. No obstante, en la actualidad, el uso de tales «hermanos salvadores», específicamente producidos para proporcionar células y tejidos relativamente compatibles (aunque no perfectamente), ya es bastante polémico, puesto que parece infringir la prohibición moral básica (kantiana) contra el uso de personas como medio para alcanzar otro fin que no sea el de ellos mismos. El tema es explorado por Kazuo Ishiguro en su novela de 2005 *Nunca me abandones*, en la que se producen niños clonados con la directa intención de abastecer un banco de órganos como piezas de repuesto para los no clonados, o «normales». Se trata de un panorama extremo, sin embargo, porque una posibilidad más realista y menos repugnante es que las técnicas de clonación puedan utilizarse para generar tejidos u órganos sin crear personas enteras o fetos.

Lazos de sangre e inmortalidad La sangre siempre ha sido más espesa que el agua. Todas las sociedades humanas le han dado especial importancia a los vínculos de sangre — los vínculos genéticos— que existen entre parientes y miembros de la familia. La clonación podría ofrecer un medio alternativo para que las parejas in-fértiles u homosexuales puedan tener descendencia genéticamente vinculada a ellas. El procedimiento implicaría extraer una célula somática de uno de los miembros de la pareja y el niño resultante sería una copia casi idéntica del donante. Algunos detractores reclaman que se le otorga demasiada importancia al vínculo genético y que podría existir un impacto social negativo, por ejemplo en las actuales prácticas de adopción. Otros sugieren que el deseo de tener descendientes vinculados genéticamente está profundamente arraigado y que —a menos de que existan argumentos convincentes que

indiquen lo contrario— las personas tienen el derecho de recibir este tipo de ayuda.

Clonación de dinosaurios

¿Con la clonación podríamos revivir animales ya extintos? Esa fue la inspiración para *Parque Jurásico*, la novela de ciencia ficción de Michael Crichton publicada en 1990. El libro, llevado al cine tres años después por Steven Spielberg, presenta un parque de atracciones habitado por dinosaurios clonados a partir de ADN recuperado de la sangre de mosquitos fosilizados. Es muy improbable lograr reproducir animales que se extinguieron hace millones de años, puesto que el ADN -suponiendo que sea posible obtenerlo- estaría degradado por completo. No obstante, existe una intrigante posibilidad de que las técnicas de clonación puedan utilizarse para reproducir animales extintos recientemente o para ayudar a preservar especies seriamente amenazadas.

Un aspecto intrigante de la clonación —al menos en las mentes de los autores de ciencia ficción— es el prospecto que ofrece de duplicar individuos, especialmente a los seres queridos que han muerto. Lo novedoso de esa idea ha desdibujado sus limitaciones obvias. Puede que las células extraídas de un niño fallecido, por ejemplo, puedan utilizarse para producir una réplica genética, pero obviamente el clon sería una persona diferente, con una personalidad diferente. Pensar lo contrario sería exagerar el papel de la genética para determinar la personalidad e ignorar el gran papel que desempeñan los factores culturales. El argumento parece bastante obvio si consideramos «reemplazar» a un querido abuelo de setenta años —un individuo único forjado por las experiencias de toda una vida— por un bebé recién nacido, aunque con el mismo ADN.

Una variante de esta opinión es la idea de que los individuos puedan lograr un tipo de inmortalidad —o, al menos, una prórroga de vida— haciéndose clonar. Esta expectativa es totalmente infundada, al igual que lo sería pensar que sobrevivir a través de un gemelo idéntico sería prolongar la propia vida.

Angustia existencial y «clonismo» Existen dudas sobre si clonar con métodos de transferencia nuclear siempre será lo suficientemente seguro o eficiente para que sea de uso práctico en la reproducción humana. Se requirieron más de doscientos intentos fallidos para producir a Dolly, y los índices de muerte fetal y enfermedades congénitas encontrados durante el procedimiento son sumamente altos. Pero han surgido muchas objeciones con respecto al tema de los principios.

Un tema de preocupación son los problemas psicológicos que un clon podría experimentar al tratar de asumir su propia identidad y sus peculiares relaciones familiares y sociales. Un individuo clonado ciertamente se encontraría en territorios inexplorados. Ninguno de nosotros ha tenido que lidiar con una situación en la que uno de nuestros

padres es una especie de gemelo idéntico con unas décadas de diferencia. La creencia de que somos producto de nuestros genes puede ser infundada, pero está bastante arraigada, y es posible que un clon se vea afectado al saber que posee un doble genético que ya ha vivido parte de su vida: alguien que ha seguido un camino en particular, que ha tenido logros y ha cometido errores, y que ha padecido varias enfermedades, puede que algunas por factores genéticos. Ya es bastante difícil para los jóvenes establecer su propio sentido de identidad —el sentido de tener un lugar único en el mundo— lo que por las presiones adicionales de un clon podrían empeorar el problema.

Es probable que la ansiedad que pueda experimentar un clon por su propia situación e individualidad se refleje en el conjunto de la sociedad, integrada por algunos miembros que tienden a formarse prejuicios hacia subgrupos que son diferentes por algún motivo. En algunas culturas, los gemelos han sido objeto de tabúes, y existe el peligro de que esa desconfianza atávica pueda resurgir en el caso de los clones. Ese tipo de discriminación, o «clonismo», estaría basada en la percepción de que una copia genética es, por algún motivo, inferior a la original —de cierto modo menos valiosa que la persona «de verdad»— y es probable que esas actitudes negativas refuercen las propias angustias del clon sobre su individualidad.

La idea en síntesis: a hombros de las ovejas

45 La guerra

«La guerra es la continuación de la política por otros medios.» Si la famosa afirmación de Karl von Clausewitz es correcta, parece que el conflicto militar seguirá siendo un aspecto permanente de la condición humana. Los humanos son animales políticos, siempre sedientos de poder, territorio y otros recursos que son forzosamente limitados. Por lo tanto, es inevitable que existan disputas sobre qué grupo vive dónde y qué grupo le dice a los demás lo que deben hacer. Con frecuencia estas disputas van más allá de la resolución pacífica y pasan a ser conflictos violentos.

Las opiniones pueden diferir en cuanto a si la guerra está entrelazada en la estructura de la naturaleza humana, con un fuerte apego a la esperanza de que un futuro sin guerra sea posible. Pocos discreparían, sin embargo, en que hay disputas peores que otras y que no toda la violencia es igual de mala. «La guerra es una cosa fea», escribió el filósofo victoriano John Stuart Mill, «pero no es la más fea de todas: el decaído y degradado estado de la moral y el sentimiento patriótico que cree que nada vale una guerra es mucho peor». Mill, aunque claramente era un hombre de paz, creía que ocasionalmente es necesario librar una buena batalla. En ocasiones la causa puede ser tan importante que el recurso de las armas es el menor de los dos males: la guerra puede ser justa.

Las seis condiciones de la guerra justa La idea de la guerra justa posee una larga historia que se extiende hasta san Agustín y los primeros cristianos. Originalmente basada en la obligación moral de buscar justicia y defender al inocente, la doctrina llegó a tiempo para encarnar una distinción fundamental entre el *ius ad bellum* («justicia hacia la guerra», las condiciones para que sea moralmente correcto tomar las armas) y el *ius in bello* («justicia en la guerra», normas de conducta una vez iniciado el conflicto). Estas ideas proporcionan la estructura principal de la teoría de la guerra justa moderna, que persigue determinar las circunstancias que deben existir y las condiciones que hay que cumplir para justificar la guerra. Según esta teoría, se reconocen seis condiciones que han de ser conjuntamente cumplidas antes de considerar oportuno iniciar una guerra: causa justa, recta intención, autoridad legítima, razonable esperanza de éxito, proporcionalidad y último recurso.

Cronología

Siglos V-IV a.C.

Sun Tzu escribe *El arte de la guerra*, el primer tratado sobre la teoría militar del mundo.

Siglo V d.C.

San Agustín desarrolla la doctrina cristiana de la guerra justa.

Siglo XIII

Santo Tomás de Aquino perfecciona los principios de la guerra justa.

1832

Se publica la muy influyente *De la guerra* de Carl von Clausewitz.

1862

La guerra de Secesión estadounidense hace que John Stuart Mill encomie el concepto de la guerra justa.

Librar la guerra justa de Dios

Los orígenes de la teoría de la guerra justa moderna se remontan a san Agustín, en el siglo V d.C, quien escribió en *La ciudad de Dios* que era «la injusticia del adversario la que concede al hombre sabio el deber de hacer la guerra... El mandamiento que prohíbe matar no ha sido incumplido por aquellos que han hecho la guerra en nombre de la autoridad de Dios». Las ideas de san Agustín fueron mejoradas en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino, responsable de la sagrada distinción entre *ius ad bellum* (que define las condiciones con las que es moralmente correcto tomar las armas) e *ius in bello* (que define las normas de conducta a seguir en el curso de la batalla).

La primera y más importante condición es la **causa justa**. En la actualidad, en los países occidentales, el alcance de esta condición se limita generalmente a defenderse ante una agresión. Esto incluye, sin ninguna polémica, la defensa propia ante una violación de los derechos fundamentales de un país, es decir, un ataque a su soberanía política y a la integridad territorial. De forma más polémica, puede extenderse a la asistencia proporcionada a otro país que sufre dicha agresión.

En la antigüedad, la causa justa normalmente tenía un origen religioso, un tipo de justificación que por lo general sería descartado, en el mundo occidental laico, por ser una motivación ideológica. Sin embargo, entre los partidarios del fundamentalismo religioso, renacientes en las últimas décadas, una motivación religiosa debería ser percibida como una justificación fundamental (tal vez la única) para emprender una guerra.

La causa justa no se vale por sí misma. Debe estar acompañada por la **recta intención**. La única motivación detrás de cualquier acción debe ser enderezar el mal creado por el acto original de agresión u otra causa. La llamada causa justa no puede ser la tapadera de una motivación oculta, como el interés nacional o la expansión territorial.

Buscar el punto medio

Una guerra justa pueda librarse de forma injusta, y una injusta, de forma justa: una cosa es, en otras palabras, embarcarse en una guerra por las razones correctas, y otra es comportarse de una forma moralmente adecuada una vez que el conflicto se ha iniciado. Este segundo aspecto (*ius in bello*, según la terminología utilizada) engloba una amplia gama de aspectos, incluyendo el uso de tipos específicos de armas (nucleares, químicas, minas, bombas de racimo, etc.) y el comportamiento de los soldados en cuanto a su relación tanto con el enemigo como con los civiles. Un aspecto crucial es la proporcionalidad: los medios elegidos tienen que ser proporcionales al fin que se desea alcanzar. La mayoría, por ejemplo, no consideraría ningún objetivo no militar lo suficientemente importante como para justificar un ataque nuclear. Un segundo aspecto es la discriminación: se debe realizar todo esfuerzo posible para distinguir a los combatientes de los no combatientes. Por lo general, se considera inmoral, por ejemplo, atacar civiles, aunque sea muy efectivo en términos militares.

El bombardeo aéreo de las ciudades, tanto por los bombarderos del Eje como de los aliados, durante la segunda guerra mundial se suele poner como ejemplo de la ilícita falta de discriminación. La paradoja aquí es que si la causa es bastante convincente – si el mal que hay que impedir es suficientemente grande – se podrían justificar los medios que fueran necesarios. O al menos eso pensaba Winston Churchill cuando dijo: «No existe punto medio en tiempos de guerra».

Otra condición para tomar las armas es la **autoridad legítima**. En la mayor parte de la historia de la humanidad, la guerra fue, como dijo el poeta John Dryden en el siglo XVII, «el oficio de los reyes». Durante el siguiente siglo, no obstante, la Revolución Francesa garantizó que el derecho de declarar una guerra quedaba transferido a cualquier órgano o institución del Estado con poder soberano. El concepto de autoridad legítima suscita preguntas peliagudas sobre el gobierno legítimo y la relación adecuada entre los encargados de tomar decisiones y el pueblo. Por ejemplo, el gobierno nazi de la Alemania de la década de 1930 evidentemente gozaba de poder soberano, pero muchos asegurarían que no solo estaba desprovisto de causa justa, sino de legitimidad fundamental para declarar y emprender la guerra.

«La política es guerra sin derramamiento de sangre, en tanto que la guerra es política con derramamiento de sangre.»

Mao Zedong, líder comunista chino, 1938

Un país debería recurrir a la guerra, incluso una justa, solo cuenta con una **razonable esperanza de éxito**: por lo general no tiene sentido sacrificar vidas y recursos en vano. Algunos, sin embargo, alegarían que es correcto (y, desde luego, no incorrecto) resistir ante un agresor, sin importar lo fútil que sea. Además, se debe cumplir con el sentido de **proporcionalidad**. Debe existir un equilibrio entre el fin deseado y las posibles consecuencias de alcanzarlo: el bien esperado, en términos de enderezar el mal creado que constituye la causa justa, debe ser sopesado con el daño previsto, en términos de víctimas, sufrimiento humano, entre otros.

«Someter al enemigo sin luchar es la suprema excelencia», según el general chino Sun Tzu, el primer gran teórico de la guerra. La acción militar siempre debe ser el **último recurso** y únicamente se justifica si ya se han agotado otras opciones pacíficas y no militares. Como el político británico Tony Benn afirmó una vez, en cierto modo «lo que la guerra representa es un fracaso de la diplomacia».

La idea en síntesis: política por otros medios

46 *Realpolitik*

«La ley del más fuerte» suena como la ética de la jungla o el hostigador de la escuela. Aunque también podría ser el lema del realismo político, o *realpolitik*; podría decirse que es la teoría más influyente y dominante que explica cómo y por qué los estados interactúan entre sí en la forma en que lo hacen. Siguiendo los dictados de la *realpolitik*, la seguridad y el interés propio son las únicas preocupaciones que un Estado debería tener a la hora de determinar sus políticas hacia otros. Los estados garantizan sus intereses ejerciendo su poder, mientras que los conflictos —la dinámica natural de las relaciones internacionales— son el medio por el que se adquiere y se incrementa este poder.

El espíritu que guía a la *realpolitik* es el pragmatismo; esa es la verdad del realismo político. Estaría bien, en un mundo ideal, que las preocupaciones éticas influyeran en el comportamiento de los estados. Pero miremos a nuestro alrededor: en el mundo real los intereses nacionales se colocan por encima de la ética todo el tiempo. Parece que la *realpolitik* ofrece una descripción, no una prescripción, estableciendo cómo son las cosas, no cómo deberían ser. Pero los partidarios del realismo político, al menos los de la vertiente clásica, normalmente creen que la lucha de poder y dominación tiene su origen en la naturaleza humana y, por lo tanto, no tiene sentido desear o sugerir que las cosas deberían funcionar de otro modo.

El débil debe arrodillarse ante el fuerte El término *realpolitik* (en alemán, «realismo político») es relativamente nuevo, se acuñó a mediados del siglo XIX, pero las actitudes y suposiciones que lo respaldan son mucho más antiguas. Por supuesto, el realista político más famoso es el florentino Nicolás Maquiavelo, quien sostiene que la ética convencional debe ser dejada de lado ante los intereses de un gobierno efectivo, pero él recupera una tradición que se remonta a la antigua Grecia.

Cronología

Siglo V a.C.

Tucídides expresa actitudes realistas en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

1532

El príncipe de Nicolás Maquiavelo proporciona una explicación clásica del «poder político» realista.

1938

En Múnich, la complacencia de los británicos y los franceses frente a los nazis simbolizó el fracaso del idealismo.

1939

E. H. Carr ofrece una expresión temprana de las perspectivas realistas modernas en *La crisis de los veinte años (1919-1939)*.

1979

Kenneth Waltz desarrolla el enfoque neorrealista en su *Teoría de la política internacional*.

Es más seguro ser temido que amado

Desde el punto de vista histórico, el realista más famoso es el teórico político florentino Nicolás Maquiavelo, que en *El príncipe* (1532) aconseja fuertemente a los gobernantes que es mejor ser temido que amado y que el uso eficiente del poder depende de su capacidad de ignorar la ética convencional. Al igual que sus sucesores del siglo XX, Maquiavelo propone un poderoso argumento en contra del idealismo de sus contemporáneos: «A veces la imaginación se figura repúblicas y principados que nunca han existido, pero hay una distancia tan grande del modo con que se vive al que deberíamos tener que vivir, que aquel que reputa por real y verdadero lo que sin duda debería ser y no lo es por desgracia corre una ruina segura e inevitable».

En su relato de la guerra del Peloponeso, escrito hace más de 2.400 años, el historiador griego Tucídides redacta un discurso para un grupo de enviados atenienses, quienes intentan, la víspera del conflicto, disuadir a los espartanos de enfrentarse a su agresivo imperialismo. Explicando su decisión de mantener el imperio, los atenienses de Tucídides hablan precisamente en el idioma de la *realpolitik*:

Estamos constreñidos por tres de los motivos más poderosos: el honor, el miedo y el interés propio. No somos los primeros en actuar de esta forma; el débil siempre se ha tenido que arrodillarse ante el fuerte. Sentimos que merecemos el poder que tenemos, al igual que ustedes, espartanos, hasta que pensar en su interés propio los hizo hablar de lo correcto y lo incorrecto. El hablar de justicia nunca ha disuadido a nadie de tomar a la fuerza lo que ha podido.

Del idealismo al realismo La aparición del realismo político en el siglo XX fue, en gran medida, una reacción a los fracasos previos. Entre las dos guerras mundiales, la perspectiva dominante sobre la política mundial era el idealismo, en cierto modo, un enfoque utópico basado en la suposición de que la guerra podía evitarse estableciendo

leyes y organismos internacionales eficaces. La deficiencia de esta perspectiva se puso cruelmente al descubierto con la desaparición de la joya del idealismo, la Sociedad de Naciones, y la descarnada agresión de Hitler y otros líderes fascistas.

Como es comprensible en esas circunstancias, la generación de realistas políticos que surgió durante y después de la segunda guerra mundial compartía un punto de vista bastante pesimista sobre la naturaleza y la conducta de las relaciones internacionales. La principal preocupación de los hombres de Estado, a su parecer, era el interés nacional y empoderar los medios para protegerlo; de ahí que la lucha para adquirir poder fuera el motor de la actividad política. Estos primeros realistas («clásicos») creían que el poder podía incrementarse únicamente a costa de otros estados: siempre existirían ganadores y perdedores en la interacción de los estados, y, por lo tanto, la empresa de satisfacer los intereses nacionales (adquiriendo más poder) era necesariamente un asunto de competición y conflicto. Y como pensaban que la lucha por el poder era un aspecto más o menos inmutable de la naturaleza humana, poseían limitados prospectos de cambio para el futuro. El conflicto y la guerra eran inevitables: la tarea del analista se limitaba a evaluar cómo podían regularse o disminuirse a través de mecanismos como el equilibrio de poder, conservado gracias a la diplomacia y la alianza estratégica.

Los pioneros modernos de la realpolitik

Una obra fundamental del resurgimiento del realismo clásico durante las dos guerras mundiales fue *La crisis de los veinte años* (1939), escrita por el teórico político E. H. Carr. Carr se muestra mordaz con respecto a los pensadores (idealistas) utópicos que permiten que sus sueños de paz y cooperación les impidan ver las duras realidades de la supervivencia y la competición. El pionero en el cambio del realismo clásico al neorrealismo fue el teórico político estadounidense Kenneth Waltz. La idea central de la *Teoría de la política internacional* (1979) de Waltz es que la anarquía es el principio ordenador fundamental de los estados «funcionalmente no diferenciados» que conforman el sistema internacional.

Durante la guerra fría, en un mundo polarizado que vivía bajo la amenaza de una aniquilación nuclear, existía un fuerte atractivo en la cruda claridad de la perspectiva realista del mundo, con su férrea atención en la seguridad. A partir de la década de 1970, sin embargo, la elegante simplicidad comenzó a verse como una simplificación excesiva, y surgió una versión más sofisticada del realismo, el neorrealismo. Aunque seguía gran parte del razonamiento de su precursor clásico, el neorrealismo aportó una nueva interpretación del conflicto en el núcleo del sistema internacional, apreciándolo como una consecuencia, y no como leyes inmutables de la naturaleza humana, sino de la estructura del propio sistema.

Al ser soberanos, los estados que conforman el sistema son formalmente iguales y, por lo tanto, no reconocen que ninguna otra autoridad esté por encima de ellos; en consecuencia, el sistema es «anárquico», en el sentido de que carece de autoridad suprema que haga valer las leyes y los acuerdos entre sus miembros. En este sistema, cada Estado está obligado a funcionar con el principio de la «autoayuda»: en el trato con otras naciones, no pueden contar con la buena voluntad, sino que deben confiar en sus propios recursos para proteger sus intereses.

«Utopía y realidad... dos facetas de la ciencia política. Un pensamiento político y una vida política sólidos solo podrán darse cuando ambos sean tenidos en cuenta.»

E. H. Carr, *La crisis de los veinte años*, 1939

Interdependencia compleja El realismo, en su forma neorrealista o «estructural», sigue siendo una perspectiva altamente influyente en el estudio de las relaciones internacionales, aunque solo sea por la crítica constructiva que ha generado. Pero los puntos fuertes del realismo —en especial su simplicidad— son, desde el punto de vista de los detractores, sus debilidades. En particular, se ha sugerido que la perspectiva mundial centrada en el Estado no hace justicia a lo complejas que son hoy en día las relaciones mundiales. Las fuerzas de la globalización, la economía y otros; la influencia de los actores transnacionales y no estatales (las multinacionales, las organizaciones internacionales, los grupos terroristas, etc.); el declive y fragmentación del poder del Estado; la proliferación de amenazas complejas (terroristas, ambientales); el mermado papel de las fuerzas militares convencionales: todos estos aspectos han conspirado para lograr que la perspectiva realista parezca estar fuera de lugar con las realidades actuales. Igualmente estridentes han sido las críticas a la falta de las bases morales del realismo, especialmente en su insistencia en que el conflicto es la dinámica esencial dentro del sistema internacional. A todo esto, los realistas, sin lugar a dudas, responderían lo mismo que hace medio siglo: miremos el mundo como es, no como desearíamos que fuera.

**La idea en síntesis:
la lucha de poder**

47 Capitalismo

Durante la guerra fría, antes del colapso de los regímenes comunistas de la Unión Soviética y de la Europa del Este que se inició en 1989, quizás el mejor argumento a favor del capitalismo era que no se trataba de socialismo. La inutilidad de los intentos socialistas para hacer realidad una sociedad igualitaria era bastante clara para aquellos que vivían en comunismo. «Bajo el capitalismo, el hombre explota al hombre. Bajo el socialismo, es justo lo contrario», bromeaban con cinismo.

Después de la caída del comunismo, ya no era suficiente ser «menos malo» que las alternativas, y el tono adoptado por los partidarios del capitalismo se hizo más positivo, incluso triunfalista. En 1992, por ejemplo, el comentarista de derechas estadounidense Francis Fukuyama predijo que el colapso del gobierno autoritario marcaría «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad» y previó el surgimiento de una «verdadera cultura mundial... enfocada en el crecimiento económico guiado por la tecnología y las relaciones sociales capitalistas necesarias para producirlo y sostenerlo».

Adam Smith y el libre mercado Los admiradores del capitalismo tienden a presentarlo como una ideología, pero en realidad es básicamente, o al menos eso era al principio, un modo de producción: una manera de organizar la actividad. Las características principales del capitalismo son la propiedad privada, el libre mercado y un conjunto de leyes que permiten transacciones y contratos. Todo lo necesario para producir bienes —los «medios de producción», como capital, tierra, materiales y herramientas— son de individuos (capitalistas), que los utilizan para producir cosas que se puedan vender a cambio de beneficios.

El capitalismo opera en un mercado en el que los bienes son intercambiados de forma libre. Las dinámicas básicas del libre mercado fueron analizadas por primera vez por el economista escocés Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776). La genialidad de Smith fue ver que, en un mercado puro donde la empresa, la competencia y la motivación hacia el beneficio personal tienen rienda suelta, las dinámicas de la oferta y la demanda aseguran que los productores elaboren bienes y ofrezcan servicios que los consumidores desean comprar, a un precio que proporcione una ganancia razonable a la inversión. El sistema se autorregula naturalmente de forma tal que variables como el costo, el precio y el beneficio son determinadas como funciones del sistema como conjunto y no pueden ser manipuladas, sin socavar el sistema, ni por las partes de una transacción ni por un tercero.

Cronología

1776

Los principios de librecambismo son establecidos en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith.

1867-1894

Karl Marx hace su crítica definitiva al capitalismo en *El capital*.

1933

John Maynard Keynes critica el librecambismo en su ensayo *Autosuficiencia nacional*.

1989

Las economías dirigidas (impuestas) por el Estado del bloque soviético se empiezan a colapsar.

2007

Empieza un enorme descenso en la economía mundial.

La línea entre lo público y lo privado

Adam Smith puede haber afirmado que el libre mercado era el medio más eficaz para coordinar la actividad económica, pero reconoce que el Estado tiene un papel más importante que el simple fomento del comercio. Los empresarios privados podrían no tener interés en negociar con cosas de las que no puedan sacar ningún provecho, por eso caería en manos del Estado «el deber de erigir y mantener ciertas obras e instituciones públicas». La pregunta de si las necesidades de la sociedad, como el transporte y la educación, deben ser cubiertas por el Estado o por la iniciativa privada ha sido motivo de un encarnado debate desde entonces.

La repercusión del análisis de Smith es que las decisiones de producción y distribución deberían estar en manos del mercado, no del gobierno. Esta es la justificación teórica de la doctrina liberal clásica del *laissez-faire*: la idea de que los políticos y los economistas son distintos y que los políticos deberían abstenerse de intentar dirigir el curso de los mercados.

Karl Marx y la explotación capitalista La crítica moderna al capitalismo se basa en el

análisis hecho a mediados del siglo XIX por el teórico político alemán Karl Marx. Según Marx, el origen del capitalismo es el conflicto de clases entre la burguesía (la clase capitalista), dueña de los medios de producción, y el proletariado (la clase obrera), cuyo trabajo se utiliza para generar beneficios. El capitalismo, según Marx, es fundamentalmente explotador, porque los beneficios se generan precisamente al otorgarles a los trabajadores una recompensa insuficiente por su esfuerzo. De este modo, la riqueza creada por el capitalismo nunca podría, incluso en principio, compartirse de forma justa entre el trabajador y el empleador. Además, el capitalismo es esencialmente opresivo, porque la acumulación de riqueza en manos de la burguesía conduce a la concentración de poder, no solo económico sino también social y político, en esas mismas manos.

La explotación y la opresión inherentes al capitalismo serán exterminadas, sostiene Marx, únicamente a través de una revolución, en la que la burguesía es derrocada y la propiedad privada abolida. El capitalismo sería reemplazado por el comunismo, un sistema justo de organización social en el que la economía es controlada centralmente por el Estado según el principio «cada cual según su capacidad, cada cual según su necesidad».

No es ni inteligente, ni hermoso ni justo Incluso los detractores del capitalismo no suelen negar su capacidad de producir crecimiento económico. En cien años de supremacía, escribió Marx en 1848, la burguesía había «creado fuerzas de producción más masivas y colosales que todas las generaciones anteriores juntas». La principal queja siempre ha sido que la distribución de riqueza entre los encargados de producirla es desigual e injusta. El colaborador de Marx, Friedrich Engels, presencié la miseria que llegó a los trabajadores a través de la operación del capitalismo industrial, en la que los obreros eran obligados a trabajar más duro a cambio de menos dinero, en condiciones más deplorables. Y en el siglo XX, el economista británico John Maynard Keynes dio el más crítico veredicto sobre la operación del capitalismo en los años siguientes a la primera guerra mundial: «No es ni inteligente, ni hermoso, ni justo, ni virtuoso, ni entrega los artículos requeridos».

La mano invisible Los partidarios del capitalismo sostienen que las desigualdades que este crea se justifican porque el conjunto de la sociedad está mejor bajo el capitalismo de lo que estaría bajo cualquier otro sistema. La naturaleza autorreguladora del libre mercado significa que los individuos que trabajan dentro de él, mientras actúan por interés propio, inconscientemente fomentan el bien colectivo; existe una «mano invisible», en palabras de Adam Smith, responsable de proporcionar un resultado benévolo.

Evocar la autoridad de Smith en este caso es, en cierto modo, engañoso. La mano invisible, según él, propicia que los comerciantes fomenten el interés público estimulándolos a favorecer la industria «nacional» (es decir, a invertir en su propio país), por lo que no tendría ningún efecto benévolo en el mercado internacional o mundial. Es

mucho más difícil afirmar que el capitalismo promueve el interés mundial. El profundo daño económico causado por la insensata codicia de los banqueros internacionales durante los primeros años del siglo XXI no fue sino la prueba más reciente de los problemas que puede traer un capitalismo regulado insuficientemente.

La economía del caballo y el gorrión

Una manera en que se suponía que la mano invisible del capitalismo fomentaba el interés común, al menos en las mentes de campeones neoliberales como Ronald Reagan y Margaret Thatcher, era el llamado efecto «goteo», según el cual una mayor prosperidad en la parte superior de la pirámide se filtraría hasta los niveles inferiores, de manera que todos los miembros de la ciudad acabarían en mejor situación.

Lamentablemente, el patrón regular de la historia parece haberse repetido y los ricos siguen enriqueciéndose, y los pobres empobreciéndose. La teoría fue desestimada magistralmente por el economista J. K. Galbraith como una economía de «caballo y gorrión», basada en la idea de que «si se alimenta al caballo con suficiente avena, una parte de esta desembocará finalmente en comida para los gorriones».

La falta de alternativas viables puede seguir siendo el mejor argumento del capitalismo, pero la variante vehemente, libertaria y de «Estado pequeño» que pide que los gobiernos nunca metan la mano es bastante difícil de sostener. El asunto ahora, la mayoría concuerda, no es si el Estado deba intervenir en los mercados, sino hasta qué punto debe hacerlo y con qué frecuencia.

La idea en síntesis: ¿el triunfo de la codicia?

48 La metáfora del bote salvavidas

La distribución de la riqueza en la faz de la Tierra es extremadamente irregular, y, podría decirse, extremadamente injusta. A principios del siglo XXI, se estimó que un 85 por ciento de los bienes de la Tierra pertenecían tan solo a una décima parte de la población. La mitad más pobre de los habitantes del mundo, en cambio, solo poseía el 1 por ciento de la riqueza mundial. En las partes empobrecidas del mundo, cientos de millones de personas no poseen una vivienda, acceso al agua potable o a los servicios básicos, y más de diez millones de niños menores de cinco años mueren cada año a causa de la desnutrición y de enfermedades prevenibles.

Es decir, grandes riquezas por un lado y pobreza funesta por otro. Los que tienen la suerte de pertenecer al lado bueno no hacen nada, por supuesto, aunque los países ricos otorgan miles de millones de dólares en ayuda internacional cada año. ¿Pero es suficiente? To das las personas con conciencia, viviendo con comodidades y lujos inimaginables para la mayor parte de la población mundial, no pueden dejar de preguntarse ocasionalmente si se quedan cortas con respecto a su deber moral hacia otros seres humanos.

A la deriva en el mar de la moral Bueno, quizás no «todas». En un ensayo publicado en 1974, el ecologista estadounidense Ga-rrett Hardin sostiene que los habitantes del mundo occidental en realidad estamos haciendo demasiado por los más pobres del mundo. Para explicarse, presenta la famosa metáfora del bote salvavidas:

Cincuenta personas estamos sentadas en un bote salvavidas. Para ser generosos, asumamos que hay espacio para diez más, entonces habría capacidad para sesenta. Supongamos que los cincuenta que estamos en el bote vemos a otros cien nadando alrededor, rogando por un puesto y por limosnas. Tenemos varias opciones: podemos sentir la tentación de intentar vivir con el ideal cristiano de «ayudar al prójimo», o con el ideal marxista de «cada cual según su necesidad». Puesto que las necesidades de todos los que están en el agua son las mismas, y puesto que podemos considerarlos «el prójimo», podríamos subirlos a todos en el bote; ciento cincuenta personas en un bote diseñado para sesenta. El bote se inunda, todos nos ahogamos. Justicia total, catástrofe total.

Cronología

1968

Garrett Hardin desarrolla la idea de la tragedia de los comunes.

1974

Se publica el ensayo de Hardin *Living on a lifeboat*.

2008

Se estima que el número de trabajadores en la ayuda humanitaria es superior a 200.000.

2009

Naciones Unidas informa que 17.000 niños mueren de hambre cada día.

Es mejor no subir a nadie al bote, es la forma más segura de sobrevivir, «aunque tengamos que estar en constante guardia contra el pelotón de abordaje».

«En el futuro inmediato, la supervivencia exige que rijamos nuestras acciones de acuerdo a la metáfora del bote salvavidas. La posteridad no quedaría bien servida si no lo hacemos.»

Garrett Hardin, 1974

El panorama de Hardin no es muy bonito: los ricos cómodamente instalados en sus botes usando los remos para partirlas los dedos a los pobres que intentan subir a bordo. Sin embargo, su punto de vista, criticado por los detractores por su falta de compasión, no es obviamente inmoral. Después de todo, Hardin cree que las intervenciones del mundo occidental son perjudiciales para ambas partes, por bien intencionadas que sean. Los países que reciben ayuda extranjera desarrollan la cultura de la dependencia y no «aprenden por las malas» los peligros de una mala planificación. En particular, gracias a la red de seguridad proporcionada por la ayuda de los países occidentales, no sufren de forma inmediata los horrores del crecimiento descontrolado de la población, pero de esta forma, solo se retrasa el fatídico día del juicio final a futuras generaciones. Al mismo tiempo, la inmigración ilimitada significa que las poblaciones occidentales casi estancadas se inundarían rápidamente con una marea incontenible de refugiados económicos.

Sin retractarse por su metáfora del bote salvavidas, Hardin no duda de a quién hay que adjudicarle la culpa: los liberales «rasga camisas» cuyas conciencias febriles los animan a la acción humanitaria mal concebida. El consejo que les da a estos liberales afligidos es «que se bajen y les dejen su sitio a otros», así se eliminarían los sentimientos de culpa que amenazan la estabilidad del bote. No tiene sentido preocuparnos por las razones que nos llevaron hasta aquí, «no podemos enmendar el pasado»; lo que debe inquietarnos es la protección del mundo para futuras generaciones.

La tragedia de los comunes

La metáfora de «amor con puño» del bote salvavidas fue una respuesta directa a lo que Hardin vio como las deficiencias en la metáfora de la cómoda nave espacial llamada Tierra, tan querida por los liberales soñadores. La preciada imagen de los liberales de una enorme y feliz tripulación que trabaja unida fomenta la idea de que los recursos del planeta deben compartirse y que todos debemos tener una parte justa e igualitaria de ellos. Un granjero que posee un terreno cuidará su propiedad y garantizará que no se dañe por el pastoreo excesivo, pero si la tierra se hace pública, no todos tendrán el mismo interés en protegerla. Las tentaciones de ganancias rápidas significan que la abstención voluntaria pronto se disipará, y que rápidamente vendrán la degradación y el declive. Este proceso, inevitable, según Hardin, en «un mundo repleto de seres humanos muy lejos de ser perfectos», es lo que llama «la tragedia de los comunes». De esta manera, en que los recursos del planeta como el aire, el agua y los peces del mar, son considerados comunes, su administración resulta deficiente y la ruina no tarda en llegar.

Los liberales y la nave espacial La solución del «amor con puño» que Hardin presenta a la pobreza mundial es, sin duda alguna, especialmente inaceptable para los liberales, quienes normalmente no se sienten tentados a apalea a nadie en la cabeza con un remo. Uno de los requisitos fundamentales de la justicia social, desde el punto de vista liberal, es que las personas deben ser tratadas de forma imparcial: lo que se nos escapa de las manos, como el género o el color de piel, no debería determinar la forma en que nos tratan. No podemos controlar nuestro lugar de nacimiento, por lo que no se le puede adjudicar ningún peso moral a las fronteras.

Hardin, por supuesto, afirmaría hasta el cansancio que este es exactamente el tipo de justicia social que enviaría el bote al fondo del océano. Pero los liberales no tienen por qué aceptar la interpretación de Hardin. ¿En realidad el bote corre el peligro de hundirse? ¿O es que los ricachones, acostumbrados a los lujos del bote, podrían arrimarse un poquito y recortar sus raciones? Por ejemplo, como sostendrían los liberales, Hardin asume que los altos índices de reproducción son característicos de los países pobres y que persistirían incluso si tuvieran un trato más justo. No acepta la posibilidad de que tales índices sean una «respuesta» a la alta mortalidad infantil, la corta esperanza de vida, la precaria educación, etc.

De hecho, es posible que los liberales rechacen toda la metáfora del bote salvavidas. Prefieren la imagen de la «nave espacial». Estamos todos en la nave espacial llamada

Tierra, nuestro deber es asegurarnos de cuidarla y no malgastar sus valiosísimos recursos. Para lograrlo, es fundamental que toda la tripulación trabaje mano a mano, y no lo hará a menos que tenga la satisfacción de tener su ración justa de los recursos de la nave.

¿Reconoce la ética las fronteras? Los liberales pueden pensar que viven en una nave espacial llamada Tierra. El problema es que gran parte de ellos, la mayoría del tiempo, no se comporta como si lo hiciera. En la práctica, los requisitos de la justicia social parecen detenerse en las fronteras, o, al menos, se diluyen bastante cuando las atraviesan. Ningún país desarrollado hace ni una «pizca» de lo que se necesitaría para erradicar las flagrantes desigualdades que existen en el mundo hoy en día. Los seguidores de Garrett Hardin no son los únicos que están sentados en sus lujosos camarotes mientras que el resto del mundo se ahoga a su alrededor.

Para evitar ser acusados de hipócritas, los liberales están obligados a demostrar por qué las exigencias de imparcialidad pueden suspenderse o diluirse cuando se toman en cuenta otras partes del mundo. O deberían aceptar que las prácticas y las políticas actuales son deficientes y comprenden un liberalismo verdaderamente cosmopolita en el que los principios de la justicia social se extienden por todo el mundo. Algunos filósofos han intentado solventar estos problemas, y han solicitado una transformación radical, tanto en la teoría como en la práctica. Pero solo han raspado la punta del iceberg, y el bote se acerca rápidamente, siguiendo un rumbo de colisión absoluta.

La idea en síntesis: todos a la deriva en el mar de la moral

49 La pobreza

La pobreza no es inevitable. Existe porque los recursos vitales que mantienen la vida humana no están distribuidos de forma regular. Existen suficientes recursos para que todos podamos vivir una vida tolerablemente cómoda. El hecho de que los recursos estén repartidos de forma desigual no es el resultado de la necesidad natural, sino de la elección humana. El que deba existir una distribución más igualitaria, o menos desigual, es una preocupación clave de la justicia social.

En general, la pobreza es una condición en la que las personas son incapaces de satisfacer sus necesidades básicas y, por lo tanto, funcionar de forma regular dentro de la sociedad. ¿Pero qué es básico y qué es normal? En los países con una economía desarrollada, la pobreza suele definirse en términos «relativos»: las personas no se consideran pobres porque no cuenten con los requisitos mínimos para sobrevivir, sino porque se encuentran por debajo del estándar con respecto a los demás miembros de la comunidad. En muchos países en vías de desarrollo, por el contrario, una parte importante de la población vive en condiciones de pobreza «absoluta»: viven en o cerca del nivel de supervivencia, con los alimentos justos para mantenerse con vida.

La pobreza relativa y el mundo desarrollado La riqueza total generada por una economía industrializada es tal que, si estuviera repartida más equitativamente entre todos los miembros de la sociedad, nadie sería pobre, en términos absolutos o relativos. Entonces, ¿por qué se ha permitido que esta situación continúe?

Desde el punto de vista socialista, la pobreza es una característica estructural del capitalismo y nunca es justificable: el objetivo de maximizar el beneficio supone explotar a la mano de obra con salarios bajos, de ese modo, incrementando la inequidad y, en consecuencia, la pobreza (relativa). El socialismo, por lo tanto, intenta erradicar la pobreza reasignando los recursos con el objetivo de crear condiciones sociales y económicas igualitarias.

Cronología

1972

Peter Singer sostiene, en *Hambre, riqueza y moral*, que los actuales niveles de ayuda internacional son grotescamente insuficientes.

1974

El artículo de Garrett Hardin «*Living on a lifeboat*» sugiere que la ayuda es contraproducente.

2000

La Declaración del Milenio de las Naciones Unidas promete erradicar la pobreza extrema para 2015.

2012

La base de datos del FMI indica que el país más rico es 292 veces más rico que el país más pobre.

El umbral de pobreza

El umbral de pobreza, que se utiliza para medir la pobreza relativa en los países desarrollados, suele indicar que un hogar posee suficientes recursos, en relación a los ingresos, para participar de las actividades sociales y recreativas en las que normalmente participan otros hogares de la misma comunidad. Así, por ejemplo, en una sociedad donde el poseer un televisor o un teléfono es considerado normal y necesario, el hecho de no poder adquirirlos puede ser considerado un indicio de pobreza.

La perspectiva liberal clásica también ve la pobreza como un problema estructural, pero no comparte mucho más que eso con el análisis socialista. Su razonamiento principal es que las fuerzas del mercado determinan de forma más eficiente la distribución de recursos dentro de un Estado. Dentro del libre mercado, los individuos compiten unos con otros para conseguir sus propios intereses y, por lo tanto, se produce un mejor resultado económico que con cualquier otra alternativa, pero que no resulta igual de bueno para todos: siempre existirán ganadores y perdedores. La pauta de riqueza resultante es un reflejo de los talentos y destrezas de los individuos; la riqueza ofrece una motivación para el éxito, en tanto que el miedo a la pobreza es uno de los incentivos para el esfuerzo y la iniciativa individuales.

Todas las democracias liberales modernas manifiestan ser capitalistas, pero en la práctica ninguna de ellas cree que es correcto confiar por completo el bienestar de sus ciudadanos a los caprichos del mercado. Una organización social justa requiere que todos los miembros tengan la misma oportunidad de fomentar sus intereses, incluso si algunos

inevitablemente aprovechan más la oportunidad que otros. Las opiniones difieren en cuanto a la cantidad de esfuerzo que se debe realizar para igualar el terreno de juego —y en realidad todos los terrenos siguen siendo muy desiguales—, pero todas concuerdan en que es necesaria una cantidad de intervención por parte del Estado con el fin de mitigar la pobreza y otros males que serían creados por un capitalismo desenfrenado.

La pobreza absoluta y el subdesarrollo Es concebible que los partidarios del capitalismo, que viven en pobreza relativa, puedan pensar que su condición es tolerable, porque creen en el sistema que ocasiona esa condición y les ofrece la mejor oportunidad (o eso creen) de escapar de ella. Esto nunca sucedería en la pobreza absoluta, que siempre es una desgracia espantosa que plaga y, con frecuencia, acaba con vidas.

Esparcir la culpa

Una forma extendida de excusarnos por nuestra inactividad, cuando se trata de aliviar el gran sufrimiento causado por la pobreza mundial, es acusar a otros de que no son menos inactivos que nosotros. Pero el hecho de que otros no actúen como deberían no nos da derecho de hacer lo mismo: si un niño se estuviera ahogando en un estanque, no serías menos culpable si lo dejaras morir porque los demás tampoco hacen nada. Lo cierto es que si todas las partes prósperas del mundo aportaran unos pocos cientos de dólares para aliviar la pobreza, esta podría ser erradicada de la noche a la mañana. Pero ese no es el mundo real, y en el mundo real -donde la mayoría no contribuye con nada-nuestro deber moral debe ser aportar mucho más «de lo que nos corresponde».

Actualmente, el territorio entre países ricos y pobres es bastante amplio. Según cifras de 2012 del Fondo Monetario Internacional, el país más rico del mundo, Qatar, es 292 veces más rico que el país más pobre, la República Democrática del Congo (Estados Unidos es 136 veces más rico). La riqueza está concentrada principalmente en Norteamérica, Europa y otras pocas áreas, mientras que la pobreza está extendida por todo el mundo, especialmente en Asia meridional y África. Aunque los países ricos donen a los pobres muchos miles de millones de dólares cada año, la cantidad otorgada ni siquiera alcanza para equilibrar la balanza, y la brecha entre ricos y pobres cada vez es más grande.

Hardin contra Singer Hay argumentos para afirmar que no se debería proporcionar ayuda a los países pobres subdesarrollados. Un influyente defensor de esta opinión es el ecologista estadounidense Garrett Hardin, quien sostenía que a los países rescatados por

la ayuda internacional se les impedía aprender las lecciones de su propia imprudencia (en particular, la locura del crecimiento descontrolado de la población), y, por lo tanto, las limosnas de los países ricos solo transferían los problemas actuales a las futuras generaciones (véase el [capítulo 48](#)).

También existe un argumento poderoso en el otro lado del banquillo, perfectamente elaborado por el especialista en ética australiano Peter Singer, que sugiere que los actuales niveles de ayuda internacional son terriblemente insuficientes. El argumento de Singer se basa en dos razonamientos:

1. El sufrimiento y la muerte debidos a la falta de alimentos, vivienda y cuidados médicos son malos.
2. Si está en nuestras manos evitar que pase algo malo, sin tener que sacrificar nada que posea una importancia moral comparable, debemos, por ética, hacerlo.

Singer supone que ambos argumentos por lo general serán aceptados, por lo que ofrece el siguiente ejemplo para respaldar el segundo:

Paso cerca de un estanque poco profundo y veo un niño que se está ahogando, mi deber es meterme y sacar al niño. Eso significaría llenarme la ropa de barro, pero esto es insignificante, puesto que se supone que la muerte de niño es algo muy malo.

Aquí, el deber moral de hacer un sacrificio (en este caso, uno muy pequeño: ensuciarme la ropa) para salvar una vida parece bastante obvio. Puede haber polémica, en la práctica, sobre lo que se considera «algo con una importancia moral comparable», pero sería difícil sostener que tener un auto deportivo nuevo o el último iPod es tan moralmente importante como salvar a otro ser humano de los estragos de la pobreza. El argumento de Singer sugiere que, al menos, deberíamos prescindir de los innumerables lujos que se consideran normales en los países desarrollados.

Una nueva perspectiva moral De hecho, Singer piensa que deberíamos prescindir de mucho más que los lujos, aunque gastar en ayuda internacional lo que actualmente gastamos en cosas que no necesitamos ya representaría una verdadera revolución en nuestro modo de vida. De hecho, aceptar su argumento requeriría una transformación de toda nuestra perspectiva moral, y la línea tradicional que divide el deber de la caridad quedaría eliminada. La incómoda conclusión es que la única posición imposible de defender es en la que nos encontramos.

La idea en síntesis:

ricos y pobres, un mundo dividido

50 El medio ambiente

Solo existe una Tierra. Durante el futuro próximo, este planeta será nuestro único hogar, y nuestra supervivencia depende de que siga teniendo la capacidad de proporcionarnos alimentos y otros recursos. A lo largo de la historia, la Tierra ha cubierto estas necesidades, pero últimamente la carga que le hemos puesto ha aumentado dramáticamente y cada día existen más preocupaciones sobre su capacidad de hacer frente al impacto causado por la actividad humana. La necesidad de reexaminar nuestras relaciones con la Tierra y el valor que le damos a todo su contenido han dado prioridad al estudio de la ética medioambiental.

Por cada persona que había en la Tierra a principios del siglo XVIII, actualmente hay más de once, y cada una de ellas (en promedio) requiere muchísimos más recursos de los que disponemos. El ingenio humano ha ideado nuevas formas de cubrir la creciente demanda de los ya agotados recursos, pero la industrialización en todo el planeta ha incrementado enormemente la capacidad de la humanidad de dañar los sistemas naturales. La presión a la que sometemos el planeta no puede seguir aumentando de forma indefinida: los estilos de vida dependientes de energía adoptados en los países occidentales son insostenibles.

Durante gran parte de la historia de la humanidad, las actitudes hacia animales y plantas, y hacia el mundo natural en general, han sido explotadoras. Los seres humanos han tendido a comportarse como si el planeta fuera algo que tiene que ser conquistado y domesticado, un activo que debe explotarse, un recurso que hay que saquear. Este punto de vista fue respaldado por la Biblia y corroborado por los antiguos griegos, en particular por Aristóteles, quien pensaba que los humanos se encontraban al final de una «cadena de seres», y que la función de los animales inferiores era servir a los superiores en la jerarquía.

Cronología

1700

La población mundial es de unos 600 millones de habitantes.

Décade de 1960

Primeras advertencias de que la actividad humana podría contribuir al calentamiento global.

1992

La sostenibilidad es discutida en la primera Cumbre de la Tierra de la ONU, en Rio de Janeiro, Brasil.

2012

La población mundial supera los siete mil millones de habitantes.

El problem de la no identidad

Supongamos que estamos debatiendo, como sociedad, si vivimos al máximo ahora o si ahorramos para el futuro: agotar o cuidar los recursos que tenemos. Imaginemos también que la opción de agotarlos implica que las personas que están vivas ahora y las que lo estarán durante el próximo siglo disfruten de una ligera mejoría en la calidad de vida, pero que los que tienen que vivir después, durante muchos siglos, tengan una pésima calidad de vida. ¿Este panorama nos ofrece una razón moral para no elegir la opción del consumo? Pero la decisión que tomemos ahora será determinante en múltiples aspectos, siendo no el menor las circunstancias y el momento de las concepciones humanas. Las generaciones futuras que sufrirán como resultado de nuestra elección de consumir deberán su propia existencia a esa misma elección. Podemos pensar que agotar los recursos está mal porque será perjudicial para estas futuras generaciones, pero en realidad no es perjudicial para nadie: asumiendo que sus vidas valen la pena, estas personas deberían alegrarse de nuestra elección, porque de otro modo no existirían. Esta conclusión paradójica es un ejemplo del llamado problema de la no identidad, discutido por el filósofo británico Derek Parfit en su libro de 1984 *Razones y personas*. El argumento de Parfit quizás dice más sobre la naturaleza de las malas acciones que sobre los pros y los contras de agotar los recursos.

Gestión inteligente Muchos pioneros del movimiento ecologista moderno, que nació en la década de 1960, estaban motivados por el peligro que representaban los seres humanos con su comportamiento abusivo para el planeta. No necesariamente cuestionaron la atención centrada en el ser humano (antropocéntrica) de las actitudes tradicionales, y con frecuencia, sus preocupaciones eran expresadas en términos de nuestras responsabilidades para con otros seres humanos y para con las futuras generaciones. La imagen favorecida fue la de la «gestión inteligente», en la que la conciencia ecológica suficientemente desarrollada, junto con la prudencia y el interés

propio, recomendaban una gestión respetuosa y sostenible de nuestro frágil planeta.

El aspecto pragmático de esta propuesta se reflejó en 1987 en el *Informe Brundtland*, realizado por la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. En este informe, la sostenibilidad se definió como el «desarrollo que cubre las necesidades del presente sin poner en peligro la capacidad de generaciones futuras de cubrir sus propias necesidades». El informe reconocía que había más posibilidades de cambiar el comportamiento que la naturaleza humana, y no sugería que «las necesidades del presente» fueran insensatas. De hecho, anticipó «la posibilidad de una nueva era de crecimiento económico, basada en políticas que apoyaran y expandieran la base de recursos naturales». El mensaje no consistía en que tenemos que abandonar todas nuestras aspiraciones, sino que debemos ser más inteligentes y más comprensivos a la hora de realizarlas.

Ecología profunda Siempre han existido otras voces más estridentes que han solicitado una transformación de nuestra relación con el medio ambiente. Desde este punto de vista radical, conocido como «ecología profunda», se rechaza la imagen de una gestión comprensiva porque implica una relación explotadora y desigual entre los humanos y la naturaleza.

El principal reclamo de los ecologistas profundos es que los animales no humanos, las plantas y otros componentes del ambiente poseen un valor intrínseco, no solo instrumental como medio para alcanzar el beneficio humano. La Tierra y su vastísima vida no merecen nuestra consideración porque (o solo porque) cubran nuestras necesidades, sean hermosas o enriquezcan nuestras vidas. De hecho, muchas especies que comparten el planeta con nosotros no son ni hermosas ni útiles, pero aún así son intrínsecamente valiosas. Por lo tanto, nuestras obligaciones morales van más allá de los demás seres humanos, presentes o futuros; abarcan otras formas de vida y el propio planeta. No es suficiente salvar la Tierra para salvarnos a nosotros mismos: necesitamos vivir en armonía con la naturaleza porque no vivimos al margen, somos parte de ella.

Parte, no aparte

Los defensores del medio ambiente por lo general concuerdan en el remedio para nuestros actuales males: el desarrollo sostenible. Según este modelo, toda actividad económica (y otras) deben tomar plenamente en cuenta el gasto que representan para el medio ambiente, con el fin de evitar la degradación ambiental y el agotamiento a largo plazo de los recursos naturales. Nos salvamos a nosotros mismos salvando el planeta, y esto requiere cambios de actitud. «Abusamos de la tierra porque la vemos como un artículo que nos pertenece», escribió el ecologista estadounidense Aldo Leopold en su influyente *A Sand County Almanac* (1949). «Cuando veamos la Tierra como la comunidad a la que pertenecemos, podremos empezar a utilizarla con amor y respeto.»

Independientemente del atractivo de la ecología profunda, esta no viene sin dificultades. Podríamos suponer que debemos consideración moral a seres que tengan intereses o sentimientos, y la cantidad de consideración debe ser proporcional al grado de sensibilidad que tenga ese ser. Sobre esta premisa, podemos pensar que muchos, o la mayoría, de los animales no humanos merecen alguna cantidad de respeto moral. ¿Pero qué pasa con los intereses de un árbol? O, lo que es más curioso, ¿qué pasa con objetos inanimados como un arroyo o una montaña? Incluso aceptando que la idea de que todo en la naturaleza tiene un valor intrínseco tiene sentido, podríamos preguntarnos cuánto respeto moral debemos, como seres humanos, profesarle al mosquito del paludismo o al virus de la viruela, aunque tengan, al igual que nosotros, sus propios intereses. La ecología profunda se mueve rápidamente hacia lo místico, que es, sin duda alguna, parte de su atractivo, pero tal misticismo a veces puede albergar una incoherencia fundamental.

Con o sin nosotros Una de las teorías más influyentes de la ecología profunda es la Hipótesis de Gaya, que fue propuesta por el científico independiente británico James Lovelock en su libro de 1979 *Gaya, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. La idea principal de Lovelock es que la vida sobre la Tierra mantiene las condiciones necesarias para su propia supervivencia: nuestro «estable planeta, compuesto por partes inestables» se mantiene en un estado de equilibrio a través de enormes mecanismos de retroalimentación dirigidos por la actividad regulatoria combinada de todos sus componentes animados e inanimados. Los seres humanos pueden ser partes y compañeros del conjunto, pero tan solo son «otra especie más, no son ni los dueños ni los administradores de este planeta». La lección de Gaya es que la salud de nuestro mundo depende de que adoptemos una postura planetaria. La alarmante insinuación es que es probable que la Tierra sobreviva, por muy mal que la tratemos, pero su supervivencia no necesariamente nos incluye.

La idea en síntesis: salvarnos a nosotros, salvar al planeta

Glosario

Absolutismo: Ideología que defiende que hay parámetros morales que no pueden romperse nunca, de manera que algunas acciones están bien o mal, sean cuales sean las consecuencias.

Altruismo: Consideración desinteresada o abnegada por el bienestar de los otros.

Antirrealismo: *véase subjetivismo.*

Autonomía: Capacidad de un agente moral para ejercer un control total e independiente sobre las propias acciones.

Cinismo: Informalmente, una tendencia o disposición para dudar de la sinceridad o bondad de las acciones y motivos humanos.

Consecuencialismo: Visión según la cual la corrección de las acciones deberían evaluarse puramente en referencia a su efectividad para conseguir algunos objetivos o situaciones deseables.

Deber: Algo que uno está obligado a hacer, o que se debe a otras personas. La idea de deber u obligación es la idea central de los enfoques deontológicos éticos (*véase deontología*).

Deontología: Visión según la cual ciertas acciones están intrínsecamente bien o mal, independientemente de sus consecuencias: se hace un énfasis particular en las obligaciones e intenciones de los agentes morales.

Determinismo: Teoría que defiende que cualquier suceso tiene una causa anterior, y de ahí que todo estado del mundo requiera o esté determinado por un estado previo.

Dilema: Informalmente se define como una decisión entre dos alternativas (los «dos extremos» del dilema), ninguno de los cuales es atractivo o favorable.

Dogmatismo: Insistencia en la verdad de ciertos principios; a menudo va acompañado de una falta de voluntad de considerar las visiones de los demás.

Egoísmo: Visión según la cual las personas están motivadas, de hecho, por el propio interés (egoísmo psicológico) o que deberían estar motivadas por él (egoísmo ético).

Emotivismo: En un sentido amplio del término, es la ideología de que las afirmaciones éticas son expresiones de los estados emocionales de quien habla, y no afirmaciones que deberían ser ciertas o falsas.

Empirismo: Describir un concepto o una creencia basándose en la experiencia.

Escepticismo: Postura filosófica que desafía o cuestiona nuestras posturas o preguntas filosóficas sobre el conocimiento en la ética y en otras áreas del discurso.

Fatalismo: Ideología según la cual lo que tenga que ser será, y por tanto lo que hagamos no marca diferencia alguna.

Humanismo: Toda perspectiva según la cual los asuntos humanos ocupan el primer lugar; en concreto, el movimiento del Renacimiento en el que la dignidad humana se elevó por encima del dogma religioso.

Idea natural: La idea de que hay un orden en la naturaleza de la que los humanos pueden racionalmente extraer los parámetros o reglas para la conducta humana; generalmente se supone que proponen una base permanente para las leyes construidas por los humanos.

Ilustración: La «edad de la razón», el periodo histórico del pensamiento occidental que empezó en el siglo XVII y estuvo dirigido por la revolución científica, en la que el poder de la razón se elevó por encima del de la autoridad de la religión y la tradición.

Intuicionismo: Visión según la cual las afirmaciones morales están objetivamente bien o mal, y que solo se pueden conocer por una facultad especial conocida como «intuición».

Kantiano: Adjetivo que se refiere o se conecta a Immanuel Kant (1724-1804) o a sus visiones filosóficas.

Liberalismo: Filosofía política que prioriza al individuo y que defiende que ostenta una serie de derechos y libertades frente al poder del Estado.

Libre albedrío: *véase determinismo.*

Materialismo: Tendencia a poner las posesiones materiales y como didades físicas por encima de los valores espirituales.

Meritocracia: Sistema social en el que el poder o el estatus está determinado por el mérito (talento y esfuerzo), y no tanto como consecuencia de la clase, el género, la edad, etc.

Naturalismo: Visión según la cual los conceptos morales pueden explicarse o analizarse puramente en términos de «hechos de la naturaleza» que, en principio, se pueden descubrir por la ciencia.

Neoliberalismo: Teoría económica y política que combina aspectos del liberalismo clásico (especialmente la omnipotencia de los libres mercados) y que pone un entusiasmo especial en la libertad personal y en reducir el Estado al mínimo.

Normativa: Relación de normas (estándares o principios) por los que se juzga o se dirige la conducta humana.

Objetivismo: Visión según la cual los valores y las propiedades como la bondad y la belleza son inherentes o intrínsecas a los objetos y existen independientemente de la comprensión humana de ellos.

Obligación: *véase deber.*

Paternalismo: Tendencia o política de una autoridad como el Estado que limita las libertades de los subordinados o de los dependientes según lo que él considera que son sus mejores intereses.

Plagio: Práctica de afirmar o hacer pasar por otro el trabajo de otra persona.

Pluralismo: Forma de tolerancia de las diferentes visiones, culturales, etc., que se basa en la presunción de que ninguna visión o cultura es superior a otra.

Pragmatismo: Visión que defiende que las creencias o principios deberían evaluarse según el éxito que tienen en la práctica.

Racionalismo: En términos generales, es la insistencia en que la acción y la opinión deberían basarse en la razón y el conocimiento; a menudo se produce un contraste con la fe o la creencia basada en la revelación religiosa o tradición.

Realismo: Visión según la cual los valores y propiedades que realmente existen «ahí fuera» en el mundo son independientes de nuestro conocimiento o experiencia.

Reforma: Movimiento religioso del siglo XVI en Europa que reclamaba una reforma de la Iglesia católica romana y que desembocó en la aparición del protestantismo.

Relativismo: Ideología según la cual lo correcto o incorrecto de las acciones están determinados o relacionados con la cultura y las tradiciones de grupos o comunidades sociales.

Renacimiento: Resurgimiento del arte y literatura en Europa, que duró del siglo XIV al siglo XVI, que se inspiró en el descubrimiento de los modelos clásicos.

Secularismo: Ideología que defiende que el bienestar humana en el presente debería ser la base de la moral, lo que conlleva la exclusión de todas las consideraciones religiosas.

Subjetivismo: Visión según la cual el valor se basa no en la realidad externa, sino en nuestras creencias sobre ella o las respuestas emocionales (*véase también emotivismo*).

Utilitarismo: Sistema ético en el que las acciones se juzgan como correctas o erróneas hasta el punto de que aumentan o disminuyen el bienestar humano o «utilidad»; la utilidad se interpreta de forma clásica como el placer o la felicidad humana.

50 cosas que hay que saber sobre Ética

Ben Dupré

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *50 ethics ideas you really need to know*
Publicado originalmente por Quercus

Diseño de la portada, Mauricio Restrepo / © del diseño de la portada, Mauricio Restrepo
© de la ilustración de la portada, © George Peters / iStockphoto

© Ben Dupré, 2013

© de la traducción, Julia Alquézar, 2013

© Editorial Planeta, S. A., 2014
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (KF8): enero de 2014

ISBN: 978-84-344-1915-5 (KF8)

Índice

Portada	2
Créditos	4
Contenidos	6
Introducción	8
01 La buena vida	9
02 El mandato divino	13
03 El bien y el mal	17
04 Realismo moral	21
05 Subjetivismo moral	25
06 Relativismo	29
07 El anillo de Giges	33
08 Intuiciones morales	37
09 La regla de oro	41
10 El principio del daño	45
11 Los fines y el medio	50
12 Utilitarismo	54
13 Ética kantiana	58
14 Deberes prima facie	62
15 Doble efecto	66
16 Acciones y omisiones	70
17 Suerte moral	74
18 El libre albedrío	78
19 El contrato social	82
20 Ética de la virtud	86
21 Humanismo	90
22 Nihilismo	94
23 Justicia	98
24 Igualdad	102

25 Tolerancia	106
26 Derechos	110
27 Altruismo	115
28 Amistad	119
29 Héroes y santos	123
30 Integridad	127
31 Crimen y castigo	131
32 La pena de muerte	135
33 Tortura	140
34 Corrupción	144
35 Terrorismo	148
36 La censura	152
37 Drogas	156
38 La liberación animal	160
39 La paradoja de la investigación	165
40 Comer animales	169
41 La inviolabilidad de la vida	173
42 La muerte	177
43 La ingeniería genética	181
44 La clonación	185
45 La guerra	189
46 Realpolitik	193
47 Capitalismo	197
48 La metáfora del bote salvavidas	201
49 La pobreza	205
50 El medio ambiente	210
Glosario	214